



Apports des religions à une Europe de l'hospitalité

Beiträge der Religionen zu einem Europa der Gastfreundlichkeit



Programme d'éducation
et de formation
tout au long de la vie

ISSN: 143-8962

Nr. 24

Intercultural Pastoral Care and Counselling
Interkulturelle Seelsorge und Beratung

society
for *intercultural*
pastoral care
and counselling

Gesellschaft
für *interkulturelle*
Seelsorge
und Beratung e.V.



Interkulturelle
Seelsorge
und Beratung

Intercultural
Pastoral Care
and Counselling

Magazine of the

Society for Intercultural
Pastoral Care and Counselling,
SIPCC

Nr. 24:

**Apports des religions à
une Europe de l'hospitalité**

**Beiträge der Religionen
zu einem Europa der
Gastfreundlichkeit**

Herausgegeben von
Edité par
Jean Charles Kaiser

Strasbourg August/ Août 2015

Layout:
Helmut Weiß

SIPCC
Friederike-Fliedner Weg 72
D - 40489 Düsseldorf
Tel.: 0211-4790525
Fax: 0211-4790526

www.sipcc.org

ISSN: 1431- 8962

Apports des religions à une Europe de l'hospitalité

Beiträge der Religionen zu einem Europa der Gastfreundlichkeit

Jean-Charles Kaiser

Introduction / Einleitung.....page / Seite 3

Geneviève Jacques

**Inventer une politique d'Hospitalité
Les engagements de La Cimade..... page 6**

**Eine Politik der Gastfreundschaft entwickeln
Der Dienst der CIMADE..... Seite 15**

Pascal Normandin

**Apports du bouddhisme au
vivre ensemble en France..... page 25**

**Beiträge des Buddhismus
zum Zusammenleben in Frankreich..... Seite 38**

Frédéric Rognon

**L'hospitalité dans la tradition biblique
et l'histoire des Églises.....page 52**

**Gastfreundschaft in der biblischen Überlieferung
und in der Geschichte der Kirchen..... Seite 65**

**Spécificités du dialogue interreligieux
en Alsace..... page 79**

**Spezifische Merkmale des interreligiösen
Dialogs im Elsass..... Seite 82**

Introduction

Jean-Charles Kaiser

Vous avez sous les yeux les interventions qui ont nourri la réflexion et les échanges de la rencontre européenne qui s'est tenue à Strasbourg, du 23 au 26 octobre 2014, dans le cadre du partenariat Grundtvig, réunissant plusieurs associations de formation ou universités allemandes, polonaise, slovaque, suisse et française.

Le thème, tel que formulé sur l'invitation et le programme, "Inventer l'hospitalité en Europe: déconstruire les peurs et les préjugés, construire le vivre-ensemble, un défi pour les religions" s'inscrivait dans la démarche d'ensemble du projet commun: *Intégration sociale des personnes de différentes religions à travers la coopération interculturelle et interreligieuse dans le domaine de l'accompagnement pastoral.*

Pour ce faire, il a paru important, à l'équipe d'organisation de l'*Association Française de formation et de supervision pastorales*, de regarder de près à la manière dont la société française, voire européenne, a conçu et conçoit encore l'hospitalité. Devant le constat des insuffisances et des dysfonctionnements de l'intégration des "personnes issues de l'immigration" depuis plusieurs décennies, il paraît capital de clarifier ce que l'on entend par hospitalité, de déconstruire les discours et les affirmations génératrices de peur et de préjugés dont certains mouvements politiques et certaines parties de population "indigène" font actuellement leur commerce.

Comme nos sociétés devenues multiculturelles sont aujourd'hui marquées, pour partie encore, par l'héritage judéo-chrétien mais également et de plus en plus par les visions du monde apportées par l'islam et par le bouddhisme, voire d'autres religions et courants de pensée, les manières dont ces "religions" véhiculent et interprètent ce concept d'hospitalité se devaient d'être approchées. D'ailleurs, rien que de traduire le mot dans les différentes langues parlées par les participants a été un exercice révélateur de bien des différences culturelles. En complémentarité avec les rencontres précédentes du partenariat, où les principes chers à l'islam ont pu être étudiés, cette session strasbourgeoise a porté l'accent sur le bouddhisme (voir contribution de Pascal Normandin), les différentes voix du christianisme (voir contribution du Professeur Frédéric Rognon) et sur les apports de la société civile (voir contribution de Geneviève Jacques, Cimade, de Philippe Ichter, Conseil régional).

Autant de pièces du puzzle complexe auquel les acteurs, professionnels ou bénévoles, de l'accompagnement pastoral, spirituel et religieux sont confrontés au quotidien, comme leurs formateurs d'ailleurs.

Un certain nombre de pistes pratiques ont pu être formulées pour voir comment les religions peuvent prendre leur part, aux côtés d'autres, dans la construction d'un vivre ensemble où l'accueil et l'hospitalité prennent le pas sur le rejet et l'hostilité. Des mises en pratique ont même pu être partagées avec les animateurs du Jardin interreligieux et de la Fête des peuples d'un quartier de Strasbourg par une visite sur place.

Le lecteur de ces pages n'aura qu'un reflet fragmentaire de la richesse des échanges de cette rencontre mais notre espoir est, en les publiant, qu'elle/il pourra y trouver des impulsions pour sa propre réflexion et surtout sa pratique de l'accompagnement pastoral. Et, comment finir, si ce n'est en remerciant très vivement SIPCC de nous permettre cette publication.

Einführung

Vor Ihnen liegen die Beiträge, die bei einem europäischen Treffens in Straßburg vom 23 bis 26 Oktober 2014 im Rahmen einer Grundtvig Lernpartnerschaft präsentiert wurde. Beteiligt waren Einrichtungen für Erwachsenenbildung und Universitäten aus Deutschland, Polen, Slowakei, Schweiz und Frankreich.

Auf den Einladungen und dem Programm war das Thema formuliert: „Gastfreiheit in Europa erfinden: Ängste und Vorurteile abbauen, Zusammenleben aufbauen, eine Herausforderung an die Religionen“. Die Tagung war Bestandteil des Gesamtprojektes: *Soziale Integration von Menschen aus verschiedenen Religionen durch interkulturelle und interreligiöse Zusammenarbeit im Bereich von seelsorglicher Beratung*.

Wegen dieser Zielsetzung war es dem Vorbereitungsteam der *Association Française de formation et de supervision pastorales* wichtig, genau zu betrachten, wie die französische, vielleicht auch die europäische Gesellschaft, Gastfreundlichkeit konzipiert hat und heute konzipiert. Angesichts der Mängel und Störungen seit mehreren Jahrzehnten bei der Integration der von MigrantInnen, ist es entscheidend zu klären, was Gastfreundlichkeit im Kontext von Migration bedeutet. Es geht darum, Ängste und Vorurteile abzubauen, die immer wieder durch Behauptungen von bestimmten politischen Bewegungen und durch Teile der „heimischen“ Bevölkerung geschürt werden.

Da unsere multikulturell gewordenen Gesellschaften heute zum Teil noch von dem jüdisch-christlichen Erbe aber auch mehr und mehr von der Religion des Islam und des Buddhismus sowie von anderen Religionen und Weltanschauungen geprägt sind, wollten wir uns dem Verständnis annähern, wie sie das Konzept von Gastfreundlichkeit interpretieren und umsetzen. Schon allein das Wort „*hospitalité*“ in die verschiedenen Muttersprachen der Teilnehmenden zu übersetzen, war eine aufschlussreiche Übung von Verschiedenheiten der Kulturen.

In Ergänzung der vorangegangenen Treffen der Lernpartnerschaft, wo grundsätzlichen Prinzipien des Islams studiert werden konnten, hat diese Tagung in Straßburg den Akzent auf den Buddhismus (siehe den Beitrag von Pascal Normandin), auf die Stimme des Christentums (siehe den Beitrag von Frédéric Rognon) sowie auf die Beiträge der Zivilgesellschaft (siehe die Beiträge von Geneviève Jacque, Cimade und Philippe Ichter, Regionalrat) gesetzt.

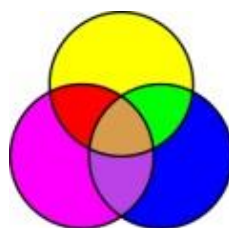
Es sind einige Teile des komplexen Puzzles, mit dem die haupt- oder ehrenamtlichen Akteure in der seelsorglichen, spirituellen und religiösen Begleitung täglich konfrontiert sind – und nicht nur sie, sondern die Lehrenden auch.

Einige praktische Hinweise, wie Religionen sich auf der Seite derer, die am Aufbau des Zusammenlebens mitwirken, beteiligen können wurden gegeben. Es gibt nämlich Orte, wo Integration und Gastfreundlichkeit wichtiger sind als Ausschluss und Feindseligkeit. Ein Beispiel ist ein interreligiöser Garten und das Fest der Völker in einem Stadtteil von Straßburg, wo diese Offenheit in die Tat umgesetzt wird. Wir hatten die Chance, den Garten zu besuchen und mit den Verantwortlichen zu sprechen.

Die Leser dieser Seiten werden wohl nur einen fragmentarischen Blick in die Fülle der Gespräche bei diesem Treffens erhalten, aber unsere Hoffnung ist mit dieser Publikation, dass sie darin Impulse für die eigene Reflexion finden können - vor allem für die eigene Praxis der seelsorglichen Begleitung. Abschließend möchte ganz herzlich der SIPCC danken, dass diese Publikation möglich wurde.

AFfsp

**ASSOCIATION FRANCAISE
DE FORMATION ET DE SUPERVISION
PASTORALES**
www.supervision-pastorale-fpec.fr



Inventer une politique d'Hospitalité

Les engagements de La Cimade

Geneviève Jacques

Collaboratrice et secrétaire générale de la Cimade durant de longues années, collaboratrice du Conseil Œcuménique des Eglises, actuelle Présidente de la Cimade

Tout d'abord, laissez moi vous dire combien nous réjouissons à la Cimade devant le choix du thème que vous avez retenu pour cette rencontre européenne : «Inventer une politique d'hospitalité en Europe», déconstruire les peurs et les préjugés, construire un «bien vivre ensemble», un défi pour les religions.

Réfléchir sur ce thème de l'hospitalité en Europe, à un moment où soufflent sur nos sociétés européennes des vents mauvais de repli nationalistes, de méfiance et de défiance par rapport à l'ouverture aux autres et au monde, est en effet, non seulement opportun, mais aussi urgent pour promouvoir une autre vision porteuse d'espérance contre tous les dangers qui menacent notre avenir.

Avant de le développer, je voudrais évoquer avec vous la démarche qui nous a conduit à La Cimade à choisir ce thème – et ce terme de l'hospitalité comme horizon et comme boussole dans la conduite d'actions concrètes et de propositions visant à une transformation en profondeur des regards portés sur «l'autre-étranger» et des politiques migratoires.

Le contexte dans lequel nous avons lancé une campagne intitulée «inventer une politique d'hospitalité : 40 propositions de La Cimade» était celui des élections présidentielles françaises en 2011-2012. Nous savions que la question de l'immigration était l'une des questions «sensibles» et nous refusions qu'elle soit prise en otage par l'extrême droite xénophobe au risque de paralyser toute idée nouvelle et courageuse pour des motifs électoraux. Notre volonté était de contribuer aux débats en proposant une autre façon d'aborder les questions complexes de l'accueil des étrangers et des politiques migratoires.

Trois ans plus tard, le constat que nous faisons de la réalité de «l'inhospitalité» régnante dans nos sociétés est que le combat n'est pas gagné! Plus que jamais nous sommes motivés à poursuivre, en nous appuyant sur:

- les leçons tirées de nos pratiques de terrain (plus de 100.000 personnes reçues et accompagnées dans les diverses permanences et lieux d'intervention de La Cimade en 2013),
- une analyse du contexte et des réalités actuelles aux niveaux national et international,
- l'affirmation de nos valeurs qui se réfèrent à la fois à une éthique de conviction : accueil de l'autre, solidarité avec les exclus et les plus vulnérables, et à une éthique de responsabilité: engagement dans la cité pour témoigner et proposer.

Cette démarche assume la tension dynamique entre l'utopie (le souhaitable) et les réformes (le possible), sans abandonner l'un pour l'autre, et étant bien conscients qu'elle s'inscrit dans le long terme.

En tant qu'acteurs engagés de la société civile, nous revendiquons clairement un parti pris: celui de *«voir les grands événements de l'histoire du monde à partir d'en bas, de la perspective des exclus, des suspects, des maltraités, des sans pouvoirs, des opprimés, des bafoués»* comme l'écrivait D. Bonhoeffer dans sa prison en 1942.

1. Tout commence par l'indignation devant «l'inhospitalité»

Le regard que nous portons sur la réalité part donc «d'en bas», de la perspective des hommes et des femmes que nous rencontrons au quotidien: «étrangers» avec ou sans les bons papiers, avec ou sans emploi ou logement, avec ou sans courage pour imaginer leur avenir, mais toujours comme des êtres humains avec un nom et une histoire propre, à l'égal de nous-mêmes.

C'est de cette perspective que nous voyons l'inhumanité des politiques qui trient, sélectionnent, assignent à des statuts inégaux et précaires au mépris de la réalité des histoires humaines qui se cachent derrière les dossiers administratifs.

C'est de cette perspective que nous voyons les humiliations subies, souvent en silence, par les contrôles «au faciès», les soupçons permanents, par les vies brisées par l'enfermement et l'expulsion, par les discriminations à l'emploi ou au logement, les assignations de fait dans des quartiers stigmatisés, etc.

Ce que nous voyons, à partir des réalités vécues concrètement par ceux que l'on désigne comme «indésirables», c'est que, dans la plupart des cas, l'inhospitalité est la règle!

D'où notre indignation devant les dégâts provoqués par tous ces discours publics, ces attitudes, ces pratiques et ces politiques qui génèrent et nourrissent des sociétés de plus en plus inhospitalières en France et en Europe.

Une première illustration se rapporte aux drames à répétition qui se produisent à nos portes pour des dizaines de milliers de personnes qui tentent d'arriver sur notre continent de façon

spontanée, puisqu'il n'existe pas d'autres manières organisées légalement qui permettraient de la faire. Les chiffres des morts atteignent des niveaux de temps de guerre: plus de 3000 personnes noyées en Méditerranée depuis le début de l'année!

Sans parler des drames et des souffrances méconnues de ces migrants qui meurent de soif dans le désert ou étouffés dans des camions, qui subissent toutes sortes de violences en route, aux mains de trafiquants sans scrupules.

A cela s'ajoute la situation tragique de ces dizaines de milliers d'hommes et de femmes condamnés à l'errance en Europe en tentant de trouver des lieux où ils pourraient réaliser leur aspiration, et leur droit fondamental, à vivre tout simplement.

Nous savons tous que ces situations tragiques ne doivent rien à la fatalité. Les causes de ces mouvements de population sont diverses et complexes. Mais les tragédies sont une conséquence directe des politiques frileuses, à courte vue et finalement meurtrières d'une Europe «forteresse» qui cadenasse ses frontières et les militarise. Obsédée par sa propre protection face à des risques d'invasion fantasmés, l'Europe investit des millions d'Euros dans des systèmes de fermeture et de dissuasion de plus en plus sophistiqués confiés à son agence FRONTEX. Conséquence, les routes migratoires deviennent de plus en plus dangereuses pour échapper aux radars ou contourner les murs que l'on n'arrête pas de construire.

Or le besoin de mobilité est un fait irréprouvable. Que ce soit pour fuir des situations de guerre et de violences à nos portes (Syrie, Irak, Erythrée, Soudan, Libye) ou pour échapper à des conditions de vie insupportables, des hommes et des femmes seront toujours prêts à prendre tous les risques dans l'espoir de trouver, une possibilité de vivre dignement. On ne dira jamais assez la force de courage et de volonté que cela représente. La mobilité des êtres humains est un fait social normal, ordinaire, aussi nécessaire qu'irréductible.

Notre continent européen est une terre de mobilités humaines depuis toujours. Il a largement profité des différentes vagues d'immigration qui ont façonné son histoire. Cette histoire continue à s'écrire aujourd'hui, à un rythme accéléré dans le contexte des grandes mutations de notre monde globalisé, sous la pression des guerres et des conflits qui se passent à ses portes et aussi parce que nos pays européens vieillissants ont et auront besoin de sang neuf. Il serait grand temps que les responsables politiques européens en prennent conscience et «changent de logiciel» en matière de politique migratoire.

On entend dire autour de nous «la barque est pleine!», mais souvenons-nous qu'en 1989 il y avait eu en France le même nombre de demandes d'asile qu'aujourd'hui et qu'à la fin des années 70, notre pays a su accueillir des dizaines de milliers de réfugiés Latino-Américains et plus de 100.000 boat people Vietnamiens!

Comment ne pas être choqués devant l'indifférence et le manque de solidarité coordonnée de nos pays européens face au sort des quelques dizaines de milliers de réfugiés Syriens, Irakiens, Erythréens qui tentent de trouver une terre d'asile sur notre continent, alors que les pays du sud de la Méditerranée, Liban, Turquie, Jordanie en accueillent des millions?

Comment ne pas approuver le Pape François qui fustige «la mondialisation de l'indifférence»?

Qu'est ce qui fait que nos démocraties, non seulement ne savent plus adapter la taille de la barque à l'ampleur de drames humains qui se passent à nos portes, mais en plus s'ingénient à verrouiller les écoutilles pour empêcher les victimes d'aborder?

Il n'y a pas de réponse simple. Beaucoup de facteurs sont à prendre en compte dans le contexte d'une mondialisation en crise qui fragilise de larges secteurs de nos sociétés qui ont peur de l'avenir, et peur de voir arriver «des autres». Mais force est de reconnaître que les politiques migratoires, mises en œuvre en Europe et en France, se conforment à ces peurs plutôt que de les apaiser.

Et nous sommes bien placés à La Cimade pour mesurer les dégâts humains, sociaux et politiques de l'absence de volonté et de courage pour proposer des réponses qui soient à la hauteur des défis.

- En France, jusqu'à présent, un arsenal de procédures et de pratiques codifiées une politique d'inhospitalité visant à dissuader les migrants d'entrer (visas) et de rester (précarisation générale du droit au séjour) au prix de l'humiliation par des soupçons constants, de la multiplication de personnes en situation irrégulière et d'expulsions qui brisent des vies construites en France.
- Pour les demandeurs d'asile c'est la crise: 80% des demandes d'asile sont rejetées (dans les années 70, 80% de ces demandes étaient acceptées!) De plus, le système d'accueil ne fonctionne plus obligeant des dizaines de milliers de demandeurs d'asile d'attendre une réponse pendant plusieurs années dans des conditions indignes, faute d'hébergement.
- Les pratiques d'enfermement et d'expulsion des personnes étrangères au seul motif que leurs papiers ne sont pas en règle, se multiplient sans considération pour les traumatismes engendrés sur les plus fragiles (enfants, malades, etc.), pour les histoires de vies brisées etc. Cet été 2014 en a donné une triste illustration en France.
- Et l'on pourrait rallonger la liste des pratiques administratives restrictives, répressives et humiliantes basées sur le soupçon, sur le contrôle et les menaces, qui fragilisent les personnes étrangères et créent du malheur. Sans compter qu'elles affectent de façon désastreuse le tissu social dans son ensemble.

2. Le contexte: un temps de dangers et de promesses

Les dangers qu'amènent dans nos pays européens des courants nationalistes exacerbés par la crise économique et morale sont bien réels. Il n'est plus possible de sous-estimer le risque que la diffusion de leur idéologie porteuse de régressions mortifères fait porter aux principes mêmes qui fondent nos démocraties. Le succès croissant de postures politiques ouverte-

ment xénophobes –si ce n'est racistes- dans nombre de pays européens, de la Suède à la Grèce, en passant par la France et l'Allemagne en est bien la preuve.

La «préférence nationale» que ces partis et leurs supporters réclament, équivaut à une demande de discrimination contre «l'étranger» qui peut dériver rapidement vers la détestation des Musulmans, des Juifs, des Noirs, avec toutes les formes de violences que l'on déplore actuellement.... La banalisation de ces idées toxiques et l'accoutumance d'une certaine partie de l'opinion publique doit nous alerter.

Le silence, atterré ou complice, devant ces dérives politiques et morales couvre une vision étriquée et frileuse du monde où disparaît l'idée même d'égalité à l'intérieur de notre commune humanité. L'exhortation biblique «qu'as-tu fais de ton frère?» ne touche pas ceux qui ne voient plus dans l'étranger discriminé, un égal, un frère.

On attendrait des dirigeants politiques, en charge de la cohésion sociale, qu'ils prennent la mesure de ces dangers et entendent les alertes. Or, le message qui est transmis par la conduite des politiques migratoires rime plus avec contrôle, stigmatisation, soupçon et répression qu'avec accueil et accompagnement. Ce qui ne fait que conforter les combats idéologiques de ceux qui prônent le repli et la division, qui agitent les peurs et voient l'immigration avant tout comme un «problème» menaçant.

Au final, c'est le «Vivre Ensemble» qui se trouve menacé par la banalisation d'un discours xénophobe qui instrumentalise les «étrangers» comme étant la cause des problèmes du mal vivre des catégories les plus fragilisées de la société.

Or, le traitement accordé aux étrangers est révélateur de l'état démocratique de la société. S'ils sont les premiers à être soupçonnés, stigmatisés, exclus, ils ne sont pas les seuls: chômeurs, jeunes, vieux, malades, désignés comme «assistés», fraudeurs, profiteurs, etc. sont aussi de plus en plus rejetés par notre société inhospitalière aux plus pauvres!

Mais il n'y a pas de fatalité. Comme dans toute crise de société, des promesses nouvelles émergent de la société. Elles sont portées par toutes celles et ceux qui ne veulent pas de ce triste projet de détestation et de repli.

Qui disent «Non» à toutes ces régressions éthiques. Qui refusent la paralysie de la pensée et la résignation. *«C'est dans le vide de la pensée que s'inscrit le mal»* nous prévient Hannah Arendt!

Qui s'impliquent concrètement sur le terrain pour créer des liens d'humanité, pour faire reculer les injustices, pour redonner le goût du bien vivre ensemble, pour interpeler les responsables: *«Le malheur des hommes ne doit jamais être un reste muet de la politique. Il fonde un droit absolu à se lever et à s'adresser à ceux qui détiennent le pouvoir»* écrivait Michel Foucault

Il existe déjà de nombreux exemples dans notre pays qui témoignent que des formes «d'hospitalité de résistance» sont à l'œuvre (RESF, «sanctuaires», et beaucoup d'autres ac-

tions anonymes dans les quartiers, dans des paroisses etc.). Comment multiplier des témoignages contagieux?

La Cimade se situe résolument dans ce camp. Elle revendique son rôle de «sentinelle» vigilante et exigeante sur les lieux de fracture: là où le souci de «l'autre» dans toute la complexité et la réalité de son humanité n'est pas pris en compte, là où le droit n'est pas accessible à tous, là où l'égalité des droits fondamentaux n'est pas respectée, là où l'humiliation et l'injustice s'ajoutent à l'exclusion.

Une sentinelle qui porte aussi son regard plus loin pour désigner un horizon d'égalité, de fraternité et d'hospitalité.

3. L'Hospitalité comme horizon et comme boussole

Le choix du terme hospitalité n'est pas neutre

C'est un beau terme que celui d'hospitalité: on peut l'offrir et la recevoir.

L'offrir à l'Autre qui se présente à ma porte, la recevoir quand c'est moi qui suis accueillie par lui, chez lui. En français le terme «hôte» est réversible.

N'avons-nous pas tous fait l'expérience de la joie de nous comporter en hôtes accueillants et du bonheur d'être des hôtes bien accueillis?

C'est une notion plus profonde que l'accueil ou l'altruisme car elle implique une relation de réciprocité, et ouvre la voie pour d'autres façons de penser, et d'organiser, les relations avec «l'autre»

C'est ***un thème récurrent dans toute l'histoire de l'humanité***, qui apparaît tantôt comme une vertu individuelle, tantôt comme une obligation prescrite par la loi sacrée ou profane.

- Pour Aristote, l'hospitalité est une vertu liée à la sagesse, elle est associée à l'amitié, à la générosité.
- Chez Platon, c'est une obligation «sacrée» qui s'impose aux citoyens.
- Dans la tradition hébraïque, l'hospitalité se réfère à un devoir de réciprocité et de mémoire (n'oubliez pas que vous avez été étrangers).
- Dans la tradition chrétienne, l'hospitalité recouvre les dimensions de rencontre et d'amour du «prochain», c'est-à-dire à la fois de celui qui s'approche et de celui dont on se rend proche. Une priorité est donnée aux plus pauvres.
- Dans la tradition musulmane, elle est un précepte de foi qui fonctionne sur une relation interpersonnelle d'égalité.
- La pratique de l'hospitalité est une tradition ancestrale et sacrée dans les cultures africaines, etc.

Pour des philosophes comme Emmanuel Kant ou Jacques Derrida, l'hospitalité est conçue comme un rapport non destructeur à l'autre et elle doit s'imposer comme une loi inconditionnelle.

Selon Kant *«Il ne s'agit pas de philanthropie, mais de droit (.) le droit pour l'étranger, à son arrivée sur le territoire d'un autre, de ne pas être traité en ennemi»*.

Et, rajoute Derrida *«Cette loi inconditionnelle de l'hospitalité universelle définit un sens- un horizon- vers lequel doivent tendre toutes les lois d'hospitalité conditionnelles et conditionnées par des droits et des devoirs»* et il affirme *«il n'y a pas de culture ni de lien social sans un principe d'hospitalité»*. C'est donc au nom de ce principe qu'il faut prendre les meilleures dispositions possibles, qu'il faut inventer les lois les plus justes, les dispositions les plus efficaces et les moins mauvaises.

Philosophes et théologiens s'accordent sur le fait que l'hospitalité reste «une épreuve de l'autre» qui comporte des risques, qu'il faut évaluer, mais sans fermer la porte à l'incalculable de la rencontre. Souvenons de l'exhortation de Paul dans l'épître aux Hébreux (Heb 13 ; 1-2)

«Que l'amour fraternel demeure. N'oubliez pas l'hospitalité, car, grâce à elle, certains sans le savoir ont accueilli des anges»

L'hospitalité serait donc non seulement une manifestation d'amour fraternel des «autres» mais aussi une chance de possibles rencontres formidables, sans qu'on le sache d'avance, sans calcul préalable des coûts/avantages.

Pour retrouver le sens de l'hospitalité aujourd'hui, il faut des changements qui concernent à la fois nos attitudes personnelles ou collectives, et les politiques publiques, dans nos pays européens. Pour que l'Autre, étranger à nos habitudes, à notre histoire, à notre langue parfois, ne soit plus considéré comme un «débarquant» gênant ou menaçant, assigné au mieux aux marges de la société, mais comme un être humain «à l'égal de nous-mêmes», au parcours intelligible, pour peu qu'on lui ouvre son intelligence et son cœur.

Pas facile à vivre et à réaliser!

A la différence d'Abraham qui se précipite pour accueillir ses visiteurs étrangers, à la différence du bon Samaritain qui fait l'effort de s'approcher de son prochain blessé et de le prendre en charge, nos contemporains- nous-mêmes peut-être?- ne commençons nous pas par nous méfier des «étrangers», par peur ou par méconnaissance?

Il nous faut chercher et permettre la véritable rencontre avec des êtres humains réels, qui sont d'abord «comme nous-mêmes». De ces rencontres réciproques peuvent surgir, j'en suis témoin comme tous les équipiers de la Cimade, des richesses insoupçonnées!

Vous connaissez le slogan de la Cimade «Il n'y a pas d'étrangers sur cette terre». Une parole du Talmud le complète de façon admirable: «Il n'y a pas d'étrangers, il y a seulement des personnes qui ne se sont pas rencontrées».

Inventer une politique d'hospitalité est un chantier considérable qui commence par la dénonciation et la déconstruction de tout ce qui est une injure à la notion d'hospitalité.

Fondamentalement c'est la lutte commune contre les inégalités dans chaque pays qui fondera les solidarités internationales dans l'avenir, pour la création d'un «monde hospitalier», c'est-à-dire qui accueille l'humanité.

Pour avancer dans ce sens, *la Cimade a formulé des propositions concrètes* qui partent de la réaffirmation de valeurs et des principes du droit international des droits de l'homme, et s'articulent autour de cinq piliers:

- pour un droit à la mobilité pour tous
- pour un devoir de protection des demandeurs d'asile
- pour un principe et des pratiques d'hospitalité
- contre la politique d'enfermement et d'éloignement forcé
- pour construire un vivre ensemble entre citoyens.

Les 40 propositions de modification de la loi sur les étrangers mises en débat en 2011, sont aujourd'hui réadaptées aux nouvelles propositions de lois, sur l'asile et sur l'immigration, que le gouvernement vient d'adopter en Juillet 2014. Notre combat pour des changements en profondeur continue en s'appuyant sur les mêmes principes et une campagne de plaidoyer et de mobilisation commence dans le contexte de la discussion de ces projets de lois au Parlement.

Inventer une politique d'hospitalité n'est pas une affaire de bons sentiments, mais c'est un ensemble de politiques publiques qui créent du commun à travers des institutions efficaces dans le domaine de l'éducation, de la santé, du logement, de l'aménagement du territoire, etc. Cela ne concerne pas exclusivement les populations dites «étrangères» (en raison de leurs papiers ou de leurs origines «visiblement différentes!»), mais l'ensemble des questions sociales communes à tous ceux qui résident et vivent sur le territoire.

Il n'empêche que la première urgence s'adresse bien aux politiques d'immigration car – comme toujours dans l'histoire – ce sont les étrangers qui sont les premiers à être stigmatisés comme boucs émissaires d'un mal être qui a bien d'autres causes.

Dans le contexte français actuel, où le fait migratoire est en passe de devenir «anxiogène», promouvoir le thème de l'hospitalité est un véritable défi qui ne pourra être relevé sans un renforcement d'un état d'esprit citoyen. Pour en finir avec la «société de l'éloignement», où les gens ne se connaissent plus, cohabitent sans se rencontrer, sans se connaître, sans se reconnaître, étrangers les uns aux autres.

4. Ecouter, déconstruire les préjugés, combattre les discours toxiques, convaincre

Au-delà de l'indignation devant ceux qui attisent les peurs et la méfiance vis-à-vis des étrangers, nous sommes convaincus qu'une tâche prioritaire est d'entendre les inquiétudes et les questions qui se posent autour de nous, et de déconstruire les préjugés.

Avec des faits, des chiffres, des témoignages.

Le recours à la stigmatisation de groupes sociaux spécifiques est une tentation facile, que certaines forces politiques savent exploiter à fond en répétant en boucle des fausses évidences ou carrément des mensonges. L'exemple type c'est la question, en apparence de bons sens, qui induit de très mauvaises réponses: «La France peut-elle accueillir toute la misère du monde?». Question absurde si l'on prend la peine de regarder la réalité des mouvements migratoires dans le monde.

D'abord, «la misère du monde» est sédentaire: l'écrasante majorité des plus pauvres ne bougent pas faute de moyens. Ceux qui sont forcés de se réfugier hors de leur pays pour fuir des persécutions ou des zones de conflits, sont accueillis dans leur immense majorité dans les pays limitrophes. Alors qu'il y avait en 2013 plus de 35 millions de réfugiés dans le monde, les 28 pays de l'Union Européenne n'ont enregistré que 398.200 demandes d'asile nouvelles.

Quant à ceux qui migrent pour d'autres causes que la demande d'asile, ils ne représentent que 3,3% de la population mondiale- soit environ 220 millions de personnes- et ce taux est relativement stable depuis 40 ans. Seuls les 3/5 sont originaires du Sud et la moitié d'entre eux sont migrants vers un autre pays du Sud. Les causes de cette mobilité sont de plus en plus complexes et diverses et ne se résument pas aux seuls critères économiques. Les profils des migrants changent aussi : de plus en plus de femmes (la moitié des migrants dans le monde sont des migrantes), et de jeunes qualifiés qui ont des projets de migration plus diversifiés qu'auparavant.

Enfin, la France n'est pas, loin de là, le pays le plus « attractif » pour les migrants: en 2008, les étrangers représentaient 8,4% de la population totale, contre 13,7% aux Etats Unis ou 14,1% pour l'Espagne. Ce n'est pas non plus, le pays qui reçoit le plus de demandes d'asile en Europe: en 2013, elle en a enregistré 60 100, alors que l'Allemagne en a compté 109 600 (et l'écart sera encore plus important en 2014)

De plus la propagation de ces arguments conduit, non seulement à légitimer les politiques les plus répressives et fermées, mais aussi à délégitimer toute recherche et toute proposition alternative, taxée de «naïve» ou «d'irresponsable»!

La lutte contre les préjugés est une tâche de longue haleine qui nous concerne tous car il s'agit de contrecarrer des tendances lourdes d'une détérioration/démolition de principes fondamentaux de la cohésion sociale qui mettent en péril les fondements des principes de la République et les références aux valeurs universelles des droits humains.

Soutenir et accompagner les promesses nouvelles de l'hospitalité qui émergent dans ces temps de dangers est un défi qui nous concerne tous. Et tout particulièrement les «communautés de témoins» que sont les Eglises chrétiennes.

Plus que jamais, il est nécessaire et urgent que des hommes et des femmes, que des communautés de croyants, osent une autre parole d'espérance et de confiance et s'organisent, sans tout attendre des politiques, pour faire circuler des idées, pour partager des expériences qui marchent!

Avec la force des convictions que nous puisons dans les références spirituelles ou morales qui nous ont construits individuellement, et dans les principes éthiques de la justice, de la solidarité, de l'égalité, de l'hospitalité qui nous rassemblent.

Avec lucidité, intelligence et ténacité pour élaborer des analyses de la réalité complexe, en partenariat avec d'autres, affermir les argumentaires et les plaidoyers, construire des rapports de force capables de faire bouger les politiques

Avec aussi la passion de convaincre pour faire tomber les murs de l'ignorance ou de la bêtise en déconstruisant les idées fausses par la démonstration des faits, arguments contre arguments, vérités contre représentations, témoignages de vie contre fantasmes virtuels, pour sortir du cauchemar d'un «entre soi», replié sur lui-même sans autre horizon que la peur ou la haine de l'autre qui est la négation de notre vision de «l'humanité qui passe par l'autre!»

Solidarité et Hospitalité résonnent peut-être comme des gros mots aujourd'hui, mais ce sont les nôtres et nous devons les revendiquer!



Eine Politik der Gastfreundschaft entwickeln

Der Dienst der Cimade

Geneviève Jacques

Langjährige Mitarbeiterin und Generalsekretärin der Cimade, Mitarbeiterin des Ökumenischen Rats der Kirchen, derzeitige Präsidentin der CIMADE

Zunächst möchte ich Ihnen sagen, wie sehr wir uns in Cimade¹ darüber freuen, dass Sie als Thema Ihrer europäischen Versammlung ‚*Eine Politik der Gastfreundlichkeit in Europa entwickeln*‘ gewählt haben, um Ängste und Vorurteile abzubauen und an einem guten Zusammenleben mitzuwirken – und das auch als eine Herausforderung für Religionen sehen. In einer Zeit, wo durch unsere europäischen Länder ein böser Wind des Rückzugs auf die eigene Nationalität, des Misstrauens und des Argwohns gegenüber der Offenheit für andere und gegenüber der Welt weht, ist der Augenblick nicht nur günstig, sondern dringlich, um eine andere, verheißungsvolle Sicht zu fördern – gegen alle Gefahren, die unsere Zukunft bedrohen.

Bevor ich das Thema ‚*Gastfreundlichkeit*‘ entfalte, möchte ich berichten, welche Schritte uns in der CIMADE zu diesem Thema geführt haben, nämlich *Gastlichkeit* als Horizont und Ziel konkreter Aktionen umzusetzen und Vorschläge zu machen, um das Verständnis des *Anderen*/Fremden und der politischen Maßnahmen für Migrantinnen wesentlich zu verändern.

Die französische Präsidentschaftswahl 2011-12 war der Hintergrund, die Kampagne ‚*Eine Politik des Gastrechts entwickeln: 40 Vorschläge der CIMADE*‘ zu starten. Wir wussten, dass die Frage der Einwanderung eine sensible Frage ist und wir wollten verhindern, dass sie von der rechtsextremen fremdenfeindlichen Bewegung als Druckmittel benutzt wird, Wähler zu fangen, und neue, mutige Vorschläge zu blockieren. Wir wollten einen anderen Beitrag zur politischen Debatte um die schwierigen Fragen der Aufnahme von Fremden und zu den politischen Migrationsmaßnahmen leisten.

¹ Die Cimade (Comité inter-mouvements d'aide aux évacués) ist ein eingetragener Verein, der 1939 zu Beginn des 2. Weltkrieges von christlichen Jugendbewegungen gegründet wurde, um den Menschen aus einem Teil Elsass/Lothringen, die von der damaligen Regierung in den Südwesten Frankreichs versetzt wurden, zu Hilfe zu kommen. Kurz danach haben auch ihre hauptsächlich ehrenamtlichen Mitarbeiter den Flüchtlingen (Spanier, Juden), die in Lager eingesperrt wurden, geholfen und auch mit dem Widerstand zusammen gearbeitet. Seither engagiert sich die Cimade auf der Seite von Flüchtlingen und Migranten, besonders in dem Gebiet der rechtlichen und juristischen Beratung. Der Hauptsitz ist in Paris, es gibt Vertretungen in allen Großstädten Frankreichs. Mehr unter: www.lacimade.org.

Drei Jahre später stellen wir fest, dass der Kampf nicht gewonnen ist: die ‚Ungastlichkeit‘ beherrscht unsere Bevölkerung. Mehr denn je haben wir Grund, den Kampf fortzusetzen. Unsere Gründe:

- die Lehren und Erfahrungen aus unserer Praxis (mehr als 100.000 Personen sind 2013 in unseren verschiedenen Büros und Servicestellen empfangen und begleitet worden);
- die Analyse der Hintergründe und der aktuellen Tatsachen auf nationaler und internationaler Ebene;
- die Bekräftigung unserer Werte, die in einer Ethik und in einer Überzeugung (Anderere aufnehmen, Solidarität mit Ausgeschlossenen und Schwachen) und zugleich in einer Ethik der Verantwortlichkeit (Engagement in der Welt mit Zeugnis und Angebot) gründet.

Diese Haltung steht in einer Spannung zwischen Utopie (das, was erwünscht ist) und Realität (das, was möglich ist), ohne das Eine für das Andere aufzugeben. Wir sind uns bewusst, dass dies Zeit braucht.

Wir wirken in der Zivilgesellschaft und sind uns unserer Parteilichkeit bewusst: ‚die großen weltgeschichtlichen Ereignisse von unten her sehen, aus der Perspektive der Ausgeschlossenen, der Verdächtigten, der Misshandelten, der Machtlosen, der Unterdrückten, der Verhöhnnten‘ wie es D. Bonhoeffer 1942 im Gefängnis schrieb.

1. Alles beginnt mit der Empörung über die ‚Ungastlichkeit‘

Unsere Sicht der Wirklichkeit beginnt also *unten*, aus der Perspektive der Männer und Frauen, die uns täglich begegnen: „Ausländer“ mit oder ohne gültige Papiere, mit oder ohne Arbeit oder Wohnung, mutig oder deprimiert im Blick auf die Zukunft, aber immer sind es Menschen mit Namen und mit einer eigenen Geschichte, gleich wie wir.

Aus dieser Perspektive erkennen wir die Unmenschlichkeit der Politik, die sortiert, auswählt, ungleiche und unsichere Rechtsstände für Personen verordnet und die die wirklichen Geschichten der Menschen missachtet, die hinter den Verwaltungsakten stehen. Aus dieser Perspektive erkennen wir die oft schweigend erlittenen Demütigungen durch Kontrollen ‚nach Aussehen‘, durch permanente Verdächtigungen, durch Leben zerstörende Einkerkierungen, durch Diskriminierung bei der Wohnungs- und Arbeitssuche, durch faktische Lebensbegrenzung in den ‚vorgezeichneten‘ Wohnvierteln usw. Auf Grund der erlebten Wirklichkeit derer, die man die ‚Unerwünschten‘ nennt, sehen wir, dass in den meisten Fällen die Ungastlichkeit die Regel ist! Daher unsere Empörung angesichts der Schäden, verursacht durch all die öffentlichen Reden, durch Haltungen, Praktiken und politischen Maßnahmen, die in Europa und Frankreich eine immer ungastlichere Gesellschaft gebären und nähren.

Ein erstes Beispiel bezieht sich auf die wiederholten Dramen, die vor unseren Türen zehntausende Personen betreffen, die auf spontane Weise versuchen, auf unserem Kontinent anzukommen, weil es keine andere, rechtmäßig organisierte Art gibt, sie aufzunehmen. Die Zahl der Toten, 3.000 im Mittelmeer Ertrunkene von Januar bis Oktober 2014, erreicht das Niveau von Kriegen. Dazu kommen die unerkannten Dramen und Leiden der in der Wüste Verdurstenden oder in Lastwagen erstickenden Migranten die skrupellosen Schleppern ausgeliefert sind und unterwegs viele Gewalttaten erleiden. Die tragische Lage zehntausender Männer und Frauen muss erwähnt werden, die nicht anders können, als auf der Suche nach einem Ort, wo sich ihre Sehnsucht und ihr einfaches Grundrecht auf Leben erfüllt, durch Europa zu irren.

Wir wissen, dass diese tragischen Situationen nicht einem schicksalhaften Verhängnis zuzuschreiben sind. Die Ursachen der Bevölkerungsbewegungen sind vielseitig und verwickelt. Die Tragödien sind eine direkte Folge einer ängstlichen, kurzsichtigen und schließlich mörderischen Politik, die die Grenzen verschließt, militarisiert und Europa einbunkert. Besessen von seiner eigenen Sicherheit, angesichts eingebildeter Gefahren einer Invasion, investiert Europa Millionen Euros in immer spitzfindigere Schließ- und Abwehrsysteme seiner Agentur FRONTEX. Die Folge ist: Um nicht von den Radars erfasst zu werden und um die immer zahlreicher werdenden Mauern zu umgehen, werden die Migrationsrouten immer gefährlicher.

Das Bedürfnis nach Mobilität ist faktisch unwiderstehlich. In der Hoffnung, ein würdiges Leben zu finden, werden Männer und Frauen immer bereit sein, alle Risiken einzugehen, um Kriegen und Gewalttaten vor unseren Türen (Syrien, Irak, Sudan, Libyen usw.) oder unerträglichen Lebensbedingungen zu entfliehen. Das bedeutet Mut und Willen einzusetzen, was nicht hoch genug eingeschätzt werden kann. Mobilität ist für die Menschen eine soziale Tatsache, normal, gewöhnlich, notwendig und nicht reduzierbar.

Unser Europa war schon immer ein Kontinent von Menschen in Bewegung. Die verschiedenen Migrationswellen, die seine Geschichte prägen, waren für ihn ein großer Gewinn. Im Zusammenhang mit den großen Änderungen unserer globalisierten Welt, unter dem Druck der Kriege und Konflikte vor unseren Türen und auch weil unsere europäische Bevölkerung altert und neues Blut brauchen wird, wird diese Geschichte heute in beschleunigtem Rhythmus weitergeschrieben. Es ist höchste Zeit, dass unsere europäischen politisch Verantwortlichen sich dieser Lage bewusst werden und umdenken (*qu'ils changent de logiciel*), was die Migrationspolitik betrifft.

Man sagt: „Das Schiff ist voll!“ Aber erinnern wir uns: 1989 gab es in Frankreich die gleiche Anzahl an Asylanträgen wie 2014. Und am Ende der 70er Jahre konnte unser Land zehntausende Lateinamerikanische Flüchtlinge und mehr als 100.000 Boatpeople aus Vietnam aufnehmen!

Man muss an der Gleichgültigkeit und am Mangel koordinierter Solidarität unserer europäischen Länder gegenüber dem Schicksal einiger zehntausend Flüchtlingen aus Syrien, Irak, Eritrea und anderen Ländern, die auf unserem Kontinent Zuflucht suchen, Anstoß nehmen. Die Länder südlich des Mittelmeeres wie der Libanon, die Türkei und Jordanien nehmen Millionen auf. Man kann Papst Franziskus nur recht geben, der *„die Globalisierung der Gleichgültigkeit“* geißelt.

Woran liegt es, dass unsere Demokratien nicht nur unfähig sind, die Größe des Schiffs dem Ausmaß der menschlichen Dramen vor unserer Tür anzupassen, sondern dass sie zusätzlich darüber grübeln, wie man die Luken schließen kann, um zu verhindern, dass die Opfer an Bord kommen?

Es ist nicht einfach zu antworten. Im Kontext einer weltweiten Krise, wo weite Bereiche unserer Gesellschaften vor der Zukunft und vor der Ankunft der „Anderen“ Angst haben und sie schwächt, müssen zahlreiche Faktoren in Betracht gezogen werden. Aber es ist ganz sicher anzuerkennen, dass in Europa und in Frankreich die politischen Maßnahmen zur Migration diesen Ängsten Vorschub leisten, anstatt sie zu besänftigen.

In der CIMADE sind wir an einem Ort, wo es uns möglich ist, die humanitären, sozialen und politischen Schäden zu sehen, die dadurch verursacht werden, weil Wille und Mut fehlen, Lösungen vorzuschlagen, die dem Ausmaß der Herausforderungen entsprechen.

- Bisher regelt in Frankreich eine Vielzahl von Vorgehensweisen und Praktiken eine Politik der Ungastlichkeit, deren Ziel es ist, Migranten vom Kommen (Visa) und vom Bleiben (allgemeine Widerruf des Rechtes auf Aufenthalt) abzuhalten. Deren Folgen sind: Demütigung durch ständige Verdächtigungen; Zunahme von Personen in regelwidrigen Situationen; Abschiebungen, die bereits in Frankreich aufgebaute Leben zerstören.
- Für die Asylbewerber ist es eine Krise: 80% der Anträge werden abgelehnt (in den 70er Jahren wurden 80% angenommen). Zudem funktioniert das System des Aufnahmeverfahrens nicht mehr: Zehntausende Bewerber warten in unwürdigen Wohnverhältnissen über Jahre auf Antwort.
- Die Praktiken der Inhaftierung und der Ausweisung von Fremden wegen ungültigen Papieren häufen sich, ohne die Traumata der Schwächsten (Kinder, Kranke usw.) zu berücksichtigen. Im Sommer 2014 gab es in Frankreich ein trauriges Beispiel.
- Und man könnte die Liste der einschränkenden, unterdrückenden, demütigenden auf Verdächtigungen und Drohungen beruhenden administrativen Praktiken verlängern. Sie schwächen die Menschen und schaffen Unglück. Und auf katastrophale Weise verletzen sie das soziale Geflecht insgesamt.



2. Das heutige Umfeld: Gefahren und Verheißungen

Nationalistische Strömungen, die durch die wirtschaftliche und moralische Krise aufgeheizt werden, verursachen reelle Bedrohungen in unsern europäischen Ländern. Es ist nicht mehr möglich, die regressive, todbringende Gefahr für die Grundlagen unserer Demokratie zu unterschätzen, die sich durch diese Ideologie verbreitet. Der Beweis dafür ist in zahlreichen europäischen Ländern, von Schweden bis Griechenland, über Frankreich und Deutschland, der wachsende Erfolg fremdenfeindlicher oder gar rassistischer Haltungen. Die von bestimmten nationalistischen Parteien und ihren Unterstützern verlangte, *nationale Vorliebe* (préférence nationale) ist gleichbedeutend mit der Forderung, sich von *den Fremden* abzugrenzen. Das führt schnell zur Abscheu gegen Moslems, Juden und Schwarzen mit allen Formen von Gewalttaten, die wir heute beklagen. Die Banalisierung dieser giftigen Ideen und die Gewöhnung eines gewissen Teils der öffentlichen Meinung sollten uns alarmieren. Auf dem Hintergrund dieser politischen und moralischen Aktivitäten bedeutet das Schweigen, ob hilflos oder unterstützend, nichts anderes als Zustimmung zu einer verängstigten, engen Welt, wo sogar der Gedanke der Gleichheit innerhalb der gemeinsamen Menschheit verschwindet. Die biblische Mahnung *was hast du für deinen Bruder getan?* wird nicht mehr von denen gehört, die im verworfenen Fremden nicht mehr den Gleichen, den Bruder erkennen.

Man würde von unsern politischen Führern, die mit dem Zusammenhalt der Gesellschaft beauftragt sind, erwarten, dass sie das Ausmaß der Gefahren erkennen und die Warnungen hören. Aber die Botschaft, die von der aktiven Migrationspolitik ausgeht, reimt sich eher auf Kontrolle, Stigmatisierung, Verdächtigung, Unterdrückung als auf Aufnahme und Begleitung. Das stärkt die ideologischen Kämpfe derer, die den Rückzug auf sich selbst und die Trennung predigen, weil sie verängstigt sind und in der Einwanderung vor allem eine Bedrohung sehen.

Schließlich wird das *vivre ensemble*, das gemeinsame Leben, durch die Banalisierung des fremdenfeindlichen Diskurses bedroht, der die „Fremden“ als Grund allen Übels in unserer Gesellschaft instrumentalisiert. Denn die Art, wie Fremde behandelt werden, offenbart den demokratischen Stand der Gesellschaft. Wenn sie die ersten sind, die verdächtigt, stigmatisiert und ausgestoßen werden, so sind sie doch nicht die einzigen: Arbeitslose, Jugendliche, Alte, Kranke werden als Menschen, die Unterstützung brauchen, als Betrüger und vieles andere immer mehr stigmatisiert und an den Rand gedrängt. Es ist für die Ärmsten eine ungastliche Gesellschaft.

Aber es ist kein Verhängnis. Wie immer, wenn es in der Gesellschaft kriselt, tauchen aus dieser Gesellschaft neue Verheißungen auf. Sie werden getragen von all denen, die das traurige Vorhaben der Verachtung und der Abgrenzung nicht wollen. Sie sagen „Nein“ zu den Rückschritten der Ethik. Sie lehnen die Lähmung des Denkens und die Resignation ab. *In die Leere des Denkens fügt sich das Böse ein* warnt uns Hannah Arendt. Konkret in die Bereiche bringen sie sich ein, um Beziehungen zu schaffen, um Ungerechtigkeiten zurück

zu drängen, um wiederum Lust zu gutem Zusammenleben zu machen und um die Verantwortlichen herauszufordern: *„Das Unglück der Menschen darf nie ein stummer Rest der Politik sein. Es begründet ein absolutes Muss, sich zu erheben und sich an die zu wenden, die die Macht haben“* schrieb Michel Foucault. In unserem Land gibt es schon viele Beispiele, die bezeugen, dass Formen der *'Gastlichkeit des Widerstandes'* am Werke sind (R.E.S.F. = Réseau Education Sans Frontières / Netz für eine Schulbildung ohne Grenzen, Kirchenasyl und viele andere Aktionen in den Wohnvierteln und in Kirchengemeinden). Wie können „ansteckende“ Zeugnisse vermehrt werden?

Die CIMADE steht bewusst in diesem Lager. Sie beansprucht ihre Funktion als wachsamer und herausfordernder „Wächterin“ an den Bruchstellen: da wo die Sorge um den „Anderen“ in all ihren Verwicklungen und die Wirklichkeit von Humanität nicht in beachtet werden, wo das Recht nicht für alle erreichbar ist, da wo die Gleichheit der Grundrechte nicht respektiert wird, da wo zum Ausschluss noch Demütigung und Ungerechtigkeit kommen. Sie ist eine Wächterin, deren Blick weit reicht, um auf Gleichheit, Brüderlichkeit und Gastlichkeit hinzuweisen.

3. Gastlichkeit (*hospitalité*) als Horizont und Kompass

Die Wahl des Begriffs ‚Gastlichkeit‘ ist nicht neutral

Gastfreundschaft ist ein schönes Wort: man kann sie gewähren, schenken und empfangen. Man kann sie dem, der an meine Tür kommt, schenken. Man kann sie von anderen annehmen, wenn ich bei ihm aufgenommen werde. In der französischen Sprache hat das Wort *‚hôte‘* diese doppelte Bedeutung. Kennen wir nicht alle die Freude zu bekommen und das Glück, aufgenommen zu werden? Das Wort *‚hôte‘* ist tiefer als *‚accueil‘* (‚Aufnahme‘) und als *‚altruisme‘* (Altruismus), denn es meint eine Beziehung der Gegenseitigkeit und eröffnet den Weg, Beziehungen zum „Anderen“ anders zu denken und zu gestalten.

Gastlichkeit ist ein die ganze Menschheitsgeschichte begleitendes Thema als individuelle Tugend oder als durch religiöse oder profane Gesetze vorgeschriebene Pflicht.

- Für Aristoteles ist die Gastlichkeit eine mit der Weisheit verbundene Tugend, zusammen mit Freundschaft und Großmut.
- Bei Plato ist sie eine heilige Pflicht, die dem Bürger auferlegt ist.
- In der hebräischen Tradition bezieht sich Gastlichkeit auf eine gegenseitige Erinnerungspflicht (vergisst nicht, dass ihr Fremde gewesen seid!)
- In der christlichen Tradition deckt sich Gastlichkeit mit den Dimensionen der Gemeinschaft und der Liebe zum „Nächsten“ (dem man sich nähert, und der sich nähert). Die Armen haben dabei Priorität.
- In der Tradition des Islam ist Gastlichkeit eine Vorschrift, die auf einer zwischenpersönlichen Beziehung der Gleichheit beruht.

- Gastlichkeit ist eine uralte und heilige Tradition in den afrikanischen Kulturen usw....

*Philosophen wie E. Kant oder Jacques Derrida verstehen Gastlichkeit als eine gute Beziehung zum Anderen, die als unbedingtes Gesetz gelten soll. Nach Kant handelt es sich nicht um Menschenfreundlichkeit, sondern um das *Recht für den Fremden bei seiner Ankunft auf dem Gebiet eines Andern, nicht als Feind behandelt zu werden*. Und Derrida fügt hinzu: *'Dieses unbedingte Gesetz der universellen Gastlichkeit bestimmt einen Sinn – einen Horizont- auf den hin alle durch Rechte und Pflichten bedingte Gastrechtgesetze hinweisen sollen'*. Und er fügt hinzu: *'Es gibt keine Kultur und keine soziale Bindung ohne das Prinzip der Gastlichkeit.'* Im Namen dieses Prinzips müssen also die besten Vorkehrungen getroffen, die gerechtesten Gesetze ersonnen und die wirksamsten Anordnungen umgesetzt werden.*

Philosophen und Theologen stimmen darin überein, dass Gastlichkeit „eine Prüfung durch den Andern“ ist, deren Gefahren man abschätzen muss, ohne der unberechenbaren Begegnung die Tür zu verschließen. Erinnern wir uns an die Mahnung des Apostels Paulus im Brief an die Hebräer (Hebr. 13,1+2): *'Bleibt fest in der brüderlichen Liebe. Gastfrei zu sein vergesst nicht; denn dadurch haben einige ohne ihr Wissen Engel beherbergt.'* Gastlichkeit ist also nicht nur eine Bekundung brüderlicher Liebe, sondern eine Chance wunderbarer Begegnung, ohne dass man es im Voraus weiß, ohne Vorausberechnung der Kosten und des Gewinns.

Um heute den Sinn der Gastlichkeit wieder zu finden muss sich etwas ändern. Die Veränderungen betreffen sowohl die persönlichen als auch die kollektiven Haltungen - und auch die öffentlichen politischen Maßnahmen in den europäischen Ländern. Es ist nötig, dem unser Herz und unser Denken zu öffnen, der fremd ist für unsere Gewohnheiten, für unsere Geschichte und für unsere Sprache fremd ist, damit er nicht mehr als störender bedrohlicher Eindringling verstanden wird, und dann bestenfalls an die Ränder unserer Gesellschaft verwiesen wird. Es ist nötig, ihn als Mensch zu entdecken, uns gleich, mit einer Geschichte, die verstanden werden will.

Diese Einstellung ist nicht leicht zu leben und zu verwirklichen! Anders als Abraham, der sich beeilte, die fremden Besucher aufzunehmen (1. Mose 18), anders als der gute Samariter, der sich um den Verwundeten kümmerte und ihm zum Nächsten wurde (Lukas 10, 25 ff), sind unsere Zeitgenossen und wir selbst zunächst misstrauisch gegenüber Fremden. Aus Angst? Oder aus Unkenntnis?

Zunächst müssen wir wirkliche Begegnungen mit realen Menschen, die wie wir sind, suchen und ermöglichen. Aus diesen gegenseitigen Begegnungen können ungeahnte Schätze auftauchen, ich und alle Mitarbeiter der CIMADE können das bezeugen! Sie kennen den Slogan der Cimade: *“Es gibt keine Fremden auf Erden.”* Ein Wort aus dem Talmud

ergänzt ihn wunderbar: „Es gibt keine Fremden, es gibt nur Personen, die sich nicht getroffen haben.“

Eine Politik des Gastrechts schaffen ist ein beachtliches Unternehmen, das zunächst darin besteht, all das abzubauen, was eine Beleidigung für Gastlichkeit ist. Grundlegend ist der gemeinsame Kampf gegen Ungleichheit in jedem Land. Dieser Einsatz ist das Fundament für zukünftige Solidarität und für die Ermöglichung „einer gastfreundlichen Welt“, die die Menschheit annimmt.

Um damit voranzukommen, hat die CIMADE konkrete Vorschläge formuliert, die von einer Bestätigung der Werte und der Prinzipien des internationalen Rechts der Menschenrechte ausgehen und fünf Säulen bilden:

- das Recht auf Mobilität für alle;
- die Verpflichtung zum Schutz der Asylbewerber;
- das Prinzip und die Praxis der Gastlichkeit;
- gegen eine Politik der Einkerkung und der erzwungenen Abschiebung;
- der Aufbau eines gemeinsamen Lebens unter Bürgern.

2011 hat die Cimade 40 Vorschläge zur Abänderung des Ausländergesetzes eingebracht. Sie wurden in die neuen Maßnahmen zu Asyl und Migration eingearbeitet, die die Regierung im Juli 2014 beschlossen hat. Aber unser Kampf um grundlegende Veränderungen geht weiter. Sie haben die gleichen Grundlagen.

Eine Politik des Gastrechts zu entwickeln, ist keine Sache des guten Willens, sondern betrifft eine Kombination von staatlicher Politik gemeinsam mit Institutionen im Bereich der Erziehung, der Gesundheit, der Wohnung, der Gestaltung des Territoriums usw. Hier geht es nicht ausschließlich um die „Fremden“ (auf Grund ihrer Papiere, ihrer Herkunft, ihrer Hautfarbe), sondern für diese sozialen Fragen sind alle gemeinsam zuständig, die in einem bestimmten Bereich leben.

Die erste Dringlichkeit betrifft jedoch die Migrationspolitik, denn – wie immer in der Geschichte - sind es „die Fremden“, die zuerst stigmatisiert werden und als Sündenböcke für Unbehagen dienen, die ganz andere Ursachen haben. Im heutigen französischen Kontext, in dem Migration Ängste hervorruft, ist die Förderung des Themas „Gastlichkeit“ eine große Herausforderung, deren man nur durch die Bestätigung eines Geistes verantwortlicher Bürgerschaft gerecht wird. Es geht darum, mit einer „Gesellschaft der Distanzen“ Schluss zu machen, in der sich die Menschen nicht mehr kennen, in der sie beieinander wohnen, ohne sich zu treffen und ohne einander anzuerkennen, in der Einer dem Anderen fremd bleibt.

4. Anhören, Vorurteile abbauen, vergiftende Reden bekämpfen, überzeugen

Wir sind überzeugt, dass wir die vordringliche Aufgabe haben, Ängste abzubauen und auf Fragen zu hören, wenn wir Vorurteile abbauen wollen. Wir müssen über Empörung gegenüber denen, die Angst und Misstrauen säen, mit Fakten, Zahlen und klaren Stellungnahmen hinausgehen.

Die Zuflucht zur Stigmatisierung gewisser gesellschaftlicher Gruppen ist eine Versuchung, die gewisse politische Kräfte gründlich zu nützen wissen, indem sie falschen Augenschein oder geradezu Lügen verbreiten. Ein typisches Beispiel ist die scheinbar berechtigte Frage: "Kann denn Frankreich das gesamte Elend der Welt aufnehmen?" Die Frage ist absurd, wenn man sich die Mühe macht, die tatsächlichen Migrationsströme zu betrachten. Denn: "Das Elend der Welt" ist sesshaft. Die überwiegende Mehrheit der Armen bewegt sich nicht, weil sie dazu nicht die Mittel hat. Die gezwungen sind, aus ihrem Land zu fliehen, weil sie verfolgt werden oder weil dort Krieg ist, werden in der Mehrzahl von Nachbarländern aufgenommen. Als es 2013 weltweit 35 Millionen Flüchtlinge gab, wurden in den 28 Ländern der europäischen Union nur 398.200 Asylanträge gestellt. Und die Migranten, die aus anderen Gründen emigrieren, sind nur 3,3% der Weltbevölkerung, das heißt 220 Millionen Menschen, ein stabiler Prozentsatz seit 40 Jahren. Nur 3/5 stammen aus dem Süden und die Hälfte bewegt sich in Richtung südlicher Länder. Die Ursachen dieser Bewegung sind nicht nur wirtschaftlicher Art, sondern immer verwickelt und unterschiedlich. Auch ändert sich das Profil der Migranten: es sind immer mehr Frauen (die Hälfte der Migranten weltweit sind Frauen). Auch sind es immer mehr junge, qualifizierte Menschen, die aus verschiedenen Gründen von zu Hause weggehen. Frankreich ist weit davon entfernt, ein "attraktives" Land für Migranten zu sein. 2008 waren 8% der Bevölkerung "Fremde", während es in den USA 13,7% und in Spanien 14,1% waren. Frankreich ist auch nicht das Land Europas, in dem die meisten Asylanträge gestellt werden: 60.100 waren es im Jahr 2013, während es in Deutschland 109.600 waren.

Die Verbreitung falscher „Argumente“ führt nicht nur zur Rechtfertigung von harten repressiven und exklusiven politischen Maßnahmen, sondern auch dazu, andere alternative Versuche oder Vorschläge als gesetzwidrig oder „naiv“ oder „unverantwortlich“ zu erklären.

Wir alle sind gefordert die neuen, in unserer gefährvollen Zeit auftauchenden Verheißungen der Gastlichkeit zu unterstützen und zu begleiten. Und ganz besonders „die Gemeinde der Zeugen“, das heißt die Kirchen, sind dazu aufgerufen. Es ist nötig und dringlich, dass Männer, Frauen und Gemeinschaften von Glaubenden eine andere Botschaft der Hoffnung und des Vertrauens wagen und sich organisieren, ohne alles von politischen Entscheidungen zu erwarten, um Ideen zu verbreiten und um über erfolgreiche Versuche zu informieren.

Wir können das, weil wir die Kraft aus unseren Überzeugungen und in unseren spirituellen und moralischen Werten schöpfen, die uns geschaffen haben. In den sittlichen Prinzipien der Gerechtigkeit, der Solidarität, der Gleichheit und der Gastlichkeit sind wir vereint.

Mit anderen Partnern erarbeiten wir beständig an klaren und verständlichen Untersuchungen der verwickelten Wirklichkeit, setzen unsere Plädoyers auf feste Grundlagen und bauen auf ein Zusammenspiel von Kräften, um die Politik zu bewegen.

Und leidenschaftlich setzen wir uns ein, die Mauern der Unkenntnis oder Dummheit durch Abbau falscher Vorstellungen und durch den Beweis der Fakten zu Fall zu bringen - Argument gegen Argument, Wahrheit gegen falsche Vorstellungen, Lebenszeugnisse gegen Fantastereien. Wir setzen uns leidenschaftlich ein, um die Gesellschaft aus dem Alptraum des „nur für sich“ zu befreien, dessen Horizont nur die Angst vor dem Andern ist und den Hass kennt. Wir wollen aus Negation befreien hin zu einer Vision „*der Menschlichkeit durch den Andern*“.

Solidarität und Gastlichkeit sind Worte, die man heute vielleicht nicht gerne hört, aber es sind unsere Worte und wir müssen sie einfordern.

Übersetzung: Marc Wehrung



Apports du bouddhisme au vivre ensemble en France

Pascal Normandin

Professeur retraité depuis 2014, pratique le bouddhisme depuis 1997 à Strasbourg, où il est élève de Maître Olivier Wang-Genh. Actuellement moine laïc et responsable de l'accueil au Centre du bouddhisme Zen à Strasbourg.

Je voudrais d'abord remercier les organisateurs d'avoir invité à ce colloque un représentant du bouddhisme. Cette invitation est à elle seule une expression de tolérance et de savoir «vivre ensemble» qui convient bien au thème de cette réunion. Je souhaite aussi excuser le révérend Olivier Reigen Wang-Genh, qui regrette de ne pouvoir être parmi nous et qui me fait l'honneur de penser que je pourrais le remplacer devant vous.

Quand on réfléchit à la question du «vivre ensemble» en France, on est saisi par un sentiment contrasté. D'une part, la bonne santé du tissu associatif le montre vivace et entreprenant, de l'autre, on constate un éparpillement des sensibilités individuelles qui créent des ruptures dans le pays. La citoyenneté est en net recul. En effet, nos contemporains ont du mal à se reconnaître dans un récit national et dans les valeurs de la République alors que les aspirations de l'individu et des communautés restreintes recueillent une adhésion massive. Les religions traditionnelles connaissent aussi une crise qui se vérifie par la baisse de la fréquentation des lieux de culte. Là encore, le communautarisme est un risque.

On peut craindre une fragmentation de la population où pourraient prospérer aussi bien une mentalité d'assiégés qu'une fuite en avant vers la seule satisfaction des désirs individuels. Ces deux attitudes nous apparaissent comme des impasses. Elles contribuent au délitement du lien social.

De leur côté, les médias de masse donnent aux religions une visibilité très faible et les nouveaux médias, les réseaux sociaux en particulier, tissent des liens qui regroupent des sensibilités communes plutôt qu'ils ne favorisent l'ouverture à l'autre.

Le repli sur soi de l'individu et de la communauté nous apparaît comme la principale menace qui pèse sur le «vivre ensemble».

Les religions fournissent-elles des réponses à la mesure de la situation? Le bouddhisme, apparu récemment dans le paysage religieux français, a-t-il de nouvelles propositions à faire?

Du point de vue de la relation entre l'individu et son environnement, le bouddhisme apporte assurément un éclairage nouveau. La question de l'attachement et le rôle qu'il fait jouer au

moi sont au cœur de sa pratique. Nous allons voir également que les valeurs qu'il véhicule ont vocation à devenir des ferments de sociabilité dans notre pays.

GENERALITES

Au seuil de notre réflexion, il nous paraît nécessaire de formuler quelques idées simples, qui constitueront le filigrane de notre propos.

Disons tout d'abord que, pour qu'un groupe humain vive ensemble de façon harmonieuse, il faut que ses membres partagent un certain nombre de valeurs qui lui assurent un minimum de cohésion. Dans le cas de la société française, il s'agit des valeurs démocratiques exprimées dans la Déclaration des Droits de l'Homme et rappelées dans la constitution. Selon ces valeurs, chaque individu est libre de penser, de croire et d'agir, dans la mesure où il ne nuit pas à l'ordre public. Cela implique la reconnaissance d'une grande diversité de modes de vie et de croyances cohabitant dans un mutuel respect. Cela suppose aussi que chaque individu accepte d'être un élément d'un récit collectif auquel il participe activement dès lors qu'il lui permet de vivre sans entraves majeures. Il s'agit d'un contrat social auquel les deux parties, l'individu et la collectivité, ont intérêt à souscrire.

Rappelons également que l'une des spécificités de la France est le principe de laïcité, qui établit une séparation entre le politique et le religieux et autorise la pratique sur le sol national de cultes divers. Même si son histoire révèle qu'elle n'a pas toujours été exempte d'antichléricisme, disons qu'elle est devenue une expression de la tolérance dans une société où coexistent effectivement des cultes très différents. La laïcité fait aujourd'hui partie intégrante de l'idée de démocratie en France. Toutes les formes d'expressions religieuses sont admises, à condition qu'elles ne prétendent pas à l'hégémonie et ne se livrent pas au prosélytisme.

C'est dans ce cadre que le bouddhisme a fait son apparition dans les années soixante. L'intérêt pour le bouddhisme est plus ancien mais c'est dans cette période que sont apparus les premiers pratiquants. Grâce à des enseignants comme Taisen Deshimaru pour le bouddhisme zen, Kalou Rimpoché et Dagpo Rimpoché entre autres pour l'école tibétaine, les Français ont pu en découvrir les aspects concrets. Ces adeptes étaient d'abord fort peu nombreux et se situaient aux marges de la population, soit des personnes plutôt aisées et cultivées, soit des jeunes gens en quête de nouvelles formes de spiritualités. Le phénomène a rapidement pris de l'ampleur et le bouddhisme occupe aujourd'hui une place non négligeable dans le paysage religieux français, puisqu'on dénombre environ cinq millions de « sympathisants », et qu'on estime que 800 000 personnes sont des pratiquants réguliers. Précisons que les 2/3 de ses pratiquants sont membres de la communauté asiatique. La question de la compatibilité du bouddhisme avec les lois de la République ne s'est jamais posée puisque, comme nous le verrons plus loin, ses valeurs sont des ferments de concorde sociale.

Examinons maintenant si la France traverse une crise du « vivre ensemble », c'est-à-dire si le contrat social évoqué plus haut est menacé, et si le bouddhisme peut contribuer à améliorer la situation.

L' HYPER INDIVIDUALISME

L'évolution la plus remarquable depuis l'avènement du sujet dans la cité est l'accentuation de l'individualisme. Alors qu'il représentait une avancée politique majeure à la fin du XVII^e siècle, le rôle de l'individu est aujourd'hui problématique.

De plus en plus d'observateurs utilisent le terme d'hyper individualisme pour désigner la tendance lourde à l'œuvre dans nos sociétés, relativement au comportement de nos contemporains. L'hyper individualisme serait une perversion de l'individuation qui avait émergée au cours du Siècle des Lumières, donnant naissance aux idées qui devaient aboutir à la Déclaration des Droits de l'Homme. L'individu faisait son entrée dans L'Histoire, sous le nom de citoyen. Cela ne signifiait pas pour autant que le but de sa vie serait de satisfaire ses moindres désirs et que ses préoccupations relèveraient désormais d'un narcissisme pathologique. L'honnête homme du XVIII^e siècle entretenait un rapport de réciprocité avec la société, qui le portait à contribuer dans la mesure de ses moyens au progrès de celle-ci. Cette réciprocité fonde la citoyenneté.

L'hyper individualisme est d'une tout autre nature. Il pose l'individu comme fin ultime de l'organisation sociale. Il justifie toutes sortes de comportements pour peu qu'ils procurent un plaisir. Il naît de l'illusion que la société est organisée pour la satisfaction des désirs individuels. Une très large partie du discours publicitaire entretient cette illusion en mettant en scène des produits presque indéfiniment adaptables au consommateur. C'est ainsi que l'industrie automobile présente des modèles tous différents les uns des autres grâce à une multiplicité d'options. Le mot « customiser » a fait son apparition pour désigner la personnalisation de toutes sortes d'objets. On peut même customiser la sonnerie de son téléphone portable. Les assurances affirment qu'elles vous connaissent bien, les clients sont amoureux de leur banque etc.

Le discours publicitaire est souvent un reflet fidèle de nos comportements. Si les desiderata du moi sont ainsi mises en scène, c'est que les consommateurs le veulent, consciemment ou non. Le moi est représenté comme une sorte de souverain dont il faudrait satisfaire les besoins, les envies, les caprices. La société marchande se charge d'exciter et de renouveler constamment son désir.

D'une façon générale, l'individu est requis d'être lui-même, de découvrir son vrai moi et de le laisser s'épanouir. Toutes les décisions sont prises par ce monarque qui connaît bien son royaume et qui en dispose comme bon lui semble. «Soyez vous-mêmes» est l'injonction qui résonne dans toute la société. Les réseaux sociaux sont l'outil idéal d'une exhibition du moi

quasi illimitée ; on y poste des «selfies», ces autoportraits numériques qui sont un peu les cartes de visite du monde nouveau.

A la fin du XXème siècle, le sociologue Alain Ehrenberg intitulait déjà un de ses livres: «La fatigue d'être soi». Il est question d'un épuisement ressenti à force de se chercher soi-même, d'être en permanence renvoyé à soi-même. Vos réussites vous sont entièrement imputables, mais vos échecs aussi. Si vous ne parvenez pas à vivre selon vos désirs, à réaliser vos rêves, vous en êtes responsables. Tout était pourtant à votre disposition, mais vous n'avez pas su saisir l'occasion, vous n'êtes pas dans le bon mouvement.

Ce qu'on trouve en effet au bout de cette course frénétique vers la satisfaction, c'est la fatigue, la déception et, de façon plus ou moins larvée, la dépression. La consommation élevée d'anxiolytiques et d'antidépresseurs est là pour attester le caractère sociétal de ce phénomène. Ceux de nos contemporains qui connaissent la dépression souffrent d'un épuisement du moi, toujours déçu dans ses attentes et finalement impossible à saisir.

Il est inutile de s'étendre sur les effets désastreux de ce phénomène sur le «vivre ensemble». On conviendra aisément que la dépression n'est pas un moteur de sociabilité. On conviendra aussi que l'hyper individualisme, même sous sa forme exubérante et toute-puissante, ne saurait être considérée comme un ferment de lien social puisqu'il centre sur la satisfaction du moi la fin ultime de la vie en société et qu'il n'envisage autrui que dans sa capacité à lui permettre de réaliser ses désirs. Dans ces conditions, toute idée de citoyenneté ne peut être perçue que comme une contrainte ou une limitation. On constate en effet que les institutions, les partis, les syndicats intéressent de moins en moins et que le nombre de votants diminue à chaque scrutin.

Mais quel est donc ce moi profond, ce vrai moi, source de tous les désirs ? Quelle est sa nature, sa spécificité ? La pratique du bouddhisme peut-elle apporter un élément de réponse ?

Le bouddhisme affirme le caractère illusoire du moi. Le moi est une construction, une fiction. Au même titre que les autres phénomènes, il apparaît au gré des productions conditionnées. Pour le bouddhisme, aucun phénomène n'est doté d'une substance propre, permanente et indépendante des autres phénomènes. Cette vue à la fois très simple et très radicale est exprimée dans une formule célèbre d'un des sutras du Grand Véhicule : «Quand ceci est, cela est. Ceci apparaissant, cela apparaît. Quand ceci n'est pas, cela n'est pas. Ceci cessant, cela cesse.»

Ces quatre propositions signifient que tout phénomène est un maillon d'une chaîne sans laquelle il n'existerait pas. Rien ne préexiste, rien n'existe en dehors. La perception d'un «je», d'un moi, n'a de réalité que dans le contexte où la perception se produit. Cette perception est conditionnée par les phénomènes et est elle-même un phénomène conditionnant. Toute idée d'existence propre du moi, toute idée d'un moi profond, fondamental, socle de la personnalité, est étrangère au bouddhisme.



On peut aller jusqu'à dire que la conviction de posséder un moi fixe et permanent quelles que soient les circonstances est pour le bouddhisme une forme de maladie mentale. On cite également cette formule du Bouddha : «Ô moines, il existe deux formes de maladies, les maladies physiques et les maladies mentales. Certains ont le bonheur d'être exempts de maladies physiques pendant un an, deux ans, cent ans ou plus... Mais rares sont ceux, en ce monde, qui sont exempts, même pour un instant, de maladie mentale.» Cela veut dire que l'activité ordinaire de notre cerveau nous induit en erreur. Notre fonctionnement psychologique le plus habituel, qui produit automatiquement une sensation de moi si familière, est remis en cause.

Ainsi le moi, objet de toutes les sollicitations et source de la plupart de nos souffrances, n'est pas plus solide ou durable que «le reflet de la lune dans une goutte d'eau qui tombe du bec de l'oiseau aquatique», pour reprendre une image de la poésie zen. De ce point de vue, le bouddhisme est en porte-à-faux avec les tendances à l'œuvre dans notre société. C'est paradoxalement en cela qu'il pourrait nous venir en aide.

Il ne s'agit pas d'imaginer que la conscience occidentale pourrait connaître à court terme une révolution telle qu'elle en vienne à remettre en cause une idée aussi communément admise que l'existence du moi. Le Bouddha lui-même disait qu'une telle expérience, en fait celle de l'éveil parfait, était très difficile à réaliser et accessible seulement à un petit nombre de pratiquants très assidus. Il n'en reste pas moins que cette expérience, aussi subtile soit-elle, est l'essence même du bouddhisme.

Ce doute radical à l'égard du moi pourrait permettre une atténuation de la toute-puissance que la société marchande lui attribue. Il se pourrait que l'hyper individualisme apparaisse de plus en plus comme une impasse, comme un comportement aberrant et producteur de souffrance. Il crée toujours plus d'attachement et ne connaît pas d'autre soulagement que le renouvellement sans fin du sentiment de satisfaction qui attache toujours davantage. Or, le bouddhisme est une religion du non-attachement.

Nous allons voir maintenant que la méditation peut jouer un rôle dans le processus de relativisation du moi et servir de remède à la dépression.

LA MEDITATION

Dans un certain nombre d'écoles du bouddhisme, et en particulier dans l'école zen, la méditation assise est le cœur de la pratique. Elle peut revêtir plusieurs formes mais, dans le cas du zen, il s'agit de s'asseoir dans une posture précise, de revenir instant après instant dans le corps et surtout dans la respiration, et de ne pas entretenir l'activité mentale. «Laisser passer les pensées comme des nuages dans l'immensité du ciel bleu» comme on le dit souvent. L'activité mentale s'apaise et, de toute façon, le méditant ne lui accorde aucune attention. Nos habitudes psychologiques, les rêveries autobiographiques qui occupent notre esprit de manière quasi permanente, ne nous intéressent plus. Certains chercheurs, selon le profes-

seur Jean-Claude Ameisen, croient savoir que 80% de notre énergie mentale sont absorbés par la production de ces rêveries. Quoi qu'il en soit, elles occupent moins de place et un lien s'établit naturellement avec une dimension plus vaste que notre histoire, que notre monde intérieur. Le bouddhisme zen parle d'esprit vaste, où la distinction entre le sujet et l'objet s'abolit. C'est une expérience subtile dont il est difficile de parler et qu'on ne peut apprécier que si l'on en fait soi-même l'expérience.

Cette courte présentation de la méditation laisse entrevoir que celui qui s'y adonne se déleste de ce qui le préoccupe en permanence dans la vie ordinaire. La perception qu'il a de l'importance de sa vie intérieure, de ses constructions mentales, s'en trouve modifiée. Dôgen Zenji, un des plus grands maîtres zen japonais a écrit ces mots célèbres : «Etudier la Voie du Bouddha, c'est s'étudier soi-même, s'étudier soi-même, c'est s'oublier soi-même.» Il n'est pas question ici de commenter une formule qui contient en elle toute la pratique du zen, mais on voit bien que l'étude évoquée par Maître Dôgen n'a rien à voir avec une quelconque introspection. On comprend qu'une démarche qui repose sur l'oubli de soi n'a rien à voir avec l'injonction à être soi évoquée plus haut, qu'elle en prend le contrepied.

On peut comprendre également que cette démarche soit de nature à soulager ceux qui sont tombés dans le piège de l'hypertrophie du moi et qui doivent affronter une dépression. C'est pourquoi de plus en plus de psychiatres préconisent la méditation comme élément thérapeutique. Le docteur Christophe André par exemple, a introduit depuis plusieurs années la méditation dans le traitement des grands dépressifs. La mise à distance du moi, son oubli au moins provisoire a des effets mesurables sur leur santé mentale.

Bien entendu, ce n'est pas parce que ces patients pratiquent la méditation qu'ils pratiquent pour autant le bouddhisme et rien ne dit qu'ils le feront un jour. Mais il est indéniable que la méditation, même envisagée comme une simple technique, a un effet salutaire sur ceux qui souffrent de leur moi malade ou, pour le dire de façon plus radicale, qui souffrent de la maladie du moi. Les praticiens reconnaissent eux-mêmes qu'ils ont emprunté cette technique au bouddhisme, et en particulier au bouddhisme zen. Il est probable que, sans l'apparition du bouddhisme en Europe, cette technique leur serait demeurée longtemps inconnue.

LES VALEURS DU BOUDDHISME

Un autre aspect de la contribution que le bouddhisme peut apporter au « vivre ensemble » réside dans les valeurs qui lui sont, à juste titre, associées.

LA TOLERANCE

Dans la réflexion qui nous occupe, la tolérance mérite d'être citée en premier. L'histoire du bouddhisme montre que sa diffusion hors des frontières de l'Inde qui l'a vu naître, ne s'est jamais faite dans la violence ou dans un esprit de concurrence avec les religions en vigueur dans les pays où il prenait pied. Le bouddhisme se fonde en quelque sorte dans les pratiques religieuses qu'il trouve sur son chemin. C'est ainsi que le confucianisme et le taoïsme chinois

lui ont donné cette teinture particulière propre au bouddhisme tchan. Au Tibet, il englobe des rituels animistes ou chamaniques qui existaient avant lui. Au Japon, on trouve des temples où les cultes shintoïstes et bouddhistes cohabitent tout naturellement.

En effet, le bouddhisme ne repose pas sur un ensemble de croyances ou de dogmes rigides susceptibles d'engendrer des rivalités ou des conflits avec d'autres religions. Il se situe en deçà de toutes croyances fermement arrêtées et figées puisque celles-ci relèvent, en dernière analyse, d'une construction ou d'une aspiration qui s'effacent devant l'expérience de l'éveil. Cette expérience est présentée dans les textes bouddhiques comme insaisissable, indescriptible et pourtant absolument simple. Le bouddhisme est une religion non-théiste, il n'y a pour lui ni origine ni fin, ni créateur ni création. Ce point alimente parfois des discussions sur sa désignation comme religion à part entière, mais nous n'avons pas le temps d'entrer ici dans un tel débat. Il nous suffit de remarquer que cette absence de foi dans un Dieu n'empêche pas qu'il soit pratiqué sincèrement par des chrétiens, des Juifs ou des adeptes du shintoïsme. Le chanteur-poète Leonard Cohen, qui a passé plusieurs années dans un monastère zen en Californie, se dit à la fois juif et bouddhiste. Maître Deshimaru, qui a introduit la pratique du zen en Europe, avait coutume de répondre aux disciples qui lui posaient des questions d'ordre métaphysique : «As you like, comme vous voudrez». Les sutras nous apprennent que le Bouddha lui-même demeurerait silencieux face à de telles questions. Le silence du Bouddha a suscité bien des commentaires. Contentons-nous de dire que si la réponse avait constitué un élément essentiel du type de pratique qu'il préconisait, il aurait dit quelque chose. Quoi qu'il en soit, cette ouverture maximum à l'égard des croyances fait du bouddhisme une religion plastique, capable de cohabiter et même de faire siennes des convictions diverses. On peut signaler que certains moines chrétiens pratiquent la méditation assise et que certains monastères accueillent dans leurs murs des retraites bouddhistes auxquelles certains moines prennent part.

Il importe aussi de noter que le bouddhisme ne se livre à aucun prosélytisme. En France, on compte environ 800 000 pratiquants réguliers dont, comme nous l'avons déjà dit, les 2/3 sont des membres de la communauté asiatique. Cette communauté est particulièrement discrète et n'a jamais manifesté son désir de rallier à elle les autres Français. Elle dispose souvent de lieux de culte, c'est le cas en Alsace, mais ne communique pas sur ses fêtes religieuses ou les temps forts de sa liturgie. Elle est en retour bien acceptée et généralement bien intégrée dans le tissu social.

On peut se demander dans quelle mesure cette relation globalement harmonieuse est liée à la pratique religieuse. La question de l'intégration des communautés immigrées dans la société française est très complexe et nous ne suggérons pas de comparer le comportement des différentes communautés. Nous nous contentons de remarquer une continuité entre la façon dont les choses se passent en France aujourd'hui et l'histoire globalement pacifique de la diffusion du bouddhisme hors de sa terre natale. Le bouddhisme n'est pas une religion conquérante.

Les bouddhistes asiatiques sont conscients de leurs différences culturelles et ils n'en font ni un étendard ni une cause de repli sur soi. Ils acceptent d'ailleurs avec empressement de participer à des manifestations communes avec des bouddhistes occidentaux.

A Strasbourg par exemple, ils ont répondu présents lorsque le révérend Olivier Wang-Genh, qui enseigne depuis une trentaine d'années en Alsace pour la tradition zen, leur a proposé de mettre sur pied la «Fête du Bouddha», événement annuel destiné à inscrire clairement le bouddhisme comme une des religions qui comptent en Alsace. Dans la foulée du succès de cette manifestation est née la Communauté des Bouddhistes D'Alsace (CBA), espace d'échanges entre toutes les écoles de la région.

Ces démarches ont permis à la Ville de Strasbourg de prendre conscience de l'importance de la présence bouddhiste dans ses murs. Elle a mis gracieusement à notre disposition le pavillon Joséphine de l'Orangerie pour la fête du Bouddha et vient tout juste de prêter à la CBA, pour qu'elle en fasse sa permanence, le bâtiment de l'Octroi, situé également dans le parc de L'orangerie. Ces événements récents montrent bien l'esprit de concorde qui règne entre les différentes écoles du bouddhisme. Ils témoignent aussi de leur volonté d'être visibles dans la Cité, d'une manière tranquille et pacifique, mais déterminée.

Le bon accueil que les institutions locales nous ont réservé témoigne de leur intérêt pour cette démarche. La reconnaissance de nouveaux cultes par les institutions de la République ne va pas de soi et suscite parfois des tensions. On peut dire que, dans le cas du bouddhisme, le dialogue aura été plutôt fluide. L'esprit de conciliation qui lui est propre y est sans doute pour quelque chose.

Les membres non asiatiques de la communauté bouddhiste sont peut-être plus visibles mais, là encore, il ne s'agit pas de prosélytisme. Au contraire, les groupes bouddhistes sont très impliqués dans le dialogue interreligieux et le suscitent parfois. Des bouddhistes de diverses écoles sont présents dans les groupes de discussion et participent à des événements interreligieux chaque fois que c'est possible. A Strasbourg, ils sont très actifs dans l'organisation de la journée interreligieuse qui se tient chaque année au centre ville.

L'esprit de tolérance du bouddhisme, son désir de dialogue et son manque total de volonté hégémonique sont constants, aussi bien dans l'Histoire que dans le monde contemporain. Depuis la promulgation de l'Edit de Nantes, cher au cœur des Français, une partie non négligeable de notre Histoire s'articule autour de cette question de la tolérance, de façon très douloureuse souvent, vous êtes bien placés pour le savoir. Les expressions de cet esprit, sur la voie publique ou au sein de cercles plus restreints, favorisent assurément la recherche de la concorde et l'harmonie, du «vivre ensemble».

NON-VIOLENCE ET COMPASSION

Une autre valeur forte du bouddhisme, la plus médiatisée sans doute, est la non-violence. Là encore, l'Histoire nous montre que le bouddhisme a rarement été associé à une entreprise guerrière ou à des épisodes visant à conquérir le pouvoir par la violence. Cela dit, gardons-nous de tout angélisme et contentons-nous de dire que la violence n'est pas conforme au mode de vie bouddhiste. De ce point de vue, la posture du Dalai-Lama vis-à-vis de l'occupation du Tibet par les Chinois est emblématique: il a toujours appelé à la résistance non-violente et s'est soigneusement démarqué des courants qui en appelaient à l'insurrection. Il a d'ailleurs reçu le Prix Nobel de la Paix pour cette raison. Il n'est pas question de juger ici le bien-fondé ou l'efficacité de la démarche mais de signaler qu'elle s'inscrit dans la droite ligne des valeurs bouddhistes. Cela dit, le succès des contestations menées par Gandhi et par le pasteur Martin Luther King apportent un éclairage nouveau dans l'Histoire sur la manière de résoudre les conflits ou de faire reculer l'oppression.

Or, il nous semble qu'on peut distinguer des signes de cette manière non-violente d'appréhender les conflits dans la France d'aujourd'hui. Des mouvements de contestation se réclament explicitement de la non-violence, que ce soit la confédération paysanne de José Bové, le mouvement des «indignés», ou les mouvements de type «occupy» comme celui de Notre Dame des Landes. Le chemin est encore très long mais peut-être que cette graine continuera de germer et qu'on abordera un jour certains conflits d'une manière différente. En tout cas l'image véhiculée par le bouddhisme, qui correspond à une réalité de sa pratique, peut y contribuer. Son état d'esprit est un des facteurs qui encouragent le choix de la non-violence en cas de conflit. Le recours à la violence produirait des fruits empoisonnés, selon la loi du karma dont nous parlerons plus loin.

Un autre aspect du bouddhisme est la compassion. Elle est le complément de la sagesse. Le bouddhisme a la réputation d'être une école de sagesse et cette réputation n'est pas usurpée. Mais tous les enseignements insistent sur le fait que la sagesse n'est rien sans la compassion. On utilise couramment l'image des ailes d'un oiseau pour faire sentir cette complémentarité: la sagesse est une aile et la compassion la deuxième. La sagesse sans compassion risque de tomber dans l'orgueil, la compassion dénuée de sagesse peut s'avérer nocive.

La compassion a vocation à s'exercer dans des lieux de souffrance. On pourrait alors dire qu'elle a vocation à s'exercer partout dans le monde ! Mais dans le cadre d'une réflexion sur le « vivre ensemble » en France, il semble justifié de s'arrêter sur ces lieux de grande souffrance socialement identifiés que sont l'hôpital et la prison.

Jusque dans les premières années de ce siècle, il n'existait aucune aumônerie bouddhiste, ni à l'hôpital ni en prison. Pourtant, des demandes étaient formulées mais elles se heurtaient à un vide institutionnel.

A la suite de la canicule de 2003, pendant laquelle de nombreuses personnes avaient fait une demande pour rencontrer un représentant du bouddhisme, l'Etat a pris contact avec

l'Union Bouddhiste de France pour mettre en place une véritable aumônerie hospitalière. Un certain nombre de religieux occidentaux ont reçu une formation et interviennent régulièrement dans plusieurs établissements.

Si une personne en fin de vie souhaite s'entretenir avec un prêtre ou un moine bouddhiste, elle doit pouvoir le faire. On doit également pouvoir assurer un service funéraire bouddhiste. Car si la communauté asiatique dispose de prêtres et de rites pour cette circonstance, ce n'est pas le cas, la plupart du temps, pour les occidentaux qui ont embrassé cette religion récemment.

C'est pourquoi depuis quelques années, un certain nombre de pratiquants reçoivent une formation de prêtre, c'est-à-dire qu'ils apprennent à effectuer des cérémonies selon la tradition à laquelle ils appartiennent. La question se pose pour le bouddhisme tibétain et le bouddhisme zen, qui sont les écoles où les occidentaux sont largement majoritaires.

La dimension sociale de la religion est une question neuve pour les bouddhistes occidentaux. La difficulté consiste à inventer dans une certaine mesure les rituels qui conviennent car si les cérémonies doivent emprunter à celles qui se font au Tibet ou au Japon, on ne peut pas non plus les importer tel quel. Il faut un travail d'adaptation pour qu'elles aient un sens pour nous. Il faut que les occidentaux comprennent profondément le sens des cérémonies qu'ils accomplissent, et que les prêtres bouddhistes traditionnels les aident dans ce travail et comprennent eux aussi les spécificités de la société occidentale.

Il arrive aussi de plus en plus souvent que des personnes incarcérées souhaitent s'entretenir avec un représentant du bouddhisme. Là encore, l'UBF s'est saisie de la question et a effectué une démarche pour que des aumôniers obtiennent l'agrément de l'administration pénitentiaire. C'est ainsi que Lama Droupgyu Karma a été nommée au début de cette année aumônier national des prisons, à titre bénévole. Elle, car il s'agit d'une femme, travaille avec cinq aumôniers locaux qui interviennent dans huit établissements. Je saisis l'occasion pour remercier chaleureusement la Fédération Protestante qui a ouvert les portes de sa formation à ces religieux bouddhistes. C'est un bel exemple de tolérance et de collaboration inter-religieuse concrète.

INTERDEPENDANCE ET SENS DES RESPONSABILITES

La notion de karma, présente dans toutes les religions asiatiques, est aussi un élément qui favorise le « vivre « ensemble ». Le mot « karma » signifie en sanscrit « acte » ou « action ». Il désigne le fait que toute action portera nécessairement un fruit. On parle du karma de la pensée, de l'action et de la parole. Toute pensée conçue, toute action commise et toute parole lâchée conditionne la suite. Cette conscience du rôle déterminant du karma est de nature à développer le sentiment de responsabilité. Dans la sphère de son intimité, dans la sphère privée, dans la sphère sociale, le bouddhiste est attentif à ne pas semer de graine nuisible. Il cultive au fil de sa pratique une attention particulière qui lui fait abandonner un certain nombre de réactions épidermiques ou fondées seulement sur le ressentiment. Il

évite d'envenimer une situation car il s'abstient autant que possible de lâcher dans le monde des germes qui iraient augmenter les difficultés et la souffrance.

Cette pratique de l'attention le rend positif dans le débat public, si souvent empoisonné par des querelles d'égos qui finissent par occuper le premier plan et nuisent à la résolution des conflits. Cela ne signifie pas que les bouddhistes sont toujours gentils et qu'ils arborent toujours un sourire bienveillant. Lorsque le conflit éclate, ils en prennent leur part mais essaient de ne pas s'abandonner au plaisir de la guerre, de ne pas savourer de façon morbide les joies de la victoire, et de ne pas ruminer l'amertume de la défaite. Cette prise en compte du karma tend à faire des bouddhistes des interlocuteurs précieux dans le dialogue social. Celui-ci serait plus apaisé et plus fructueux s'il était animé par de telles considérations.

Par ailleurs, ce sentiment de responsabilité engendre tout naturellement le développement d'une conscience écologique aiguë. Tout le monde sait que le mode de vie occidental épuise les ressources de la planète, aggravé par un gaspillage ahurissant. Nous nous polluons les uns les autres dans une belle unanimité, et des tensions en résultent dans de nombreux domaines. Or, il se trouve que le bouddhisme est une religion écologique par essence.

En plus de la notion de karma, le bouddhisme insiste sur le caractère «interdépendant» de toutes choses. Nous avons déjà dit que rien n'existe en dehors d'une chaîne de phénomènes qui donnent naissance à d'autres phénomènes. Il est clair que l'écologie n'est rien d'autre qu'une expression de l'interdépendance. Si la banquise fond en un point du globe, des territoires à des milliers de kilomètres de là seront submergés. Si une espèce animale disparaît, c'est toute la chaîne du vivant qui en est affectée. Il aura fallu l'imminence de la catastrophe écologique pour que la loi de l'interdépendance de toutes choses apparaisse clairement.

Or, depuis son origine, le mode de vie bouddhiste est frugal, ennemi du gaspillage. La gratitude éprouvée devant toutes les choses que la vie et les circonstances mettent à notre disposition interdit qu'on en fasse un usage désinvolte. Si nous avons la chance d'avoir quelque chose dans nos assiettes, comment faire la fine bouche et jeter inconsidérément des aliments ? Puisque nous profitons si largement de l'air, de l'eau et de la terre, pouvons-nous nous permettre de les polluer avec indifférence ? Nous sommes aujourd'hui tous d'accord là-dessus, mais il y a bien longtemps que le bouddhisme prône le respect et la gratitude envers l'environnement. Je sais que nous nous rejoignons sur ce point puisque les protestants sont également ennemis du gaspillage. Nous savons tous que nous pourrions prendre la direction de ce que Pierre Rabi appelle la «sobriété heureuse», sans perdre pour autant le sel de la vie. La frugalité et l'attention portée aux conséquences de nos actes, étendus à l'échelle du pays seraient une contribution au «vivre ensemble» et, au point où en sont les choses, au «vivre» tout simplement.

Nous terminerons ce bref tour d'horizon des apports du bouddhisme au «vivre ensemble» par quelques remarques à propos de l'éthique, qui est au centre de la pratique.

Les «moyens d'existence justes» sont un des huit nobles sentiers exposés par le Bouddha lors de sa première prédication. Il définit à cette occasion les Quatre Nobles Vérités. Le Noble Octuple Sentier en est la quatrième. Il énumère les pratiques qui mènent à la Libération et à la cessation de «*dukkha*» que l'on traduit généralement par «souffrance» mais qu'il vaudrait mieux rendre par le mot «insatisfaction». Voici ces huit sentiers: la Vue juste, la Pensée juste, la Parole juste, l'Action juste, les Moyens d'existence justes, l'Effort juste, l'Attention juste et la Concentration juste. Toute la pratique du bouddhisme est là, dans sa rigueur et dans sa diversité.

Les moyens d'existence justes impliquent que le pratiquant exerce une activité qui ne crée pas de dissonances avec son engagement religieux. Cela suppose qu'il exerce cette activité conformément à l'éthique bouddhiste, c'est-à-dire qu'il fasse son possible pour améliorer les choses à l'endroit où il est, dans le domaine de compétences qui est le sien, en harmonie avec les préceptes qu'il a reçus. Pour en revenir à l'écologie, le paysan bouddhiste ne cultivera pas la terre et ne traitera pas les animaux comme on le fait dans l'agriculture intensive. S'il est médecin, il veillera à ne pas creuser inconsidérément le trou de la sécurité sociale etc. En effet, le bouddhisme n'est pas une activité solitaire, mais solidaire, pour reprendre le jeu de mots d'Albert Camus. Il ne consiste pas à s'isoler dans une chambre pour méditer mais à «tourner sa lumière vers l'extérieur» comme on le dit souvent dans les enseignements. S'il clarifie sa vision du monde grâce à la méditation, il ne le fait pas dans un but égoïste. Sa pratique est tournée vers l'extérieur, orientée vers l'autre. C'est dans la vie quotidienne qu'il vérifie son authenticité.

La plupart des religieux bouddhistes sont présents dans la Cité, exercent un métier et sont confrontés aux mêmes difficultés que n'importe qui. Mais ils introduisent une éthique particulière dans leurs actions et leurs décisions. Leur vie sociale doit témoigner de la sincérité de leur pratique et, nous l'espérons, influencer positivement le cours des choses, jusqu'à des niveaux quasi invisibles, dans des détails quasi imperceptibles. L'attention du pratiquant doit s'exercer sur les grandes choses comme sur les petites. C'est ainsi que quelque chose de sa pratique pourra infuser dans le milieu où il vit et se transmettre par capillarité.

Il commence donc par vivre mieux avec lui-même pour influencer le mieux «vivre ensemble». Le Bouddha a dit: «Soyez à vous-mêmes votre propre refuge». Cela ne veut pas dire qu'il faille se retirer en soi, mais que le travail doit commencer en soi pour que chacun puisse se référer à une véritable expérience et s'appuyer sur elle. C'est à partir de cet appui que le bouddhiste se tourne vers les autres. Ainsi, le bouddhisme n'est pas un ensemble de valeurs ou un système de pensée parmi d'autres, il est une vérification permanente de ces valeurs dans la vie quotidienne. «L'esprit ordinaire est la Voie» dit un célèbre adage zen. Cela veut dire qu'il n'y a rien à chercher en dehors de la réalité qui est sous nos yeux. C'est dans la vie quotidienne que le bouddhisme se réalise.

Il apparaît donc au terme de cette étude que le bouddhisme est en mesure d'apporter une contribution au «vivre ensemble». Il peut atténuer la crise de l'individualisme que notre so-

ciété traverse. Il peut intervenir sur le climat globalement déprimé de notre pays, ainsi que sur le traitement individuel des grands dépressifs où la méditation est d'ores et déjà utilisée.

Les valeurs du bouddhisme, la tolérance, la non-violence, la compassion et l'éthique appliquée à chaque instant, diffusent dans l'atmosphère sociale l'idée d'une manière différente d'aborder les conflits. La prise en compte de l'interdépendance de toutes choses le rend naturellement enclin à épouser la conscience écologique indispensable à une vie harmonieuse entre les hommes et avec l'environnement. Par son mode de vie frugal et sobre, il donne au monde occidental une indication précieuse. Ces éléments pourraient redonner du sens au sentiment de citoyenneté, en développant l'ouverture à l'autre plutôt que le repli sur soi.

Le bouddhisme est une religion pragmatique attachée à vérifier dans la vie quotidienne la sagesse à laquelle il prétend.

En tant que religion, il aspire, comme ce fut le cas dans son histoire, à vivre en bonne intelligence avec les autres religions qu'il respecte.

Le Bouddha s'est toujours présenté comme le grand médecin, qui soigne directement la maladie sans s'attarder à des considérations inutiles. A l'homme blessé par une flèche, il ne révèle pas le nom et l'âge de l'adversaire, la raison pour laquelle il a tiré, à quelle distance il se trouvait, dans quel bois la flèche a été taillée etc. Il vient soigner la plaie et guérir.

Le remède radical que le bouddhisme propose porte sur le moi et sur notre maladie de l'attachement. Puisque tout est impermanent, l'attachement ne peut être qu'une source de souffrance. La pratique du non-attachement est la voie de la guérison. Ce message simple mais si difficile à mettre en pratique, est le bienvenu dans une société qui fait de l'attachement un de ses principaux moteurs et qui place « l'hyper individu » au centre de ses préoccupations.

Merci pour votre attention.





Beiträge des Buddhismus zum Zusammenleben in Frankreich

Pascal Normandin

Seit 2014 pensionierter Gymnasiumslehrer. Praktiziert den Buddhismus seit 1997 in Straßburg, wo er Schüler des Meisters Olivier Reigen Wang-Genh ist. Er ist nun "weltlicher Mönch" und Verantwortlicher für Migrationsarbeit des Zen Buddhismus Zentrum in Straßburg.

Zuerst möchte ich den Organisatoren dieses Treffens danken, dass sie einen Vertreter des Buddhismus eingeladen haben. Diese Einladung ist schon in sich ein Ausdruck von Toleranz und ein Zeichen von „Zusammenleben“, was gut zum Gesamtthema passt.

Wenn man sich Gedanken über die Frage des „Zusammenlebens“ in Frankreich macht, bekommt man den Eindruck eines Widerspruches. Einerseits ist das Zusammenleben, etwa in Vereinen, gesund und zeigt Lebendigkeit und Aktivität, andererseits stellt man einen Verlust individueller Sensibilitäten fest, der zu Abbrüchen im Land führt. Der Bürgerschaftssinn ist deutlich im Rückgang. Denn unsere Mitmenschen haben Mühe, sich in einer nationalen Geschichte und in den Werten der Republik wiederzufinden. Die individuellen Wünsche und eine Begrenzung der Gemeinschaften haben eine große Anziehungskraft.

Die traditionellen Religionen sind auch in einer Krise, wie sich am Rückgang des Besuchs der Gottesdienststätten zeigt. Auch da auch ist das Gemeinschaftliche in einer Krise.

Eine Zersplitterung der Gemeinschaften und die individuelle Befriedigung von Wünschen und Begierden erscheinen uns als Sackgassen. Sie tragen zur Auflösung des sozialen Bandes bei.

Die Massenmedien geben Religionen wenig Öffentlichkeit und die neuen Medien, besonders die sozialen Netzwerke schaffen eher Beziehungen zwischen Gleichgesinnten, anstatt die Öffnung zu Anderen zu fördern.

Der Rückzug des Individuums auf sich selbst heraus aus der Gemeinschaft erscheint uns als die wichtigste Gefahr für das „Zusammenleben“.

Geben die Religionen in dieser Situation angemessene Antworten?

Kann der Buddhismus, der erst vor kurzem als Religion in der französischen Landschaft erschienen ist, neue Vorschläge machen?

Vom Blickpunkt der Beziehung zwischen dem Individuum und seiner Umgebung her, kann der Buddhismus sicher eine neue Sichtweise bringen. Die Frage der Anhänglichkeit und die

Rolle, die er dem Ich gibt, stehen im Zentrum seiner Praxis. Wir werden auch sehen, dass die Werte, die er vermittelt, berufen sind, Fermente der Gemeinschaft in unserem Lande zu werden.

Allgemeine Anmerkungen

Am Anfang meines Vortrags, scheint es mir notwendig, einige einfache Ideen zu formulieren, die den Faden meiner Überlegungen bilden.

Zunächst: Wenn eine Menschengruppe harmonisch zusammenleben soll, müssen ihre Mitglieder eine gewisse Anzahl an Werten teilen, die ihr ein Minimum an Zusammenhalt gewährleisten. Im Falle der französischen Gesellschaft geht es um demokratische Werte, die in der „Deklaration der Menschenrechte (*droits de l'homme*)“ und im Grundgesetz ihren Ausdruck haben. Gemäß diesen Werten ist jedes Individuum frei, so zu denken, zu glauben und zu handeln, dass es der öffentlichen Ordnung nicht schadet. Dies schließt die Anerkennung einer großen Diversität von Lebens- und Glaubensweisen ein, die in gegenseitigem Respekt zusammen leben. Dies setzt auch voraus, dass jedes Individuum bejaht, ein Teil einer kollektiven Geschichte zu sein, an der es aktiv teilnimmt, sobald sie ihm erlaubt ohne größere Behinderungen zu leben. Es geht um einen sozialen Vertrag der beiden Seiten, des Individuums und der Gemeinschaft, den sie aus gegenseitigem Interesse unterschreiben müssen.

Erinnern wir auch daran, dass eine der französischen Besonderheiten das Prinzip der Laizität ist, die eine Trennung zwischen Politik und Religion herstellt und die Ausübung verschiedener Religionen auf nationalem Boden erlaubt.

Auch wenn die Geschichte zeigt, dass Frankreich nicht immer von Antiklerikalismus frei war, können wir sagen, dass Laizität ein Ausdruck der Toleranz in einer Gesellschaft geworden ist, wo verschiedene religiöse Glaubensgemeinschaften zusammen leben. Die Laizität gehört heute zum Konzept der Demokratie in Frankreich. Die verschiedenen Ausdrucksweisen von Religionen sind unter der Bedingung akzeptiert, dass sie nicht nach Vorherrschaft drängen und keinen Proselytismus ausüben.

In diesem Rahmen begann der Buddhismus in den sechziger Jahren. Das Interesse an ihm ist schon älter, aber in dieser Zeit gab es die ersten Gläubigen. Dank Lehrer wie Taisen Deshimaru für den Zen-Buddhismus, Kalou Rimpoché und Dagpo Rimpoché unter anderen für die tibetanische Schule, konnten die Franzosen die konkreten Formen des Buddhismus entdecken. Diese Gläubigen waren zunächst ganz wenige und standen an den Rändern der Bevölkerung, entweder als eher bemittelte und kultivierte Menschen oder als junge Menschen, die auf der Suche nach neuen Formen der Spiritualität waren. Dieses Phänomen gewann dann schnell an Bedeutung und der Buddhismus hat heute einen nicht unwesentlichen Rang in der französischen religiösen Landschaft, denn man rechnet mit etwa 5 Millionen „Sympathisanten“ und etwa 800.000 praktizierenden Gläubigen. Hier stellen wir auch fest, dass 2/3 dieser Gläubigen Mitglieder der asiatischen Gemeinschaft sind. Die Frage der Kompatibilität

des Buddhismus mit den Gesetzen der Republik hat sich nie gestellt, denn, wie wir weiter sehen werden, sind seine Werte Fermente der sozialen Eintracht.

Schauen wir nun, ob Frankreich eine Krise des „Zusammenlebens“ durchmacht, nämlich, ob der vorhin erwähnte soziale Vertrag in Gefahr ist und ob der Buddhismus dazu beitragen kann, die Lage zu verbessern.

Der Hyper-Individualismus

Die bedeutendste Entwicklung seit dem Erscheinen des Subjektes in der Stadt, ist die Betonung des Individualismus. Während sie einen bedeutenden politischen Fortschritt am Ende des XVIII. Jahrhunderts darstellte, ist heute die Rolle des Individuums sehr problematisch.

Mehr und mehr Beobachter benutzen den Begriff von Hyper-Individualismus, um von der schwierigen Tendenz, die in unseren Gesellschaften am Werk ist, zu sprechen: das Verhalten unserer Mitmenschen. Der Hyper-Individualismus ist eine Perversion der Individuation, die sich im Laufe des Jahrhunderts der Aufklärung entwickelt hat und zur Entstehung der Ideen der Verkündung der Menschenrechte führte. Das Individuum machte trat in die Geschichte unter dem Namen des Bürgers. Das bedeutete aber nicht, dass nun sein Lebensziel die Erfüllung seiner kleinsten Wünsche bedeutete und dass seine Sorgen nun von einem pathologischen Narzismus getragen wären. Der einfache Mann (*honnête homme*) des XVIII. Jahrhunderts hatte eine wechselseitige Beziehung zu der Gesellschaft, die ihn dazu brachte, im Maße seiner Mittel zu deren Fortschritt beizutragen. Diese Wechselseitigkeit begründet die Bürgerschaft.

Der Hyper-Individualismus ist von ganz anderer Natur. Er setzt das Individuum als letzte Instanz der sozialen Organisation ein. Er rechtfertigt alle Arten von Verhalten, wenn sie nur Vergnügen bringen. Es entsteht die Illusion, dass die Gesellschaft dazu dient, die individuellen Wünsche zu befriedigen. Ein großer Teil der Werbebotschaften übermittelt diese Illusion, indem sie Produkte inszeniert, die sich immerzu an Konsumenten anpassen. So bietet die Automobilindustrie immer wieder verschiedene Modelle an, eine Vielzahl von Optionen. Dafür hat man das Wort „customiser“ (vom Amerikanischen: *customize*) ins Französische übernommen. Es bezeichnet die an das Individuum angepasste Objekte. Man kann sogar das Läuten seines Handys „customize = anpassen“. Die Versicherungen behaupten, uns gut zu kennen, die Klienten lieben ihre Bank, usw.

Werbebotschaften sind oft ein wirkliches Spiegelbild unseres Verhaltens. Wenn die Wünsche des Ichs so inszeniert werden, kommt es daher, weil die Konsumenten es so wollen, bewusst oder auch nicht. Das Ich wird als eine Art Herrscher dargestellt, dessen Bedürfnisse, Lüste und Launen befriedigt sein müssen. Die Wirtschaft sorgt dafür, dass die Lust des Ichs immer wieder angeregt und erneuert wird.

Insgesamt ist das Individuum gefordert, ein Selbst zu sein, sein wahres Ich zu entdecken und aufblühen zu lassen. Alle Entscheidungen werden von diesem Herrscher getroffen, der sein



Reich gut kennt und darüber verfügt, wie es ihm gut erscheint. „Seid ihr selbst“ ist der Befehl, der durch die ganze Gesellschaft ertönt. Die Sozialnetze sind das ideale Werkzeug einer fast unbegrenzten Zurschaustellung des Ichs; man stellt dort seine „Selfies“ ein, diese Ebenbilder, die so etwas wie die Visitenkarten der neuen Welt sind.

Schon am Ende des XX. Jahrhunderts hat der Soziologe Alain Ehrenberg eines seiner Bücher betitelt: „Die Müdigkeit, man selbst zu sein“. Es geht darin um die empfundene Müdigkeit, sich immer selbst zu suchen, immer wieder auf sich selbst zurückgeworfen zu werden: Eure Erfolge werden euch angerechnet, eure Misserfolge auch.

Wenn ihr es nicht fertig, bringt eure Lüste zu erleben, eure Träume zu vollbringen, seid ihr selbst dafür verantwortlich. Es stand euch ja alles zur Verfügung, aber ihr habt eure Chance verpasst, ihr seid nicht in einer guten Bewegung.

Doch was man am Ende dieses rasenden Laufens nach der Befriedigung trifft, ist die Müdigkeit, die Enttäuschung und mehr oder weniger verschleiert die Depression.

Der hohe Konsum von Antidepressiva und Antianxiolytika ist ein gesellschaftliches Merkmal dieses Phänomens. Viele unserer Mitbürger, die unter Depressionen leiden, leiden an einer Müdigkeit des Ichs. Sie werden immer wieder enttäuscht von ihren Erwartungen und schließlich von sich selbst.

Man braucht sich nicht lange über die verheerende Folgen dieses Phänomens auf das „Zusammenleben“ auszubreiten. Man wird darin wohl übereinstimmen können, dass Depression kein Motor der Sozialisation ist. Man wird auch darin übereinstimmen, dass der Hyper-Individualismus in seiner überwältigenden und allmächtigen Form, nicht als ein Ferment sozialer Beziehungen angesehen werden kann, denn er konzentriert sich auf die Befriedigung des Ichs als das letztgültige Leben in der Gesellschaft und sieht den Anderen nur in seiner Fähigkeit, seine Lüste zu verwirklichen. Unter diesen Bedingungen kann der Begriff der Bürgerlichkeit nur als Einschränkung und Begrenzung verstanden werden.

Man kann feststellen, dass die Institutionen, die Parteien und die Gewerkschaften immer weniger Interesse finden und dass die Zahl der Wähler von Wahlgang zu Wahlgang abnimmt.

Aber wer ist dieses tiefe Ich, dieses wahre Ich, Quelle aller Lüste? Was ist seine Natur, seine Besonderheit? Kann der Buddhismus hier eine Antwort bringen?

Der Buddhismus behauptet den trügerischen Charakter des Ichs. Das Ich ist ein Konstrukt, eine Fiktion. Wie die anderen Phänomene erscheint es als eine bedingte Produktion.

Für den Buddhismus hat kein Phänomen eine eigene, ständige und von anderen Phänomenen unabhängige Substanz. Diese zugleich sehr einfache und sehr radikale Ansicht ist ausgedrückt in einer der berühmten Sutras des Großen Vehikels: "Wenn dies ist, ist es. Wenn dies erscheint, erscheint es. Wenn dies nicht ist, ist es nicht. Wenn dies aufhört, hört es auf."

Diese vier Behauptungen bedeuten, dass jedes Phänomen ein Glied einer Kette ist, ohne die es nicht existieren könnte. Es gibt nichts davor, es gibt nichts außerhalb. Die Wahrnehmung

eines „Ichs“ hat Realität nur in dem Kontext, wo die Wahrnehmung stattfindet. Diese Wahrnehmung ist durch die Phänomene bedingt und ist selbst ein bedingendes Phänomen. Jede Idee einer eigenen Existenz des Ichs, jede Idee eines tiefen, gründenden Ichs als Grundlage der Persönlichkeit, ist dem Buddhismus fremd.

Man kann sogar so weit gehen zu sagen, dass die Überzeugung, ein beständiges und permanentes Ich zu besitzen, eine Art von geistiger Krankheit für den Buddhismus ist. Man zitiert auch diese Formel des Buddha: „O Mönche, es gibt zwei Arten der Krankheit, die physischen Krankheiten und die geistigen Krankheiten. Einige haben das Glück, während eines Jahres, zwei Jahren, hundert Jahren oder mehr ohne physische Krankheit zu leben... Aber wenige gibt es in dieser Welt, die, wenn auch nur für einen Moment, ohne geistige Krankheit leben.“

Dies bedeutet, dass die vertraute Arbeit unseres Gehirns uns in Verirrung führt. Unser vertrautes psychologisches Verhalten, das automatisch eine gewohnte Wahrnehmung des Ichs produziert, ist in Frage gestellt.

So ist das Ich, Objekt aller Anstrengungen und Quelle der meisten unserer Leiden, nicht fester und beständiger als "das Spiegelbild des Monds in dem Wassertropfen, der vom Schnabel eines Wasservogels fällt", um das Bild eines Zen-Gedichts zu übernehmen.

Von diesem Standpunkt aus steht der Buddhismus in Gegensatz zu den Tendenzen, die in unserer Gesellschaft am Werk sind. Paradox ist, dass er aber auf diese Weise uns Hilfe leisten kann.

Es geht nicht darum zu denken, dass das westliche Bewusstsein in kurzer Zeit eine Revolution kennen würde, die eine so tief verwurzelte Idee wie die Existenz des Ichs in Frage stellen würde. Der Buddha selbst sagte, dass eine solche Wahrnehmung, wie die des perfekten Wachseins, sehr schwer zu vollbringen und nur von einer kleinen Anzahl sehr Gläubiger zu erreichen ist. Doch es bleibt dabei, dass diese Erfahrung, so subtil sie auch sei, der Kern des Buddhismus ist.

Dieser radikale Zweifel gegenüber dem Ich könnte eine Verminderung der Allmacht, die ihm die Wirtschaftsgesellschaft gibt, bedeuten. Es könnte sein, dass der Hyper-Individualismus immer mehr als eine Sackgasse erscheint, als ein abweichendes und leidproduzierendes Verhalten. Das Ich schafft immer mehr Anhänglichkeit und kennt keine andere Linderung als ein immer sich erneuendes Gefühl der Befriedigung, das immer mehr abhängig macht. Aber der Buddhismus ist eine Religion der Nicht-Anhänglichkeit.

Wir werden nun sehen dass die Meditation eine Rolle in dem Prozess der Relativierung des Ichs spielen und ein Hilfsmittel zur Überwindung von Depression sein kann.

Meditation

In mehreren Schulen des Buddhismus, und besonders in der Zen-Schule, ist die Sitzmeditation das Herz der Praxis. Sie kann mehrere Formen haben, aber im Falle des Zen geht es da-

rum, in einer gewissen Position zu sitzen, Moment für Moment in den Körper zurückkehren und besonders in den Atem und keine mentale Aktivität durchzuführen.

„Lasst die Gedanken vorbeigleiten wie die Wolken in der Weite des blauen Himmels“, wie man oft sagt. Die mentale Aktivität beruhigt sich und der Meditierende schenkt ihr keine Aufmerksamkeit. Unsere psychologischen Gewohnheiten, die autobiografischen Träumereien, die uns quasi permanent beschäftigen, interessieren uns nicht mehr.

Nach Professor Jean-Claude Ameisen meinen einige Forscher meinen zu wissen, dass 80% unserer mentalen Energie von diesen Träumereien aufgesaugt werden. Wie dem auch sei, mit der Übung der Meditation brauchen diese Träumereien weniger Platz und es entsteht natürlicherweise eine Beziehung mit einer erweiterten Dimension unserer Welt als die unserer inneren Welt.

Der Zen Buddhismus spricht von einem weiten Geist, wo die Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt sich auflöst. Es ist eine subtile Erfahrung. Es ist schwierig, davon zu sprechen und man kann es nur wertschätzen, wenn man sie selbst erfährt.

Diese kurze Darstellung der Meditation lässt erkennen, dass derjenige, der sie ausübt, sich frei macht von dem, was ihm ständig im täglichen Leben Sorge macht. Seine Wahrnehmung der Wichtigkeit seines inneren Lebens, seiner mentale Konstrukte, wird dadurch geändert.

Dôgen Zenji, einer der größten Zen-Lehrer in Japan, hat diese berühmte Worte geschrieben: "Den Weg des Buddhas studieren, heißt sich selbst studieren, sich selbst studieren heißt sich selbst vergessen." Es geht nicht darum, hier einen Kommentar über eine Formel abzugeben, die die ganze Zen-Praxis in sich enthält. Aber man sieht, dass das Studieren, das Meister Dôgen erwähnt, nichts mit irgendwelcher Introspektion zu tun hat.

Man versteht, dass ein Denkansatz, der auf dem „Sich-selbst-vergessen“ beruht, nichts zu tun hat mit dem vorhin erwähnten Befehl des „Ich-Selbst-Seins“, er ihm sogar widerspricht.

Man kann auch verstehen, dass dieser Denkansatz denen Linderung bringt, die in die Schlinge der Hypertrophie des Ichs gefallen sind und die einer Depression ausgesetzt sind. Deshalb empfehlen immer mehr Psychiater die Meditation als therapeutisches Element. Zum Beispiel hat der Arzt Christophe André seit einigen Jahren die Meditation in die Therapie von Depressiven eingeführt. Die Distanz zu sich selbst, sein vorläufiges Vergessen, hat messbare Wirkungen auf ihre mentale Gesundheit.

Wenn diese Patienten Meditation üben, praktizieren sie damit gleichzeitig deshalb auch den Buddhismus, und nichts sagt uns, dass sie es einmal tun werden.

Aber es ist unvermeidlich, dass die Meditation, wenn sie auch nur als eine Technik angesehen wird, eine heilsame Auswirkung hat auf die, die an ihrem kranken Ich leiden oder, um es noch radikaler auszudrücken, die an der Krankheit des Ichs leiden. Die Praktiker bekennen selbst, dass sie diese Technik dem Buddhismus, besonders dem Zen, ausgeliehen haben. Es

ist wahrscheinlich, dass ohne das Aufkommen des Buddhismus in Europa, diese Technik ihnen lange unbekannt geblieben wäre.

Die Werte des Buddhismus

Ein anderer Aspekt des Beitrags, den der Buddhismus in das "Zusammenleben" einbringen kann, liegt in den Werten, die zu ihm gehören.

Toleranz

In unserer Reflexion muss die Toleranz als erste zitiert werden. Die Geschichte des Buddhismus zeigt, dass seine Verbreitung über die Grenzen Indiens, wo er entstanden ist, niemals mit Anwendung von Gewalt oder in einem Geist der Konkurrenz mit den Religionen der Länder, in denen er Fuß fasste, stattfand. Der Buddhismus verschmilzt so zu sagen mit den religiösen Praktiken, die er auf seinem Weg antrifft. So haben der Konfuzianismus und der chinesische Taoismus ihm die besondere Farbe gegeben, die dem Chan Buddhismus eigen ist. In Tibet nimmt er animistische oder schamanistische Rituale auf, die es vor ihm gab. In Japan findet man Tempel, wo die schintoistischen und buddhistischen Gottesdienste ganz natürlich zusammen abgehalten werden.

Denn der Buddhismus beruht nicht auf einer Gesamtheit von strengen Überzeugungen und Dogmen, die imstande wären, Rivalitäten und Konflikte mit anderen Religionen zu verursachen.

Er geht über alle strengen und steifen Glaubensarten hinaus, denn in letzter Analyse gehen diese aus einem Aufbau oder einem Verlangen hervor, die vor der Erfahrung des Aufwachens verblassen. Diese Erfahrung wird in den buddhistischen Schriften als unfassbar, unbeschreiblich und doch ganz einfach dargestellt. Der Buddhismus ist eine gottlose Religion, es gibt für ihn weder Anfang noch Ende, weder Schöpfer noch Schöpfung. Dieser Punkt gibt manchmal Stoff zu Diskussionen über seine Einschätzung als volle Religion, doch haben wir jetzt nicht die Zeit dazu, in diese Debatte einzugehen. Wir brauchen nur anzumerken, dass dieses Fehlen des Glaubens an einen Gott kein Hindernis für Christen, Juden oder Schintoisten bedeutet, ihn wirklich zu praktizieren. Der Sänger und Poet Leonard Cohen, der mehrere Jahre in einem Zen Kloster in Kalifornien verbracht hat, bezeichnet sich gleichzeitig als Jude und Buddhist. Meister Deshimaru, der die Praxis des Zen in Europa eingeführt hat, war es gewohnt, seinen Schüler, die ihm metaphysische Fragen stellten, zu antworten: "As you like – wie Sie wollen". Die Sutras lehren uns, dass der Buddha selbst still blieb, wenn man ihm solche Fragen stellte. Diese Stille des Buddha forderte zu vielen Kommentaren heraus. Begnügen wir uns zu sagen, wenn die Antwort etwas Wesentliches für die Art der Praxis, die er befürwortete, bedeutet hätte, hätte er etwas dazu gesagt. Wie dem auch sei, diese maximale Öffnung den Glaubensarten gegenüber macht aus dem Buddhismus eine formbare Religion, die imstande ist, mit verschiedenen Überzeugungen zusammen zu leben und sie sich sogar anzueignen. Man kann auch berichten, dass manche christliche Mönche die sitzende

Meditation üben und dass manche Klöster in ihren Mauern buddhistische Klausuren durchführen, an denen manche Mönche teilnehmen.

Es ist auch wichtig zu bemerken, dass der Buddhismus keinen Proselytismus treibt. In Frankreich zählt man etwa 800.000 praktizierende Gläubige. Davon gehören, wir haben es schon gesagt, zwei Drittel der Mitglieder der asiatischen Gemeinschaft an. Diese Gemeinschaft ist besonders diskret und wollte niemals alle anderen Franzosen zu sich ziehen. Sie besitzt häufig Gottesdiensträume, auch im Elsass, aber informiert nicht über ihre religiöse Feste oder ihre wichtigen liturgischen Stunden. Als Gegenleistung ist sie gut akzeptiert und ist gut im sozialen Netz aufgenommen.

Man kann sich fragen, wie diese allgemein gesehen harmonische Beziehung mit der religiösen Praxis verbunden ist. Die Frage der Integration der immigrierten Gemeinschaften in der französischen Gesellschaft ist sehr komplex und wir wollen nicht das Verhalten der verschiedenen Gemeinschaften vergleichen. Wir begnügen uns anzumerken, dass eine Verbindung zwischen der Art besteht, wie der Buddhismus sich heute in Frankreich gibt und wie die weltweite friedliche Geschichte der Ausbreitung des Buddhismus außerhalb seines Entstehungslandes abgelaufen ist. Der Buddhismus ist keine Eroberungsreligion.

Die asiatischen Buddhisten sind sich ihres kulturellen Unterschiedes bewusst und machen daraus weder eine Besonderheit, noch ist dies ein Grund, sich auf sich zurück zu ziehen. Sie nehmen gerne teil an gemeinsamen Kundgebungen mit westlichen Buddhisten.

In Straßburg zum Beispiel waren sie gleich mit dabei, als Reverend Olivier Wang-Genh, der seit 30 Jahren im Elsass die Zen-Tradition unterrichtet, ihnen vorgeschlagen hat, das "Fest des Buddha" mitzugestalten, ein jährliches Event, das zeigen soll, dass der Buddhismus eine der Religionen im Elsass ist, auf die man zählen kann. Als Folge des Erfolgs dieser Kundgebung ist die „Communauté des Bouddhistes d'Alsace – Gemeinschaft der elsässischen Buddhisten“ (CBA) entstanden, als Ort des Austauschs zwischen all den verschiedenen örtlichen Schulen.

Diese Schritte haben der Stadt Strasbourg ermöglicht, sich der Wichtigkeit der buddhistischen Präsenz in ihren Mauern bewusst zu werden. Sie hat uns kostenlos den Pavillon Joséphine in dem Orangerie-Park für das Buddha Fest zur Verfügung gestellt und hat der CBA das Octroi- Gebäude (auch im Orangerie-Park) ausgeliehen, um da eine Anlaufstelle zu halten.

Diese neuen Ereignisse zeigen gut den Geist der Eintracht, der zwischen den verschiedenen Schulen des Buddhismus herrscht. Sie bezeugen auch von ihrem Willen, in der Stadt sichtbar zu werden, auf ruhige und friedliche aber entschiedene Weise.

Der gute Empfang, den die lokalen Institutionen uns gemacht haben, zeugt von ihrem Interesse für diesen Weg. Die Anerkennung der neuen Religionen durch die staatlichen Institutionen geht nicht von selbst und ruft manchmal Spannungen hervor. Man kann im Falle des

Buddhismus sagen, dass der Dialog fließend war. Der Geist der Eintracht, der ihn kennzeichnet, hat ohne Zweifel etwas damit zu tun.

Die nicht-asiatischen Mitglieder der buddhistischen Gemeinschaft sind vielleicht auffälliger aber auch da geht es nicht um Proselytismus. Im Gegenteil, die buddhistischen Gruppen sind sehr involviert im interreligiösen Dialog und rufen ihn manchmal hervor. Buddhisten der verschiedenen Schulen nehmen teil an den Diskussionsgruppen und auch an interreligiösen Ereignissen, wenn es ihnen möglich ist. In Strasbourg sind sie sehr aktiv bei der Organisation des interreligiösen Tages, der jedes Jahr in der Stadtmitte stattfindet.

Der Geist der Toleranz des Buddhismus, sein Verlangen nach Dialog und sein totales Fehlen, andere beherrschen zu wollen, sind ständig vorhanden, in der Vergangenheit wie in der heutigen Welt.

Seit der Verkündung des Edikts von Nantes, das den Franzosen sehr am Herzen liegt, dreht sich ein guter Teil unserer Geschichte um die Frage der Toleranz, öfter auch in leidvoller Weise. Die Ausdrucksformen dieses Geistes in der Öffentlichkeit oder in privaten Kreisen fördern sicherlich die Suche nach Eintracht und Harmonie, also das "Zusammenleben".

Gewaltlosigkeit und Mitleiden

Ein anderer starker Wert des Buddhismus, der wahrscheinlich am meisten verbreitet ist, ist die Gewaltlosigkeit. Auch da zeigt uns die Geschichte, dass der Buddhismus ganz selten an einem kriegerischen Vorhaben oder an Episoden des Machtkampfs teilgenommen hat.

Wenn wir dies sagen, wollen wir uns hüten Engel zu sein, und begnügen uns zu behaupten, dass Gewalt nicht mit buddhistischer Lebensweise übereinstimmen kann. Aus dieser Sicht ist die Haltung des Dalai Lama gegenüber der Besetzung Tibets durch die Chinesen symbolhaft: Er hat immer wieder zu dem gewaltlosen Widerstand aufgerufen und hat sich von Strömungen distanziert, die zum Aufstand aufriefen.

Deswegen hat er auch den Friedensnobelpreis bekommen. Es geht hier nicht darum, über die Berechtigung oder die Wirksamkeit dieses Weges zu richten, sondern zu zeigen, dass er sich in einer Linie mit den buddhistischen Werten befindet. Dies bringt auch die Erfolge der Protestbewegungen, die von Gandhi und dem Pfarrer Martin Luther King angeführt wurden, in ein neues Licht, wie in der Geschichte Konflikte zu regeln oder die Unterdrückung rückgängig zu machen sind.

Auch heute kann man Zeichen dieser gewaltlosen Art entdecken, mit Konflikten in dem heutigen Frankreich umzugehen. Protestbewegungen berufen sich explizit auf Gewaltlosigkeit, sei es der Bauernbewegung mit José Bové, die Bewegung der „Indignierten“ oder die Bewegungen nach dem Stil „occupy“ in Notre Dame des Landes. Der Weg wird noch sehr lange sein, aber vielleicht wird dieser Samen weiter gedeihen und es werden eines Tages die Konflikte auf andere Weise geregelt. In allen Fällen kann das Image des Buddhismus, das ja auch der Realität seiner Praxis entspricht, dazu beitragen. Seine Auffassung ist einer der Faktoren,

die die Wahl der Gewaltlosigkeit in Konfliktfällen fördern. Die Nutzung von Gewalt würde nach der Regel des Karmas, von der wir noch sprechen werden, nur giftige Früchte bringen.

Ein anderer Aspekt des Buddhismus ist das Mitleiden. Es ist die Ergänzung der Weisheit. Der Buddhismus hat den Ruf, eine Weisheitsschule zu sein und dieser Ruf ist nicht einfach behauptet. Aber alle Lehren dringen darauf, dass die Weisheit nichts ist ohne das Mitleiden, die Compassion. Man benutzt öfters das Bild der Flügel eines Vogels, um die gegenseitige Bedingung deutlich zu machen: die Weisheit ist ein Flügel, das Mitleiden der zweite. Die Weisheit ohne Mitleiden riskiert, in Hochmut auszuarten, das Mitleiden ohne Weisheit kann sich schädlich erweisen.

Das Mitleiden ist berufen, an Orten des Leidens aktiv zu werden.

Man könnte dann auch sagen, dass es berufen ist, überall auf der Welt tätig zu werden.

Aber im Rahmen einer Reflexion über das „Zusammenleben“ in Frankreich scheint es gerechtfertigt zu sein, an den Orten anzuhalten, wo große soziale Leiden identifizierbar sind wie im Gefängnis und im Krankenhaus.

Bis zu den ersten Jahren dieses Jahrhunderts gab es keine buddhistische Seelsorge, weder im Krankenhaus, noch im Gefängnis. Dennoch waren Anfragen da, aber sie stießen nicht auf institutionelles Interesse.

Infolge des Hitzesommers von 2003, in dem zahlreiche Personen Vertreter des Buddhismus treffen wollten, hat der Staat Kontakte zur Buddhistischen Union Frankreichs aufgenommen, um eine echte Seelsorge einzurichten. Eine gewisse Anzahl von den Westmönchen hat eine Weiterbildung bekommen und macht in mehrere Einrichtungen regelmäßig Besuche.

Wenn eine Person am Ende des Lebens wünscht, sich mit einem Priester oder einem buddhistischen Mönch zu unterhalten, soll sie es machen können. Man soll ebenfalls einen buddhistischen Beerdigungsdienst gewährleisten. Die asiatische Gemeinschaft braucht Priester und Riten für diese Situation hat, wozu meistens die Menschen aus dem Westen, die diese Religion kürzlich angenommen haben, nicht in der Lage sind.

Deshalb bekommen seit einigen Jahren eine gewisse Anzahl der Gläubigen eine Bildung als Priester, das heißt sie lernen, Zeremonien nach der Tradition, zu der sie gehören, auszuführen. Die Frage stellt sich für den tibetischen Buddhismus und den Zen Buddhismus, die die Schulen sind, in denen die Westlichen mehrheitlich vertreten sind.

Die soziale Dimension der Religion ist eine neue Frage für die Westbuddhisten. Die Schwierigkeit besteht darin, Rituale zu erfinden, die passen. Wenn sie die Zeremonien von denen übernehmen sollten, die aus dem Tibet oder aus Japan kommen, können sie sie nicht unverändert einführen. Man muss sie anpassen, damit sie für uns einen Sinn haben. Die Westlichen müssen den tieferen Sinn der Zeremonien, die sie erleben, verstehen und die traditionellen buddhistischen Priester müssen ihnen helfen bei dieser Arbeit und auch selbst die Besonderheiten der westlichen Gesellschaft verstehen.



Er kommt auch immer öfter vor, dass inhaftierte Personen wünschen, sich mit einem Vertreter des Buddhismus zu unterhalten. Das hat auch der UBF aufgegriffen und ist einen Weg gegangen, damit Seelsorger die Zustimmung der Strafverwaltung erhalten. Ebenso ist Lama Droupgyu Karma am Anfang dieses Jahres zum ehrenamtlichen nationalen Seelsorger in den Gefängnissen ernannt worden. Diese Frau arbeitet mit fünf örtlichen Seelsorgern zusammen, die in acht Einrichtungen tätig sind. Bei dieser Gelegenheit möchte ich mich herzlich beim Protestantischen Bund herzlich bedanken, der die Türen seiner Weiterbildung diesen buddhistischen Seelsorgern geöffnet hat. Das ist ein schönes Beispiel von Toleranz und von konkreter religionsübergreifender Zusammenarbeit.

Gegenseitige Abhängigkeit und der Sinn von Verantwortung

Der Begriff Karma, den es in allen asiatischen Religionen gibt, ist auch ein Element, das das „Zusammenleben“ fördert. Das Wort „Karma“ bedeutet in Sanskrit „Akt“ oder „Aktion“. Es bezeichnet die Tatsache, dass jede Handlung notwendigerweise eine Frucht bringen wird. Man spricht über das Karma des Denkens, der Handlung und des Sprechens. Jeder konzipierte Gedanke, jede begangene Handlung und jedes gesprochene Wort bedingt eine Folge. Dieses Bewusstsein der entscheidenden Rolle des Karmas gibt dem Verantwortungsbewusstsein den Grund zur Entwicklung. Im Bereich seiner Intimität, im privaten Bereich und im sozialen Bereich achtet der Buddhist darauf, keinen schädlichen Samen zu säen. Er pflegt im Laufe seiner Praxis eine besondere Achtung, mit der er Reaktionen aufgeben kann, die äußerlich sind oder von Groll herkommen.

Er vermeidet, eine Situation zu verschlechtern, weil er sich soweit wie möglich enthält, unter den Menschen die Keime zu zerstreuen, die die Schwierigkeiten und den Schmerz erhöhen.

Diese Ausübung der Achtung macht ihn in der öffentlichen Debatte positiv, die durch Auseinandersetzungen der Egos so oft vergiftet ist, die den ersten Platz schließlich besetzen und in der Lösung der Konflikte schaden. Das bedeutet nicht, dass die Buddhisten immer niedlich sind und dass sie immer ein wohlwollendes Lächeln ausstellen. Wenn der Konflikt platzt, nehmen sie ihren Teil daran ernst, aber sie versuchen, sich nicht dem Vergnügen des Streites zu überlassen, nicht krankhaft die Freuden des Sieges zu genießen, und nicht über der Bitterkeit der Niederlage zu brüten. Diese Berücksichtigung des Karmas zielt darauf ab, aus Buddhisten wertvolle Gesprächspartner im sozialen Dialog zu machen.

Dieser wäre friedlicher und fruchtbarer wenn er von solchen Betrachtungen beseelt wäre.

Ansonsten bezeugt dieses Verantwortungsbewusstsein ganz natürlich die Entwicklung eines großen ökologischen Bewusstseins. Jedermann weiß, dass die westliche Lebensweise die Mittel des Planeten erschöpft, die durch eine riesige Verschwendung verschlimmert wird. Wir verschmutzen uns gegenseitig in schöner Einmütigkeit. Daraus ergeben sich Spannungen auf zahlreichen Gebieten. Der Buddhismus ist eine ökologische Religion per Definition.

Zusätzlich zum Begriff von Karma besteht der Buddhismus auf dem "interdependenten" Charakter aller Dinge. Wir haben schon gesagt, dass nichts außerhalb einer Kette von Phänome-

nen existiert, die andere Phänomene hervorbringen. Es ist klar, dass die Ökologie nichts anderes ist als ein Ausdruck der Wechselbeziehung. Wenn Packeis in einem Punkt der Erdkugel schmilzt, werden Territorien in Tausenden Kilometer davon überflutet sein. Wenn eine Tierart verschwindet, ist eben die ganze Kette des Lebens betroffen. Das unmittelbare Drohen der ökologischen Katastrophe war nötig, um das Gesetz der Wechselbeziehung aller Vorgänge deutlich zu machen.

Seit ihrem Ursprung ist die buddhistische Lebensweise genügsam, der Verschwendung feindlich. Die erlebte Dankbarkeit vor allem, was das Leben und die Umstände uns zur Verfügung stellt, verbietet, dass man einen ungenierten Gebrauch davon macht. Wenn wir das Glück haben, etwas auf unseren Tellern zu haben, wie kommen wir dazu, wählerisch zu sein und unüberlegt Lebensmittel wegzuworfen? Weil wir so großzügig von der Luft, dem Wasser und der Erde profitieren, können wir es uns erlauben, sie gleichgültig zu verschmutzen? Wir sind heute alle damit im Einklang, aber es ist wirklich schon sehr lange, dass der Buddhismus den Respekt und die Dankbarkeit der Umwelt gegenüber vertritt. Ich weiß, dass wir uns auf diesem Punkt treffen, weil die Protestanten ebenfalls der Verschwendung feindlich gegenüber stehen.

Wir wissen alle, dass wir die Richtung einschlagen könnten, die Pierre Rabi die "glückliche Mäßigung" nennt, ohne dafür das Salz des Lebens zu verlieren. Wenn Mäßigung und die Achtsamkeit auf die Folgen unserer Handlungen im Lande verbreiteter würden, wären sie ein Beitrag zum "Zusammenleben" und ganz einfach "zum Leben".

Ich werde diese kurze Übersicht der Beiträge des Buddhismus zum "Zusammenleben" durch einigen Bemerkungen zur der Ethik, die für die Praxis zentrale Bedeutung hat, ergänzen.

Die "rechten Mittel zum Dasein" sind einer von den acht edlen von Buddha dargestellten Pfade während seiner ersten Predigt. Er setzt bei dieser Gelegenheit die Vier Edlen Wahrheiten fest. Der edle Achtfache Pfad ist der Vierte. Er zählt die Handlungen auf, die zur Befreiung und zur Unterbrechung von "dukkha" führen, ein Wort das man mit "Schmerz" im allgemeinen übersetzt hat, aber es wäre besser, es mit "Unzufriedenheit" wiederzugeben. Es sind diese acht Pfade: der rechte Blick, der rechte Gedanke, das rechte Wort, die rechte Handlung, die Mittel zum Dasein, die rechte Anstrengung, die rechte Achtung und die rechte Konzentration. Die ganze Praxis des Buddhismus ist hier vorhanden, in ihrer Klarheit und ihrer Diversität.

Die rechten Mittel zum Dasein bedeuten, dass der Gläubige eine Tätigkeit ausübt, die keine Missklänge mit seiner religiösen Verpflichtung schafft. Das heißt, dass er diese Tätigkeit entsprechend der buddhistischen Ethik ausübt. Er tut sein Möglichstes, um die Angelegenheiten an dem Ort, an dem er sich befindet, zu verbessern. Er soll seine Kompetenzen, die er bekommen hat, in Übereinstimmung mit den Vorschriften einsetzen. Um zur die Ökologie zurückzukehren: Der buddhistische Bauer wird das Land nicht intensiv bewirtschaften und wird Tiere nicht so behandeln, wie es in der intensiven Landwirtschaft geschieht. Wenn er ein

Arzt ist, wird er darauf achten, die staatliche Krankenversicherung auszunützen. Der Buddhismus zielt nicht auf ein einsames, sondern auf ein solidarisches Handeln, um das Wortspiel von Albert Camus aufzugreifen. Es geht nicht darum, sich zur Meditation in seine Stube zurückzuziehen, sondern um "sein Licht nach außen zu richten", wie man es oft in den Lehren sagt. Seine Glaubwürdigkeit wird im täglichen Leben geprüft.

Die Mehrheit der buddhistischen Priester lebt in der Stadt, üben ein Handwerk aus und ist denselben Schwierigkeiten gegenübergestellt wie alle anderen. Aber sie bringen eine besondere Ethik in ihre Handlungen und Entscheidungen ein. Ihr soziales Leben soll die Aufrichtigkeit ihrer Praxis bezeugen und wir hoffen darauf, den Lauf der Dinge positiv zu beeinflussen, wenn auch auf fast unsichtbare Weise in fast unmerklichen Details. Die Achtung des Gläubigen soll sich in großen wie in kleinen Dingen üben. So wird etwas von seiner Praxis in die Umgebung, in der er lebt, eingegeben und durch Gegenseitigkeit weitergegeben.

Der Buddhist lebt soll mit sich besseres Leben gestalten, um besseres "Zusammenleben" zu bewirken. Buddha hat gesagt: "Seien für dich selbst Dein eigenes Asyl". Das will nicht sagen, dass man sich auf sich zurückziehen muss, aber dass die Arbeit bei einem selbst anfangen soll, damit jeder sich auf eine echte Erfahrung beziehen kann und sich auf sie beziehen kann. Mit dieser Stütze wendet sich der Buddhist den Anderen zu. So ist der Buddhismus nicht eine Anreihung von Werten oder ein Denksystem unter anderen, er ist eine dauerhafte Überprüfung dieser Werte im täglichen Leben. "Der gewöhnliche Geist ist der Weg", sagt ein berühmtes Zen Sprichwort. Das will sagen, dass es nichts zu suchen gibt, außerhalb der Realität, die uns vor Augen ist. Im täglichen Leben verwirklicht sich der Buddhismus.

Nach diesen Ausführungen ist der Buddhismus imstande, einen Beitrag zum "Zusammenleben" zu leisten. Er kann die Krise des Individualismus mildern, die unsere Gesellschaft bestimmt. Er kann in das deprimierende Klima unseres Landes und auf die Behandlung der großen Depressionen eingreifen, wo Meditation von nun an benutzt wird.

Die Werte des Buddhismus, die Toleranz, die Gewaltlosigkeit, das Mitleiden und die im Alltag angewandte Ethik verbreiten in der sozialen Umgebung auf unterschiedliche Weise die Idee, Konflikte aufzugreifen. Die Berücksichtigung der Wechselbeziehung aller Dinge macht ihn natürlicherweise geeignet, das notwendige ökologische Bewusstsein für ein harmonisches Leben unter den Menschen und mit der Umwelt zu vertreten. Von seiner genügsamen Lebensweise her gibt er der westlichen Welt ein wertvolles Zeichen. Diese Elemente könnten dem Gefühl der Bürgerschaft einen neuen Sinn geben, indem die Öffnung zum Anderen hin gefördert wird, nicht der Rückzug auf sich selbst

Der Buddhismus ist eine pragmatische Religion, die bemüht ist, im täglichen Leben die Weisheit zu überprüfen, um die sie sich bemüht.

Als Religion trachtet er, wie es der Fall in seiner Geschichte war, in gutem Einvernehmen mit den anderen Religionen, die er achtet, zu leben.

Der Buddha hat sich immer als der große Arzt vorgestellt, der die Krankheit pflegt, ohne sich mit nutzlosen Betrachtungen aufhalten zu lassen. Zu dem von einem Pfeil verletzten Mann spricht er nicht von dem Namen und von dem Alter des Gegners, er sucht keinen Grund, warum der geschossen hat, in welcher Distanz er sich fand, aus welchem Holz der Pfeil gewesen ist, usw. Er kommt, die Wunde zu pflegen und zu heilen.

Das radikale Arzneimittel, das der Buddhismus vorschlägt, hat mit unserem Ich und mit unserer Krankheit der Anhänglichkeit zu tun. Weil alles vergänglich ist, kann die Anhänglichkeit nur eine Quelle des Leidens sein. Die Übung der Nicht-Anhänglichkeit ist der Weg der Heilung. Diese einfache Botschaft, die in die Tat umzusetzen ist, ist in einer Gesellschaft wichtig, die aus der Anhänglichkeit einer seiner wichtigsten Motoren macht und die das Hyper-Individuum in das Zentrum seiner Sorgen stellt.

Ich danke ihnen für ihre Aufmerksamkeit.

Übersetzung : Jean-Charles Kaiser



L'hospitalité dans la tradition biblique et l'histoire des Églises

Frédéric Rognon

Pasteur de l'EPUdF, Professeur de philosophie, d'éthique et d'anthropologie des religions de la Faculté de Théologie Protestante de l'Université de Strasbourg, Président de la Commission Justice et aumônerie des prisons de la FPF

C'est évidemment une gageure de vouloir traiter quatre mille ans d'histoire en une heure, surtout autour d'une thématique aussi prégnante et décisive pour la vie chrétienne. Je me contenterai donc de poser quelques grands principes et d'évoquer les principales étapes du rapport à l'étranger dans la Bible et dans l'histoire des Églises.

1) L'hospitalité de Dieu

Il me semble essentiel de partir du principe que **le Dieu biblique est un Dieu hospitalier**. La Bible nous parle d'un Dieu qui, loin de rester dans sa solitude, fait place à l'autre en le créant et en l'accueillant dans sa Création. Le corpus biblique commence par la Création du monde de la part d'un Dieu qui, à la différence des divinités des civilisations environnantes, et peut-être pour la première fois dans l'histoire des religions, est un Dieu unique, donc un Dieu solitaire, sans déesse à ses côtés, sans panthéon pour l'entourer, sans vis-à-vis. Or Dieu se crée un vis-à-vis et lui fait de la place. Il se rétracte pour le laisser vivre avec lui sur l'espace qu'il occupait jusqu'alors tout seul. Pourquoi accueille-t-il ainsi l'être humain à ses côtés ? Les théologies et les théologiens divergent quant à l'interprétation de cette geste divine: est-ce une décision purement arbitraire, purement aléatoire et contingente, qui manifesterait la souveraineté absolue de Dieu, et qui aurait très bien pu ne pas être (c'est la définition de la contingence), parce que Dieu dans sa complétude n'avait pas besoin de vis-à-vis, n'avait besoin d'accueillir personne, il se suffisait à lui-même (c'est le principe du solipsisme), et il aurait donc très bien pu demeurer dans sa solitude? Ou bien Dieu est-il par nature créateur, est-il dans son être même un Dieu de relation, puisque Dieu est amour (comme dit Jean dans sa première épître), et qu'un Dieu d'amour a besoin d'un vis-à-vis, a besoin de sortir de sa solitude, a besoin d'être hospitalier et d'accueillir, et dans ce cas Dieu ne pouvait pas ne pas créer l'homme et l'accueillir, cela faisait partie de sa nature ou de son être même ? Quoiqu'il en soit, le Dieu biblique se manifeste par son hospitalité.



Ce motif singulier et paradoxal de l'hospitalité de Dieu n'apparaît pas seulement lors de la Création, mais **tout au long de l'histoire du salut**. En effet, le peuple d'Israël est l'hôte de Dieu, qui dans l'alliance lui donne une terre, le nourrit, et prend soin de lui. Le psaume 23, bien connu, fournit des images très concrètes de l'hospitalité de Dieu: «Tu dresses devant moi une table, en face de mes adversaires; tu enduis ma tête d'huile, ma coupe déborde. Oui le bonheur et la grâce m'accompagneront tous les jours de ma vie, et j'habiterai dans la maison du Seigneur jusqu'à la fin de mes jours» (Ps 23, 5-6). Et le psaume suivant rappelle que «c'est au Seigneur qu'appartient la terre et tout ce qui s'y trouve, le monde avec tous ceux qui l'habitent» (Ps 24, 1). Ainsi l'homme est-il accueilli par Dieu sur sa terre parce qu'il appartient lui-même à Dieu. Le temple de Jérusalem, surtout au temps de l'exil et ensuite, n'est plus tant la maison matérielle de Dieu que la figure de sa demeure éternelle, vers laquelle le peuple est mis en route. Lors de l'occupation étrangère, les prophètes expriment la pensée selon laquelle les fidèles du Seigneur, étrangers parmi les nations, sans demeure permanente ici-bas, doivent mettre leur espérance dans le Messie, qui établira définitivement le peuple dans la vraie terre promise, la Jérusalem de Dieu (Es 60 + 62). Dans le Nouveau Testament, le Prologue de Jean **inverse étonnamment la perspective: c'est Dieu lui-même qui vient nous demander l'hospitalité**. En Christ, le Verbe de Dieu a planté sa tente parmi les hommes (Jn 1, 14), et il n'a pas été reçu: nous lui avons refusé l'hospitalité (Jn 1, 5 + 10-11). Glorifié par son Père, il est désormais pour toujours dans la maison de Dieu (Jn 8, 35), où il nous prépare une place, car «il y a beaucoup de demeures dans la maison de mon Père» (Jn 14, 2). Dans l'attente de cette hospitalité finale, eschatologique, nous pouvons l'expérimenter chaque fois que nous partageons la sainte Cène, dans laquelle Dieu nous accueille à sa table et nous nourrit. Il est paradoxal de constater que c'est précisément dans cette hospitalité sacramentelle offerte par Dieu aux hommes que nous nous refusons entre les hommes, entre les Églises, l'hospitalité eucharistique... Ainsi se joue le mouvement dialectique de l'hospitalité divine tout au long de l'histoire du salut: Dieu ne cesse de nous accueillir, inconditionnellement, puis il vient nous demander l'hospitalité, et nous la lui refusons, il nous promet malgré tout de nous accueillir dans sa maison à la fin des temps, il nous donne de vivre les prémisses de cette hospitalité dernière à travers la sainte Cène, et nous nous la refusons les uns aux autres. Je tenais à commencer par poser ces principes théologiques fondamentaux, avant d'aborder les questions éthiques, car d'une part l'éthique de l'hospitalité s'enracine dans des fondements théologiques, et d'autre part les aléas de l'hospitalité humaine s'expliquent en partie par les équivoques des réponses des hommes à l'invitation et à l'accueil qu'ils reçoivent de Dieu. L'hospitalité, en effet, n'est pas seulement une question éthique, mais se situe au cœur de la foi chrétienne.

2) L'Ancien Testament

Reprenons à présent notre parcours biblique au départ, afin d'y discerner ce que l'Écriture nous dit de l'hospitalité. Les notions d'«étranger», d'«accueil», d'«hospitalité», sont **au cœur de l'ancienne Alliance**. Abraham est appelé à quitter son pays et la maison de son père (Gn 12, 1). Il a ainsi assumé le statut d'étranger, tant en Palestine qu'en Égypte. Et de ce fait, lorsque lui-même reçoit la visite de trois voyageurs, aux chênes de Mamré (Gn 18, 1-16), il fait preuve d'une hospitalité exemplaire. Cette philoxénie du patriarche a été maintes fois commentée dans le Midrash et par les Pères de l'Église. Ainsi, le Midrash interprète ce récit comme si Abraham avait demandé à Dieu d'attendre jusqu'à ce qu'il ait introduit les trois visiteurs dans sa tente; car le devoir d'hospitalité prévaut sur toutes les autres bonnes œuvres, y compris sur l'entretien avec Dieu: mieux vaut faire attendre Dieu que de ne pas recevoir un hôte avec empressement! Pour sa part, dans un sens de comparaison autocritique, Jean Chrysostome écrit: «Abraham accueillait, lui étranger, d'autres étrangers. Étant citoyen des cieux, il ne leur était pas étranger quoiqu'il fût sur terre. C'est nous qui sommes étrangers en ce sens, nous qui n'offrons pas l'hospitalité aux étrangers». De nombreux Pères souligneront que c'est son hospitalité qui a valu à Abraham sa postérité, et donc le commencement de la réalisation des promesses de Dieu, puisque c'est de ces trois étrangers qu'il les a reçues.

La confession de foi des Hébreux rappelle cette condition d'étranger: «Mon père était un Araméen nomade ; il est descendu en Égypte avec peu de gens pour y séjourner en immigré» (Dt 6, 5). Et c'est quand il est étranger à la puissance maximum qu'Israël est constitué peuple de Dieu. La loi lui est donnée alors qu'il est encore étranger, au désert. La libération de l'esclavage est rappelée au début du Décalogue: «C'est moi le Seigneur ton Dieu qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte, de la maison de servitude» (Ex 20, 2). Dans les règles de vie données aux Hébreux, **l'accueil de l'étranger apparaît en bonne place**. La triade veuve-orphelin-étranger est un inventaire des sans-droits et des sans-voix: «Tu ne maltraiteras point l'étranger, et tu ne l'opprimeras point; car vous avez été étrangers dans le pays d'Égypte. Vous ne maltraiterez aucune veuve ni aucun orphelin» (Ex 22, 20-21). «Vous aimerez l'étranger, vous avez été étrangers dans le pays d'Égypte» (Dt 10, 19). «Tu ne porteras point atteinte au droit de l'étranger» (Dt 24, 17). Le premier prochain, c'est l'étranger: «Si un étranger vient séjourner avec vous dans votre pays, vous ne l'opprimerez point. Vous traiterez l'étranger comme l'un des vôtres; vous l'aimerez comme vous-mêmes, car vous avez été étrangers dans le pays d'Égypte» (Lv 19, 33-34). Le rappel du statut d'étranger pour le peuple juif n'est pas la seule justification du commandement d'hospitalité; il y est aussi fait allusion à l'imitation du Dieu hospitalier: «L'Éternel, votre Dieu, est le Dieu des dieux, le Seigneur des seigneurs, le Dieu grand, fort et redoutable, qui ne fait point acception de personnes et qui ne reçoit point de présent, qui fait droit à l'orphelin et à la veuve, qui aime

l'étranger et lui donne de la nourriture et des vêtements» (Dt 10, 17-18). Nous en retrouvons un écho dans le psaume 146: «L'Éternel protège les étrangers, il soutient l'orphelin et la veuve, mais il renverse la voie des méchants» (Ps 146, 9).

De nombreux textes de la loi **concrétisent ce commandement d'hospitalité dans des stipulations précises**: l'étranger ne travaillera pas le jour du Shabbat pour se reposer (Ex 23, 12; Dt 5, 12-15); il pourra jouir des villes de refuge comme les israélites (Nb 35, 15; Jos 20, 9); une frange des champs et des vignes ne sera pas récoltée: «Ce qui restera sera pour l'étranger, pour l'orphelin et pour la veuve» (Dt 24, 19-22 ; Lv 19, 9-10 ; 23, 22). Tous les trois ans, une dîme des récoltes sera réservée pour «l'étranger, la veuve et l'orphelin. Ainsi l'Éternel ton Dieu te bénira» (Dt 14, 28-29 ; 26, 12). Et quand Job, plaidant son innocence, examine sa vie passée, il se souvient de sa conduite exemplaire envers les étrangers (Jb 31, 31-32).

À l'inverse, **la loi et les prophètes interdisent de molester et d'opprimer l'étranger** (Ex 22, 20-22; Dt 24, 17-18; 27, 19; Jr 7, 6-7; Zch 7, 10; Mal 3, 5): «N'opprimez pas la veuve et l'orphelin, l'étranger et le pauvre, et ne méditez pas l'un contre l'autre le mal dans vos cœurs» (Zch 7, 10). Ce fut le crime des Egyptiens que d'avoir été impitoyables envers les Hébreux; ils ont été μισοξεμοί, dit le texte grec (deutérocannique) de la Sagesse, c'est-à-dire xénophobes; c'est pourquoi l'Égypte est plus coupable que Sodome, qui n'a simplement pas reçu les étrangers (Sg 19, 13-16).

L'attitude concrète de l'accueil de l'étranger dans l'Ancien Testament est racontée dans plusieurs textes narratifs, notamment dans celui, déjà évoqué, de l'accueil des voyageurs aux chênes de Mamré (Gn 18, 1-16): Abraham court au-devant d'eux, se prosterne, leur lave les pieds, leur propose le repos sous un arbre, fait préparer à manger, et choisit pour ce faire un veau tendre et bon: il n'y a pas d'accueil sans offrir confort et bien-être après un voyage, et invitation à un repas. Puis lorsqu'ils repartent, il les accompagne jusqu'à quelque distance. Dans d'autres textes, on s'abstient d'interroger son hôte avant qu'il soit reposé et restauré (Gn 24, 33), et pour son départ, on l'accompagne en chantant et au son des harpes et instruments de percussion (Gn 31, 27). Au temps de la civilisation sédentaire, on lui donne la chambre d'honneur (2 R 4, 10).

Et cependant, si l'hospitalité est une nécessité vitale chez les nomades, **pour les sédentaires, l'étranger qui passe est plus facilement suspect**. Le livre du Siracide (lui aussi deutérocannique et donc tardif) témoigne de cette mentalité fort en retrait par rapport à l'hospitalité des patriarches: «Les gens mauvais ont mille façons de te tromper. C'est pourquoi ne fais pas entrer n'importe qui chez toi. (...) Si tu loges un inconnu, il peut semer le désordre dans ta maison, et dresser contre toi les gens de ta famille» (Sir 11, 29 + 34). Une prudence méfiante est ainsi conseillée envers ceux qui n'ont pas fixé leur vie sur un coin de terre et dans une maison (Sir 29, 24-27). Ce texte tardif n'est pas si isolé: **d'autres passages de l'Ancien Testament considèrent l'étranger négativement**. Les Egyptiens sont toujours vus comme des oppresseurs. Les avertissements sont nombreux pendant l'installation à Canaan contre la

façon dont les Hébreux se conforment aux coutumes religieuses des Cananéens, le risque de compromissions religieuses avec le culte des Baals incitant à la prudence dans les relations avec les étrangers. Il faudrait également mentionner les réactions des prophètes à la place occupée par les sept cents femmes et trois cents concubines du roi Salomon, par lesquelles il montre sa puissance, mais qui sont étrangères et gardent leurs divinités (1 R 11, 3), ainsi que les avertissements d'Osée, Néhémie, Esdras et Malachie, au retour de l'exil, contre les mariages avec des femmes étrangères installées en Judée. Il y a en hébreu deux termes («guér» et «nékar»), donc deux catégories (l'une positive, l'autre négative), pour désigner l'étranger, selon qu'on lui porte des soins ou qu'on avertisse sévèrement ceux qui s'en approchent. Israël court un danger quand il pactise avec l'étranger, et paradoxalement le plus grand péril qui le menace alors, c'est d'oublier sa propre identité d'étranger, peuple voyageur sur la terre. C'est ainsi que lorsque les Hébreux, une fois à Canaan, ont tendance à trop s'installer, et à vouloir comme les autres peuples chercher leur sécurité dans leur propre force, ils oublient leur condition d'étrangers (qui ne peuvent s'installer), et **ils doivent refaire leur apprentissage de peuple étranger, par l'exil à Babylone**. Mais là encore (ultime paradoxe !), c'est Cyrus, roi perse, donc un étranger, qui est le libérateur d'Israël.

3) Le Nouveau Testament

Comme pour bien d'autres thématiques, le Nouveau Testament instaure à la fois une continuité et une rupture par rapport à l'Ancien Testament sur la question de l'hospitalité. Le peuple de la nouvelle Alliance est aussi considéré comme étranger: «voyageurs sur la terre» (Hb 11, 13 ; 1 P 2, 11). Ainsi est établi **le statut ontologique de l'homme comme étranger**. Au seuil de l'évangile, Marie et Joseph sont à la recherche d'un logement dans Bethléem, et personne ne les reçoit (Lc 2, 7). Après la naissance de l'enfant, ils devront ensuite fuir en Egypte, et connaître la situation précaire de tous les réfugiés et immigrés à travers les siècles (Mt 2, 13-23). Dans sa première prédication, Jésus à Nazareth rappelle qu'Elie et Elisée ont guéri des étrangers, mais son message n'est pas reçu puisque: «Nul n'est prophète en son pays» (Lc 4, 24). À son tour, Jésus guérit le serviteur d'un centenier romain (Lc 7, 9). Dans sa vie publique, Jésus menant avec ses disciples une vie errante, trouve l'hospitalité de maisons amies comme celle de Lazare et de ses sœurs (Lc 10, 38-42) ou simplement hospitalières comme celle de Zachée (Lc 19, 5-9), car «le Fils de l'homme n'avait pas où reposer sa tête» (Mt 8, 20). Dans son enseignement comme dans ses actes, l'étranger, en particulier le Samaritain, occupe une place privilégiée. Ainsi, dans la parabole du Samaritain (Lc 10, 25-37), le prochain est identifié à l'étranger; c'est parce que je suis étranger pour celui qui m'est étranger, que Jésus peut inverser la question de son interlocuteur: «qui est mon prochain?» (Lc 10, 29), qui devient: «lequel a été le prochain de celui qui était tombé au milieu des brigands?» (Lc 10, 36). Et Jésus l'invite à faire de même que ce prochain, c'est-à-dire à se faire

le prochain de l'étranger qui est dans le besoin : à être accueilli par celui qui a besoin d'être accueilli et secouru.

Jésus se laisse aussi bousculer par une étrangère : une femme cananéenne (Mt 15, 28 ; Mc 7, 29-30). **Cet épisode de la rencontre avec la Syro-phénicienne** est particulièrement suggestif, car Jésus commence par une attitude de refus: «Je n'ai été envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël» (Mt 15, 24). Une étrangère ne peut donc être concernée par sa mission. En tant que femme non-juive, elle symbolise également l'impureté, puisqu'elle ne respecte pas les prescriptions rituelles liées à la menstruation. Mais devant l'insistance de la femme, Jésus a une répartie féroce: «Il n'est pas bien de prendre le pain des enfants et de le jeter aux petits chiens» (Mt 15, 26). Dans la culture juive de l'époque, le chien est, après le porc, le plus méprisé des animaux. Il ne s'agit donc pas du «petit toutou à sa mémère»: la parole de Jésus est une insulte à caractère racial. Mais l'attitude de la femme, sa répartie à elle qui endosse le mépris des juifs envers les païens au lieu de lui renvoyer une injure raciste que les Cananéens avaient sans doute en réserve à l'encontre des juifs, touche Jésus en plein cœur: d'une certaine manière, elle provoque chez lui une conversion. C'est une rencontre personnelle qui le conduit à mettre sa pratique en accord avec son enseignement: l'ouverture de l'hospitalité bien au-delà des frontières du peuple juif et des étrangers intégrés au peuple juif. Et le grand paradoxe de cette histoire, c'est qu'elle se passe à l'étranger, dans le territoire de Tyr et de Sidon: Jésus refuse donc la demande d'une femme étrangère qui se trouve à l'étranger, et qui lui propose d'entrer chez elle pour guérir sa fille, avant d'accepter finalement de lui faire hospitalité à elle, la femme étrangère, dans sa mission de salut: l'hôte devient l'hôte de son hôte, en l'occurrence de son hôtesse.

D'autres textes dévoilent, au sujet de l'hospitalité, **la nouveauté radicale de l'enseignement du Christ**: les évangiles, en recommandant l'hospitalité, mettent en lumière **la solidarité enseignée par le Christ entre lui-même et l'étranger**, sans droits, sans asile, sans protection. Ce n'est plus, comme dans l'antiquité païenne, parce que l'hôte est mystérieusement protégé des dieux ; ce n'est plus comme dans l'Ancien Testament, parce que l'hôte est un messager de Dieu ; c'est parce que la personne de Jésus s'est faite solidaire avec les plus petits. La parabole du jugement dernier (Mt 25, 31-46), notamment, n'est pas seulement un rappel au peuple de Dieu de sa condition d'étranger, ni une exhortation à accueillir l'étranger, mais **une identification complète de Dieu en Jésus et des étrangers**: «J'étais étranger et vous m'avez recueilli» (Mt 25, 35 + 38); «toutes les fois que vous avez fait ces choses à l'un de ces plus petits de mes frères, c'est à moi que vous les avez faites» (Mt 25, 40). Ce texte est à la fois eschatologique et prophétique: eschatologique, car la solidarité du Christ et de l'étranger ne sera pleinement manifestée qu'avec le retour glorieux du Seigneur; prophétique, car cette solidarité est dès à présent une réalité actuelle, même si elle demeure invisible, elle est perceptible dans la foi au discernement du chrétien. Les justes ne savent pas qu'ils servent le Fils de l'homme dans la personne de ces étrangers (Mt 25, 38), mais d'une part l'enseignement vise «toutes les nations» (Mt 25, 32) et pas seulement ceux qui ont reçu

la révélation du Christ, et d'autre part si le Christ est solidaire de l'étranger même quand cette identification n'est pas discernée, *a fortiori* quand elle l'est. D'autres textes enseignent d'ailleurs cette même solidarité cachée mais réelle entre le Christ et telle catégorie de personnes, si bien que celui qui les accueille reçoit, non seulement le Seigneur, mais celui qui l'a envoyé: «Celui qui vous reçoit me reçoit, et celui qui me reçoit reçoit celui qui m'a envoyé» (Mt 10, 40 ; cf. Mt 18, 5 ; Mc 9, 37 ; Lc 9 48 ; Jn 13,20).

Hormis les évangiles, les autres livres du Nouveau Testament rappellent **le devoir d'hospitalité**. L'auteur de l'épître aux Hébreux s'appuie sur l'exemple de la philoxénie d'Abraham pour montrer la grandeur de l'hospitalité: «N'oubliez pas l'hospitalité : il en est qui, en l'exerçant, ont à leur insu logé des anges» (Hb 13, 2). Pour Paul, cette vertu doit être exigée de l'évêque (1 Tim 3, 2 ; Tite 1,8), mais tout membre de la communauté chrétienne doit être «empressé à offrir l'hospitalité» (Ro 12, 13), et cela, précise Pierre, «sans murmures» (1 P 4, 9). De même que, selon la parole de Jésus, ceux que les prédicateurs évangélisent ont à les nourrir et à les abriter (Mt 10, 9-11), de même Paul reçoit l'hospitalité des premiers chrétiens auxquels il vient annoncer la Bonne Nouvelle (Ga 4, 14 ; Ac 16, 15). L'hospitalité est d'ailleurs présentée par Jean non seulement comme une forme de charité, mais encore comme une participation au ministère de la Parole (3 Jn 5, 8). Le comportement à l'égard des étrangers est l'une des principales pierres de touche de la fidélité à Dieu lui-même. Ce n'est pas une question d'humanitarisme, mais la question centrale de notre foi et même de notre salut. Nous sommes appelés à vivre positivement la promesse, la richesse de la rencontre, car il n'y a pas de limites à l'amour de Dieu. Il n'y a alors plus d'étrangers: «Ainsi donc, vous n'êtes plus des étrangers, ni des gens du dehors ; mais vous êtes concitoyens des saints, gens de la maison de Dieu» (Ep 2, 19); «il n'y a plus ni Juif ni Grec, (...) car tous vous êtes un en Jésus-Christ» (Ga 3, 28).

4) L'Église ancienne

Comment l'Église, à travers l'histoire, a-t-elle assumé cet héritage scripturaire particulièrement profond et exigeant au sujet de l'hospitalité? Comme à propos d'autres commandements, l'Église des premiers siècles a cherché à appliquer le devoir d'hospitalité avec une grande fidélité. On sait qu'un apologiste du second siècle, Mélicon de Sardes, a rédigé un traité consacré à l'hospitalité : περί φιλοξενίας, mais il a malheureusement disparu. Clément de Rome rappelle que c'est à l'hospitalité qu'Abraham dut sa prospérité, Lot sa vie sauve, et Rahab le salut. L'une des homélies de Jean Chrysostome, évêque qui s'adresse à son peuple, est consacrée à l'hospitalité ; en voici un extrait : «Ayez dans vos maisons des appartements réservés aux étrangers, qu'il y ait des lits, des vivres et de la lumière. Vient-il des soldats, vous leur donnez bien des logements, cela parce qu'ils combattent nos ennemis temporels; et quand il se présente des étrangers, ils ne savent pas où reposer la tête! Ayez une maison

où le Christ trouve l'hospitalité. Voilà, direz-vous, la chambre du Christ, voilà la demeure qui lui est réservée. Quelque simple qu'elle soit, il ne la dédaignera pas». On trouve également nombre de textes d'Augustin qui condamnent le péché d'inhumanité dont se rendent coupables ceux qui n'accueillent pas l'étranger. L'empereur Julien, dit l'Apostat en raison de son paganisme, présente comme un trait caractéristique des chrétiens leur hospitalité généreusement accordée aux étrangers; aussi recommande-t-il à un administrateur de province de rivaliser avec les chrétiens, car leur hospitalité lui semble être un moyen très efficace de la propagation de leur foi; ainsi lui écrit-il: «Ce qui a le plus contribué à développer le christianisme, c'est l'humanité envers les étrangers... Il serait honteux, quand les juifs n'ont pas un mendiant, quand les impies galiléens [c'est-à-dire les chrétiens] nourrissent tout ensemble les leurs et les nôtres, que les nôtres soient dépourvus des secours que nous leur devons».

Face à ces témoignages, on peut déjà repérer **une inflexion dans la Didachè**. Celle-ci exhorte à l'accueil des apôtres et des prophètes itinérants, ainsi qu'aux membres d'une communauté de passage dans une autre. Mais elle mentionne quelques exceptions au devoir d'hospitalité: si la rectitude doctrinale du voyageur n'est pas établie, ou s'il s'avère indiscret et malintentionné, ou encore si son séjour atteint une durée excessive, s'il demande des subsides ou refuse tout travail: «Que tout apôtre qui se présente à vous soit reçu comme le Seigneur; mais il ne restera qu'un seul jour et, s'il est besoin, le jour suivant; s'il reste trois jours, c'est un faux prophète. À son départ, que l'apôtre ne reçoive rien, si ce n'est son pain jusqu'à l'étape; s'il demande de l'argent, c'est un faux prophète». La conduite des hôtes doit donc être une démonstration qu'ils voyagent pour le nom du Christ. De même, les envoyés doivent chercher qui est digne de les recevoir: ainsi l'hospitalisant comme l'hospitalisé sont tenus de faire leurs preuves. L'hospitalité apparaît ici déjà conditionnée, tant sur le plan éthique que sur le plan doctrinal: elle prend l'apparence d'une hospitalité interne, à l'image des Esséniens, qui selon Flavius Josèphe «entraient chez les membres de leur communauté qu'ils n'avaient jamais vus auparavant, comme chez leurs amis les plus intimes». Aux mesures préventives de la Didachè à l'égard des abus s'ajoute le danger d'héberger des hérétiques, qui risquent de contaminer la foi de ceux qui les reçoivent. Déjà Tertullien estimait que la profession du même Credo était la meilleure recommandation quand il s'agissait de recevoir un inconnu. Quant à Jérôme, il ne prévoit qu'une exception à l'accueil: l'hérésie. Mais l'inflexion majeure qui va fortement empiéter sur le devoir d'hospitalité date de l'ère constantinienne: une fois la société romaine devenue officiellement chrétienne, aux formes familiales de l'hospitalité chrétienne va s'ajouter la fondation d'hospices aménagés sur les routes désertes, de sorte que l'hospitalité spontanée va peu à peu s'estomper.

5) L'hospitalité monastique

Le peuple étant peu à peu déchargé du devoir d'hospitalité par l'institution d'hospices et d'hôtelleries, **c'est dans les monastères que la tradition de l'hospitalité va se maintenir et se développer**. Le Concile de Nicée en 325 invite les évêques à fonder des hospices confiés à des moines pour recevoir les pèlerins, les pauvres et les malades. La relève de l'hospitalité est ainsi assurée institutionnellement par les moines: c'est à eux qu'est confié ce ministère. Déjà les Pères du désert, si farouches pourtant à ne pas se relâcher de leur silence ou de leur jeûne, admettaient qu'on rompe l'un et l'autre pour recevoir un hôte. Les premiers cénobites s'attachent fidèlement au devoir d'hospitalité, même si les hôtes peuvent déranger la contemplation, car en la personne du pauvre qui est accueilli c'est le Christ que l'on reçoit. Après un délai d'inactivité de deux jours à une semaine, les moines font travailler leurs hôtes, afin d'éviter les abus des gyrovagues. Un hôtelier reste avec eux afin de surveiller leurs allées et venues.

Un long chapitre de **la Règle de Basile** et deux chapitres de **celle de Benoît** sont consacrés à l'hospitalité. Comme les hôtes ne manquent pas au monastère et qu'ils surviennent à toute heure, deux moines, un cuisinier et un hôtelier, doivent s'occuper spécialement d'eux, afin de veiller à ce qu'ils ne troublent pas la communauté: «Ce sont les pauvres et les pèlerins que l'on entourera le plus d'attentions parce que c'est principalement en leur personne que l'on reçoit le Christ. Pour les riches, en effet, la crainte qu'ils inspirent les fait assez honorer». Sans être une finalité secondaire de la vie monastique, l'hospitalité occupe traditionnellement une place de choix parmi ce que la Règle bénédictine appelle «les instruments des bonnes œuvres». Elle est même le type de ministère le plus compatible avec le retrait du monde.

6) Le Moyen Âge

Au Moyen Âge sont fondés des Ordres hospitaliers qui se vouent spécialement à l'hospitalité. Mais l'hospitalité spontanée n'a pas pour autant disparu de l'Église dans son ensemble. Elle est cependant comprise dans un sens très particulier, **selon une logique de plus en plus marquée de théologie des œuvres méritoires**. Ainsi, dans ses sermons, l'évêque d'Arles Césaire (mort en 543) n'hésite pas à affirmer que Dieu a créé les pauvres pour que les riches, par leur hospitalité et leur générosité, rachètent leurs péchés... ! Il appuie cette thèse sur l'exemple d'Abraham et de Lot, récompensés pour leur hospitalité. Les Conciles mérovingiens présentent le devoir d'hospitalité à la lumière du jugement divin, conformément à la parabole du jugement dernier (Mt 25, 31-46), et de la menace, plus immédiate, de l'excommunication. Les capitulaires carolingiens, législation de la chrétienté, prescrivent l'hospitalité aux riches comme aux pauvres: que personne n'ait l'audace de refuser l'eau et

le toit aux pèlerins et aux voyageurs, rappelant les récompenses promises par le Fils de Dieu. Ils enjoignent périodiquement de restaurer les établissements hospitaliers en mauvais état.

Tout au long du Moyen Âge, des homélies et des traités rappellent aux chrétiens **leur devoir d'hospitalité**, essentiel au christianisme authentique. La récurrence de ces exhortations indique par elle-même un probable relâchement de la pratique. Ainsi Alain de Lille (mort en 1202) écrit-il ceci: «Oh, le Christ dans ses membres crie à ta porte, demande l'hospitalité. Accueille-le, pèlerin sur terre, pour qu'il te reçoive dans la joie de la patrie céleste... Si tu te sais étranger et pèlerin en ce siècle, si tu te reconnais en état de pérégrinant, tu ne refuseras pas ton toit à celui qui passe. Si tu exclus le pauvre du Christ de ta maison, tu exclus le Christ lui-même de l'hospitalité de ton cœur. Que l'hospitalité soit joyeuse, serviable, large et humble». Ainsi l'hospitalité est-elle articulée au statut pérégrinal du chrétien sur la terre.

C'est au Moyen Âge que sont créés **les maisons-Dieu et hôtels-Dieu**. Cette appellation, d'origine bénédictine, est significative de ces établissements hospitaliers pour pauvres malades. Ils devaient recevoir chaque malade «comme le Christ lui-même». Le malade accueilli se confessait, recevait la communion, puis seulement ensuite les soins de propreté... On admettait les non-chrétiens, tout en gardant la discrétion à l'égard de leur situation religieuse. De nombreux dons et legs sont faits aux établissements hospitaliers, qui ne vivent que de cela. Mais peu à peu la papauté prend des institutions hospitalières sous sa protection, et accorde des indulgences à ceux qui les soutiennent financièrement. Cette nouvelle orientation de l'hospitalité institutionnelle nous introduit aux mutations générées par la Réforme.

7) La Réforme et l'époque moderne

La Réforme protestante repose sur l'affirmation du salut par la seule grâce de Dieu et non pas par les œuvres des hommes ; de ce fait, elle **refuse la compréhension de l'hospitalité comme une œuvre méritoire**, et s'insurge contre toute instrumentalisation des pauvres et des voyageurs. La charité est alors comprise comme conséquence de la foi et non plus comme condition du salut, comme mise en œuvre de l'amour du prochain et non plus comme obligation religieuse, comme libre manifestation de reconnaissance envers Dieu et non plus comme calcul intéressé.

La Réforme opère ainsi une véritable révolution dans le regard que les chrétiens portent désormais sur les pauvres et les étrangers. Le don du riche sédentaire n'a plus de valeur sotériologique, l'important est l'amélioration des conditions de vie concrètes du pauvre et de l'étranger. Dès lors l'action n'est plus déterminée par la logique du salut du riche sédentaire, mais par la détresse du pauvre et de l'étranger à soulager. La question de savoir qui a aidé l'être humain en détresse est devenue secondaire, l'essentiel est qu'il lui soit porté secours. C'est ce qu'exprime clairement le Réformateur Martin Luther: «Avec notre prochain, en toutes difficultés et en tous dangers, nous devons agir ainsi: si sa maison brûle, l'amour

me commande d'y courir pour aider à éteindre. S'il y a assez de monde pour éteindre, je peux rentrer à la maison ou rester là. S'il tombe dans l'eau ou dans une fosse, je n'ai pas le droit de partir, mais je dois courir aussi vite que je peux pour lui porter secours. Si d'autres sont présents pour le faire, je suis libre. Si je vois qu'il a faim ou soif, je ne dois pas le laisser, mais le nourrir et l'abreuver, sans tenir compte du danger de devenir par là plus pauvre ou plus faible». **L'attention est donc désormais portée sur le besoin des pauvres et des étrangers plutôt que sur le geste de leurs bienfaiteurs.** Dans la relecture de la parabole du jugement dernier (Mt 25, 31-46), instrumentalisée par la Contre-réforme en faveur d'une théologie des œuvres, les réformateurs mettent l'accent sur la surprise des personnages qui portent secours au faible et recueillent l'étranger lorsqu'ils apprennent qu'ils ont accueilli le Christ : ce n'est donc pas pour être sauvés qu'ils ont été hospitaliers, mais par pure générosité.

Mais ces options théologiques ne sont pas exemptes d'ambiguïtés. Car si la générosité n'est pas méritoire, la pauvreté ou le pèlerinage ne le sont pas non plus, et la Réforme s'accompagne d'une nouvelle éthique du travail dont l'impact sera considérable sur l'évolution économique des sociétés européennes. L'immense majorité des hommes qui deviennent protestants sont des lettrés, capables de lire la Bible: il s'agit donc d'une population bourgeoise et urbaine. Ainsi le travail est-il valorisé, non comme moyen de salut, mais comme réponse à la grâce de Dieu. La profession (*Beruf* en allemand) est aussi une vocation (*Berufung*), une action de grâces. **De là à identifier le pauvre ou le vagabond à l'oisif qui profite du travail des autres, en bref à un parasite, il n'y a qu'un pas, souvent franchi.** Le verset souvent cité et instrumentalisé à cette époque est celui-ci: «Si quelqu'un ne veut pas travailler, qu'il ne mange pas non plus» (2 Th 3, 10). Dans les cités passées à la Réforme (Nuremberg en 1522, Strasbourg en 1523...), des ordonnances sur les pauvres sont édictées, qui interdisent la mendicité, contraignent les pauvres qui peuvent travailler à le faire, organisent la prise en charge rationnelle et municipale (c'est-à-dire laïque et non plus ecclésiale) des nécessiteux infirmes de la ville, et expulsent les pauvres étrangers à la cité. Les autorités temporelles qui ont désormais la mission de réorganiser l'assistance aux pauvres font de la pauvreté un problème non plus théologique, mais économique et d'ordre public, sans craindre la mise en œuvre de travaux forcés. On distingue donc les « vrais pauvres » à aider, des « faux pauvres » à enfermer pour les faire travailler, ou à rejeter hors de la ville. Le modèle protestant de traitement de la pauvreté va d'ailleurs être imité dans les régions catholiques, et d'un côté comme de l'autre le volet répressif prendra peu à peu le pas sur le volet caritatif, notamment au XVIIe siècle, au point d'aboutir à ce que Michel Foucault appellera, au sujet du décret de 1656 édicté pour la ville de Paris, «le grand enfermement des pauvres». L'abolition du monachisme dans les régions passées à la Réforme contribue elle aussi à affecter vivement la tradition d'hospitalité, jusqu'aux résurgences de formes protestantes de monachisme et de communautés de diaconesses au XIXe siècle. En même temps, nombre de protestants connaissent les persécutions et les guerres de religions qui les con-

duisent à l'exil. **Les protestants redécouvrent donc l'hospitalité par l'accueil de leurs coreligionnaires persécutés en demande d'asile.** Parfois cette hospitalité, comme chez les Esséniens au temps du Christ, se limite à une hospitalité interne, parfois elle s'ouvre à toute forme de détresse. Les affinités entre protestants et juifs, et l'engagement d'un certain nombre de protestants auprès de juifs victimes de l'antisémitisme au XXe siècle s'enracinent dans cette commune expérience de la persécution, de l'exil et de la demande d'asile.

Du côté de l'Église catholique, l'hospitalité reste un devoir puisqu'elle est une œuvre méritoire, mais elle n'en subit pas moins là aussi quelques mutations. Le concile de Trente lance un appel général à l'hospitalité dans l'un de ses décrets, en date de 1563, en se référant à la parabole du jugement dernier (Mt 25, 31-38) et à l'attitude hospitalière des disciples d'Emmaüs (Lc 24, 28-31). Mais c'est pour décider une réorganisation des institutions hospitalières. Ainsi **l'hospitalité s'institutionnalise-t-elle de plus en plus,** et tend à se spécialiser. Du XVI^e au XIX^e siècle, de nombreuses congrégations religieuses sont fondées, vouées à l'hospitalité, à l'accueil des enfants abandonnés et des filles débauchées, ainsi qu'aux soins à porter aux pauvres malades. C'est le cas notable des confréries des Dames de la Charité instituées par saint Vincent de Paul en 1619. Puis progressivement, surtout à partir du XIXe siècle, le pouvoir civil prend en charge l'assistance publique. Dans cette même mesure, le particulier se sent moins concerné directement par l'accueil, chez lui, de celui qui est dans le besoin. L'hospitalité est aussi affectée par l'urbanisation et la sécularisation, le déracinement et l'anonymat qui en résultent. L'hospitalité spontanée ou organisée n'en disparaît pas pour autant, comme en témoigne entre autres, chaque année, l'accueil à grande échelle des jeunes participants aux rassemblements de Taizé.

8) Conclusion

Comme on le voit, l'hospitalité a été pratiquée à travers les siècles par les chrétiens avec **des fluctuations, des limites et des équivoques : hospitalité conditionnelle, hospitalité limitée à un cercle défini, hospitalité instrumentalisée au service d'une théologie ou d'une idéologie.** Ces constats ne font que confirmer **la dialectique classique entre hospitalité et hostilité.** On connaît les affinités étymologiques et empiriques entre ces deux notions en français : le mot latin «hospes, itis», qui a donné «hospitalité», est un dérivé du vocable «hostis, is», qui a donné «hostilité», mais tous les deux ont désigné dans un premier temps «l'hôte», dans les deux acceptions du terme (celui qui est reçu et celui qui reçoit), puis dans un second temps «l'étranger», et enfin «l'ennemi». Le linguiste Émile Benveniste attribue ce glissement sémantique de «l'hôte» à «l'ennemi» à l'évolution du droit romain et à l'accroissement du rôle de l'État dans la Rome antique. Notre rapport à l'altérité est ainsi grevé d'ambivalences et d'équivoques: l'étrange étranger provoque en nous un mélange d'attraction et de répulsion. Il réveille en effet la présence d'une altérité en nous-mêmes. Le psychanalyste Octave

Mannoni disait: «Le racisme, c'est d'abord la haine de soi-même». Quant à l'humoriste belge Raymond Devos, il racontait cette histoire à la fois humoristique et, comme c'est bien souvent le cas avec l'humour, pleine de vérité et même de gravité: «J'ai un ami qui est xénophobe, disait-il. Il ne peut pas supporter les étrangers! Il déteste les étrangers! Il déteste à tel point les étrangers que lorsqu'il va dans leur pays, il ne peut pas se supporter lui-même!»

L'une des richesses de la révélation biblique est précisément de **nous savoir accueillis sans condition, tels que nous sommes**. Les fluctuations de l'hospitalité chrétienne au cours de l'histoire peuvent donc s'expliquer par cette difficulté humaine, trop humaine, à s'accepter soi-même. Pour le dire avec les mots du théologien Paul Tillich, le courage d'être, spécifique de la foi chrétienne, consiste à **accepter d'être accepté tout en se sachant inacceptable**. Les chrétiens n'ont pu, ne peuvent et ne pourront rester fidèles à cet appel décisif à l'hospitalité envers l'étranger, que lorsqu'ils sont prêts à exercer une hospitalité envers eux-mêmes : accepter d'être accueillis sans condition ni calcul, afin d'accueillir sans condition ni calcul. Reconnaître la part d'altérité qui est en nous pour faire en sorte que l'étranger, tout en restant étranger, cesse peu à peu d'être étrange. En bref, cultiver l'hospitalité envers soi-même pour être en mesure de l'exercer envers notre prochain.





Gastfreundschaft in der biblischen Überlieferung und in der Geschichte der Kirchen

Frédéric Rognon

Pfarrer der EPUdF – Eglise Protestante Unie de France, Professor der Philosophie, Ethik und Anthropologie der Religionen an der protestantischen theologischen Fakultät der Universität Strasbourg, Präsident der Kommission "Justiz und Gefängnisseelsorge" der Fédération Protestante de France

Es ist ein Ding der Unmöglichkeit, viertausend Jahre Geschichte in einer Stunde behandeln zu wollen, vor allem dann, wenn es um eine für das christliche Leben solch prägnante und entscheidende Thematik geht wie „Gastfreundschaft“. Ich werde mich also damit begnügen, einige Grundsätze darzustellen und die wichtigsten Etappen der Beziehung zum Fremden in der Bibel zu erwähnen.

1) Gottes Gastfreundschaft

Es ist mir wichtig, von dem Grundsatz auszugehen, dass *der biblische Gott ein gastfreundlicher Gott ist*. Die Bibel erzählt uns von einem Gott, der nicht weit entfernt in seinem Alleinsein bleibt, sondern dem Anderen Raum gibt, indem er ihn schafft und in seiner Schöpfung willkommen heißt. Die biblischen Bücher beginnen mit der Schöpfung der Welt durch einen Gott, der im Unterschied zu den Gottheiten der Kulturen im Umfeld und vielleicht zum ersten Mal in der Geschichte der Religionen, ein einziger Gott ist, also ein Gott allein ist, ohne Göttin an seiner Seite, ohne Pantheon, das ihn umgibt, ohne Gegenüber. Nun schafft sich Gott ein Gegenüber und gibt ihm Raum. Er macht sich „klein“, um sein Geschöpf mit sich leben zu lassen in dem Raum, den er bis dahin allein besetzt hatte. Warum will er so den Menschen an seiner Seite? Bei der Interpretation dieses göttlichen Handelns unterscheiden sich die Theologien und die Theologen: Ist es eine rein willkürliche, rein zufällige, unwesentliche Entscheidung, die Gottes absolute Souveränität offenbart und die auch sehr wohl nicht hätte sein können (was der Begriffsbestimmung von Zufälligkeit entspricht), weil Gott in seiner Vollkommenheit kein Gegenüber braucht, weil er nicht bedürftig ist, weil er sich selbst genügt (nach dem Grundsatz des Solipsismus) und hätte also sehr wohl in seinem Alleinsein weiter bestehen können? Oder ist Gott in seinem Wesen ein Schöpfer, ist er in seinem ei-

gentlichen Wesen ein Gott der Beziehung, weil Gott Liebe ist (wie Johannes in seinem ersten Brief sagt) und weil ein liebender Gott ein Gegenüber braucht, aus seinem Alleinsein ausziehen muss, gastfreundlich sein und aufnehmen muss? In diesem Fall konnte Gott nicht anders, als den Menschen zu schaffen und ihn anzunehmen. Denn das gehört zu seiner Natur und zu seinem eigentlichen Wesen. Wie dem auch sei, der biblische Gott offenbart sich durch seine Gastfreundlichkeit – durch seine Offenheit für Andere.

Dieses sonderbare und paradoxe Motiv der Gastlichkeit Gottes erscheint nicht nur während der Schöpfung, sondern *entlang der ganzen Heilsgeschichte*. In der Tat, das Volk Israel ist Gast Gottes, der ihm im Bund ein Land gibt, es ernährt, und sich um es kümmert. Der bekannte 23. Psalm liefert sehr konkrete Bilder der Gastlichkeit Gottes: „Du bereitest vor mir einen Tisch im Angesicht meiner Feinde; du salbest mein Haupt mit Öl und schenkest mir voll ein. Gutes und Barmherzigkeit werden mir folgen mein Leben lang und ich werde bleiben im Hause des Herrn immerdar“ (Ps 23, 5-6). Und der folgende Psalm erinnert daran, dass „die Erde ist des Herrn und was darinnen ist, der Erdkreis und die darauf wohnen“ (Ps 24, 1). Also wird der Mensch von Gott auf seiner Erde aufgenommen, weil er zu ihm gehört. Der Tempel von Jerusalem, vor allem zur Zeit des Exils und danach, ist nicht mehr so sehr Gottes materielles Haus als vielmehr das Bild seiner ewigen Wohnung, zu der das Volk sich auf den Weg machen soll. Während der fremden Besatzung drücken die Propheten den Gedanken aus, dass die Gläubigen des Herrn als Fremde unter den Völkern, ohne bleibende Wohnung im Diesseits, ihre Hoffnung auf den Messias setzen sollen. Er wird dem Volk definitiv in dem wahren verheißenen Land, in Gottes Jerusalem Wohnung geben (Jes 60 + 62).

Im Neuen Testament dreht der Prolog des Johannesevangeliums die Perspektive erstaunlicherweise um: *es ist Gott selber, der kommt und unsere Gastfreundlichkeit erwartet*. In Christus hat Gottes Wort sein Zelt unter den Menschen aufgeschlagen (Joh 1, 14), und er wurde nicht angenommen: Wir Menschen haben ihm die Gastfreundschaft verweigert (Joh 1, 5 + 10-11). Verherrlicht durch seinen Vater ist er nun für immer in Gottes Hause (Joh 8, 35), wo er uns einen Platz bereitet, denn „in meines Vaters Hause sind viele Wohnungen“ (Joh 14, 2). In Erwartung dieser eschatologischen endgültigen Gastfreundschaft dürfen wir diese jedes Mal erfahren, wenn wir das heilige Abendmahl teilen, mit dem Gott uns an seinem Tisch empfängt und uns speist. Es ist widersinnig, dass genau in dieser von Gott den Menschen geschenkten sakramentalen Gastfreundschaft wir uns zwischen Menschen, zwischen Kirchen die eucharistische Gastfreundschaft verweigern. So spielt sich der dialektische Wandel der göttlichen Gastfreundschaft ganz entlang der Heilsgeschichte ab: Gott hört nicht auf, uns bedingungslos anzunehmen, dann aber kommt er und fordert unsere Gastfreundschaft heraus und wir verweigern sie ihm. Er verspricht uns trotzdem, uns am Ende der Zeiten in seinen Wohnungen aufzunehmen, er lässt uns eine Vorfreude dieser endgültigen Gastfreundschaft im heiligen Abendmahl erleben, und wir verweigern es uns gegenseitig.

Mir war wichtig, gleich zu Beginn diese theologischen Grundsätze darzulegen, bevor ich zu ethischen Fragen komme, weil einerseits eine Ethik der Gastfreundschaft auf theologischen

Fundamenten fußt und weil andererseits die Beliebigkeit menschlicher Gastfreundschaft sich teilweise durch die missverständliche Art, mit der die Menschen auf Gottes Einladung und Annahme antworten, erklären lässt. In der Tat ist die Gastfreundschaft nicht nur eine ethische Frage, sondern sie liegt im Herzen des christlichen Glaubens.

2) Das Alte Testament

Nehmen wir nun unseren biblischen Durchgang am Anfang wieder auf, um dort zu unterscheiden, was uns die Schrift zur Gastfreundschaft sagt. Die Begriffe "Fremder", "Annahme", "Gastlichkeit" sind **im Mittelpunkt des alten Bundes**. Abraham wird aufgerufen, sein Land und das Haus seines Vaters zu verlassen (Gn 12, 1). So hat er den Status eines Fremden auf sich genommen, sowohl in Palästina wie in Ägypten. Und als er selbst den Besuch dreier Reisender bei den Eichen Mamre bekommt (Gn 18, 1-16), beweist er eine vorbildliche Gastfreundschaft. Diese Fremdenliebe des Patriarchen wurde vielfach im Midrash und von den Kirchenvätern kommentiert. Der Midrash interpretiert diese Erzählung, als hätte Abraham Gott gebeten zu warten, bis er die drei Besucher in sein Zelt begleitet habe. Denn die Pflicht zur Gastfreundschaft hat Vorrang vor allen anderen guten Werken, selbst vor dem Gespräch mit Gott: besser Gott warten lassen als einen Gast nicht eifrig einzuladen! Johannes Chrysostomos schreibt im Sinne eines selbstkritischen Vergleichs: „Abraham, er der Fremde, nahm andere Fremde auf. Als Bürger des Himmels war er ihnen nicht fremd, obwohl er auf Erden war. Fremd sind wir in dem Sinne, dass wir den Fremden keine Aufnahme bieten“. Zahlreiche Kirchenväter unterstreichen, dass es seine Gastfreundschaft war, die Abraham mit seiner Nachkommenschaft und mit dem Anfang der Vollendung von Gottes Verheißung belohnt hat, die er von den drei Fremden bekommen hat.

Das Glaubensbekenntnis der Hebräer erinnert an die Bedingungen des Fremdseins: „Mein Vater war ein wandernder Aramäer; er ist mit wenig Leuten nach Ägypten hinabgezogen, und lebte dort als Fremder“ (Dt 26, 5). Und es geschah, da Israel am allerfremdesten war, dass es als Gottes Volk gegründet wird. Das Gesetz ist ihm gegeben, als es noch fremd, in der Wüste war. An die Befreiung aus der Knechtschaft wird am Anfang des Dekalogs erinnert: „Ich bin der Herr, dein Gott, der dich aus Ägyptenland, dem Haus der Knechtschaft, geführt hat“ (Ex 20, 2). In den Lebensvorschriften der Hebräer *erscheint die Aufnahme des Fremden an besonderer Stelle*. Die Trias Witwe-Waise-Fremder bezeichnet Rechtlose und Wortlose: „Du sollst die Fremden nicht bedrängen und nicht unterdrücken, denn ihr seid auch Fremde in Ägypten gewesen. Ihr sollt Witwen und Waisen nicht bedrücken“ (Ex 22, 20-21). „Ihr sollt auch die Fremden lieben, denn ihr seid auch Fremde in Ägypten gewesen (5.Mo 10, 19). „Du sollst das Recht der Fremden nicht beugen“ (Dt 24, 17). Der erste Nächste ist der Fremde: „Wenn ein Fremder kommt und mit euch in eurem Land wohnt, den sollt ihr nicht bedrücken. Ihr sollt ihn behandeln wie einen von euch; denn ihr seid auch Fremde in Ägypten gewesen“ (Lv 19, 33-34).



Die Erinnerung an den Fremdenstatus des jüdischen Volkes ist nicht die einzige Rechtfertigung des Gebotes der Gastlichkeit. Sie wird auch als Anspielung genommen, der Gastfreundschaft Gottes zu folgen: „Der Herr, euer Gott, ist der Gott aller Götter und der Herr über alle Herren, der Große Gott, der Mächtige und der Schreckliche, der die Person nicht ansieht und kein Geschenk nimmt und schafft Recht den Waisen und Witwen und hat die Fremden lieb, dass er ihnen Speise und Kleider gibt“ (Dt 10, 17-18). Davon finden wir einen Widerhall im Psalm 146: „Der Herr behütet die Fremden und erhält Waisen und Witwen; aber die Gottlosen führt er in die Irre“ (Ps 146, 9).

Zahlreiche Texte des Gesetzes *veranschaulichen dieses Gebot der Gastlichkeit durch ausdrückliche Festlegungen*: der Fremde soll nicht arbeiten am Sabbat, um auszuruhen (Ex 23, 12 ; Dt 5, 12-15); wie die Israeliten darf er die Freistädte nützen (Num 35, 15, Jos 20, 9); ein Rand der Felder und der Weinberge soll nicht geerntet werden: „Was übrigbleibt, ist für den Fremden, die Witwe, den Waisen“ (Dt 24, 19-22; Lv 19, 9-10 ; 23, 22). Alle drei Jahre soll ein Zehnt der Jahresernte aufbewahrt werden für „den Fremden, die Witwe und den Waisen, auf dass der Herr, dein Gott, dich segne“ (Dt 14, 28-29; 26, 12). Und als Hiob, seine Unschuld betuernd, sein vergangenes Leben überprüft, erinnert er sich an sein vorbildliches Verhalten gegenüber der Fremden (Hi 31, 31-32).

Hingegen *verbieten das Gesetz und die Propheten, den Fremden zu belästigen und zu unterdrücken* (Ex 22, 20-22; Dt 24, 17-18; 27, 19; Jer 7, 6-7; Sach 7, 10; Mal 3, 5): „Tut nicht Unrecht den Witwen, Waisen, Fremden und Armen, und denke keiner gegen seinen Bruder etwas Arges in seinem Herzen“ (Sach 7, 10). Es war das Verbrechen der Ägypter, erbarmungslos gegen die Hebräer zu sein; sie waren *μισοξέμοι*, sagt der griechische (apokryphische) Text der Weisheit Salomos, das heißt Fremdenfeinde; deswegen ist Ägypten schuldiger als Sodom, das nur die Fremden nicht empfangen hat (Weish 19, 13-16).

Die konkrete Haltung der Aufnahme von Fremden im Alten Testament wird in mehreren erzählenden Texten geschildert, besonders in dem schon erwähnten Empfang der Reisenden an den Eichen Mamre (Gn 18, 1-16): Abraham eilt ihnen entgegen, kniet nieder, wäscht ihnen die Füße, lädt sie zum Ausruhen unter einen Baum ein, lässt das Essen bereiten und wählt dazu ein zartes und gutes Kalb. Es gibt keinen Empfang, ohne dass Wohlbefinden und Gemütlichkeit nach einer Reise dargeboten werde und ohne die Einladung zu einem Mahl. Und wenn sie dann die Reise fortsetzen, begleitet er sie eine Weile. An anderen Stellen hält man sich zurück, seinen Gast zu befragen, bevor er ausgeruht und gesättigt ist (Gn 24, 33), und bei seiner Abreise wird er durch Gesang, Harfenklang und Trommelspiel begleitet (Gn 31, 27). Zur Zeit der Sesshaftigkeit bietet man ihm das Ehrenzimmer an (2.Kön 4, 10).

Auch wenn Gastfreundschaft bei den Nomaden lebensnotwendig ist, *für Sesshafte ist der vorbeigehende Fremde eher verdächtig*. Das Buch Jesus Sirach (auch ein Apokryph, also ein Spätwerk) zeugt von dieser Mentalität, sehr im Rückschritt im Vergleich zur Gastlichkeit der Patriarchen: „Überleg dir genau, wen du in dein Haus einlädst, denn hinterhältige Leute haben viele Möglichkeiten, dich zu täuschen.(...) Nimmst du einen Fremden bei dir auf, so wird



er dir Unruhe bringen und dich in deinem eignen Haus zum Fremden machen“ (Sir 11, 29 + 34). Man empfiehlt eine misstrauische Vorsicht gegenüber denen, die nicht ihr Leben an ein Grundstück oder ein Haus gebunden haben (Sir 29, 24-27). Dieser späte Text ist nicht so vereinzelt: *andere Stellen des Alten Testaments betrachten den Fremden eher negativ*. Die Ägypter gelten immer als Unterdrücker. Zahlreich sind die Warnungen beim Einzug im Lande Kanaan an die Israeliten, sich auf die religiösen Bräuche der Kanaanäer einzustellen. Das Risiko eines religiösen Kompromisses mit dem Baalskult ermutigt zur Vorsicht im Umgang mit Fremden. Man müsste auch erwähnen, wie die Propheten auf die siebenhundert Hauptfrauen und die dreihundert Nebenfrauen des Königs Salomo reagieren, durch die er seine Macht zeigt, die aber fremd bleiben und ihre Götter behalten (1.Kön 11, 3), so wie die Warnungen der Propheten Hosea, Nehemia, Esra und Maleachi bei der Rückkehr aus dem Exil gegen die Ehen mit fremden in Judäa niedergelassenen Frauen. Im Hebräischen gibt es zwei Ausdrücke (*guér* und *nékar*), also zwei Kategorien (die eine positiv, die andere negativ), um den Fremden zu bezeichnen, nämlich, dass man für ihn sorgt, oder dass man streng vor seiner Begegnung warnt. Israel steht in Gefahr, wenn es mit Fremden paktiert. Paradoxerweise ist die größte Gefahr, die ihm dann droht, dass es seine eigene Identität als eines fremden, auf Erden wandernden Volkes vergisst. Wenn sich die Israeliten zu sehr auf Kanaan einlassen und wie die anderen Völker ihre Sicherheit in der eigenen Kraft suchen wollen, vergessen sie ihre Stellung als Fremde (die sich nicht niederlassen können) und so müssen durch das Exil nach Babylon erneut lernen, ein fremdes Volk zu sein. Aber selbst da (letztes Paradox!) ist es Kyros, der persische König, also ein Fremder, der zum Befreier Israels wird.

3) Das Neue Testament

Wie für manch andere Thematiken bildet das Neue Testament im Verhältnis zum Alten zugleich eine Kontinuität und einen neuen Durchbruch in der Frage der Gastfreundschaft. Das Volk des Neuen Bundes wird auch für fremd gehalten: „Pilger auf Erden“ (Hebr 11, 13; 1.Petr 2, 11). So ist *die ontologische Stellung des Menschen als Fremder* nachgewiesen. Auf Beginn des Evangeliums sind Maria und Joseph auf der Suche nach einer Behausung in Bethlehem, und niemand nimmt sie auf (Lk 2, 7). Nach der Geburt des Kindes werden sie dann nach Ägypten fliehen müssen und die ungewisse Lage aller Flüchtlinge und Auswanderer aller Zeiten erleben (Mt 2, 13-23). In seiner ersten Predigt in Nazareth erinnert Jesus daran, dass Elias und Elisa Fremde geheilt haben, aber seine Botschaft wird nicht angenommen, weil „ein Prophet nichts in seinem Land gilt“ (Lk 4, 24). Jesus heilt nun den Diener eines römischen Hauptmannes (Lk 7, 9). In seinem öffentlichen Leben findet Jesus, der mit seinen Jüngern ein Wanderleben führt, Gastlichkeit in befreundeten Häusern wie das von Lazarus und seinen Schwestern (Lk 10, 38-42) oder in einfachen gastfreundlichen Häusern wie das von Zachäus (Lk 19, 5-9). Denn „der Menschensohn hat nichts, wo er sein Haupt hinlege“ (Mt 8, 20). In seiner Lehre wie in seinen Taten nimmt der Fremde, und vor allem der Samariter, einen bevorzugten Raum ein. So wird im Gleichnis des Samariters (Lk 10, 25-37) der Nächste



mit dem Fremden gleichgesetzt; weil ich ein Fremder bin für den, der mir fremd ist, kann Jesus die Frage seines Gesprächspartners umstellen: „Wer ist mein Nächster?“ (Lk 10, 29) wird zu: „Wer ist der Nächste gewesen dem, der unter die Räuber gefallen ist?“ (Lk 10, 36). Und Jesus fordert ihn auf, so zu handeln wie dieser Nächste, das heißt, sich als Nächster dem in Nöten stehenden Fremden zuzuwenden: den annehmen, der hilfsbedürftig ist.

Jesus lässt sich von einer Fremden überrumpeln: eine kanaanäische Frau (Mt 15, 28; Mk 7, 29-30). Dieser Zwischenfall mit der Syrophönizierin ist besonders interessant, denn Jesus nimmt zuerst eine ablehnende Haltung ein: „Ich bin nur gesandt zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel“ (Mt 15, 24). Eine Fremde kann also nicht von seinem Auftrag betroffen sein. Als nicht-jüdische Frau gilt sie auch als Symbol der Unreinheit, da sie die rituellen Vorschriften, die an die Menstruation gebunden sind, nicht einhält. Der Hartnäckigkeit der Frau gegenüber zeigt Jesus eine grausame Schlagfertigkeit: „Es ist nicht recht, dass man den Kindern das Brot nehme und werfe es vor die Hunde“ (Mt 15, 26). In der jüdischen Kultur jener Zeit war der Hund, nach dem Schwein, das am meisten verachtete der Tiere. Es geht also nicht um "Omas Wauwau": Das Wort Jesu ist eine rassistische Beleidigung. Aber die Haltung der Frau, ihre eigene Schlagfertigkeit, trifft Jesus mitten ins Herz und bewirkt auf eine gewisse Weise eine Bekehrung bei ihm. Sie nimmt die Verachtung der Juden für die Heiden auf, antwortet aber nicht mit einem rassistischen Schimpfwort, das die Kanaanäer sicherlich auch jederzeit gegen die Juden parat hielten. Es ist eine persönliche Begegnung, die ihn dazu führt, seine Praxis und seine Lehre in Einklang zu bringen: die Erweiterung der Gastfreundschaft weit hinaus über die Grenzen des jüdischen Volkes und der Fremden, die in dem jüdischen Volk integriert sind. Das Große Paradoxon dieser Geschichte ist, dass sie sich in der Fremde abspielt, in dem Gebiet von Tyrus und Sidon: Jesus weist also die Bitte einer fremden Frau ab, die sich in ihrem eigenen Land befindet und ihm vorschlägt, bei ihr einzukehren, um ihre Tochter zu heilen. Als er schließlich akzeptiert, ihr *seine* Gastfreundlichkeit zu erweisen und offen für sie zu sein, ihr, der Fremden, da nimmt er sie in seinen Heilsauftrag auf: der Gast wird zum Gastgeber seines Gastgebers, in diesen Fall seiner Gastgeberin.

Weitere Texte enthüllen an dem Verständnis der Gastfreundschaft *das radikal Neue der Lehre Christi*: Indem sie Gastlichkeit empfehlen, bringen die Evangelien die von Christus gepredigte Solidarität ans Licht, die ihn selbst mit den Fremden, Entrechteten, Obdachlosen und Schutzlosen verbindet. Es ist nicht wie in der heidnischen Antike, wo der Gast geheimnisvoll unter der Obhut der Götter steht; nicht wie im Alten Testament, wo der Gast ein Bote Gottes ist; sondern weil der Mensch Jesus sich mit den Geringsten solidarisiert. Besonders das Gleichnis des Jüngsten Gerichts (Mt 25, 31-46) ist nicht nur eine Erinnerung des Gottesvolkes an das Sein in der Fremde und eine Ermahnung, den Fremden aufzunehmen, sondern *eine völlige Identifikation Gottes in Jesus und mit den Fremden*: „Ich bin ein Fremder gewesen, und ihr habt mich aufgenommen“ (Mt 25, 35 + 38); „Was ihr getan habt einem von diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir getan“ (Mt 25, 40). Dieser Text ist zugleich eschatologisch und prophetisch: eschatologisch, denn die Solidarität zwischen Christus und

dem Fremden wird erst bei der glorreichen Wiederkunft des Herrn völlig offenbart werden; prophetisch, denn diese Solidarität ist jetzt schon eine Wirklichkeit jetzt, auch wenn sie unsichtbar bleibt. Sie ist für die Gabe der Unterscheidung des Christen im Glauben spürbar. Die Gerechten wissen nicht, dass sie in der Person dieser Fremden dem Menschensohn dienen (Mt 25, 38), aber einerseits zielt die Lehre auf „alle Völker“ (Mt 25, 32) und nicht nur auf diejenigen, die Christi Offenbarung empfangen haben, andererseits gilt dieser Grundsatz *a fortiori*, also erst recht, dass Christus mit dem Fremden solidarisch ist, selbst wenn diese Identifikation nicht erkannt wird. Übrigens lehren weitere Texte diese gleiche verborgene, aber wirkliche Solidarität zwischen Christen und dieser oder jener Kategorie von Menschen. Wer diese Menschen aufnimmt, nimmt nicht nur den Herrn auf, sondern den, der ihn gesandt hat: „Wer euch aufnimmt, der nimmt mich auf; und wer mich aufnimmt, der nimmt den auf, der mich gesandt hat“ (Mt 10, 40; cf. Mt 18, 5; Mk 9, 37; Lk 9 48; Joh 13,20).

Abgesehen von den Evangelien erinnern auch die anderen Bücher des Neuen Testaments an das *Gebot der Gastfreundlichkeit*. Der Verfasser des Hebräerbriefes stützt sich auf das Beispiel der Fremdenliebe Abrahams, um die Bedeutung der Gastfreundschaft aufzuzeigen: „Gastfrei zu sein, vergesst nicht; denn dadurch haben einige ohne ihr Wissen Engel beherbergt“ (Hebr 13, 2). Für Paulus wird diese Tugend vom Bischof gefordert (1.Tim 3, 2; Tit 1,8), aber jedes Glied der christlichen Gemeinschaft soll „Gastfreundschaft üben“ (Röm 12, 13) und Petrus macht deutlich, wie: „ohne Murren“ (1.Pet 4, 9). Diejenigen, die von den Aposteln evangelisiert werden, sollen nach dem Wort Jesu von ihnen Essen und Unterkunft erhalten (Mt 10, 9-11). Paulus erfährt die Gastfreundlichkeit der ersten Christen, denen er die Gute Nachricht verkündigt (Gal 4, 14; Apg 16, 15). Gastfreundschaft wird übrigens von Johannes nicht nur als eine Form der Fürsorge dargestellt, sondern auch als Beteiligung am Amt des Wortes (3.Joh 5-8). Das Verhalten gegenüber den Fremden ist eine der wichtigsten Grundlagen der Treue zu Gott. Es ist nicht eine Sache der Menschenfreundlichkeit, sondern die zentrale Frage unseres Glaubens und sogar unseres Heils. Wir sind aufgerufen, die Verheißung und den Reichtum der Begegnungen positiv zu erleben, denn zu der Liebe Gottes gibt es keine Grenzen. In dieser Beziehung gibt es keine Fremden mehr: „So seid ihr nun nicht mehr Gäste und Fremde, sondern Mitbürger der Heiligen und Gottes Hausgenossen“ (Eph 2, 19); „Hier ist nicht Jude noch Grieche, (...) denn ihr seid allesamt eins in Christus Jesus“ (Gal 3, 28).

4) Die frühe Kirche

Wie hat die Kirche dieses besonders wichtige und anspruchsvolle Erbe der Gastfreundschaft in der Geschichte übernommen? Wie sie es auch mit anderen Geboten getan hat, versucht die Kirche der ersten Jahrhunderte die Pflicht der Gastfreundschaft mit großer Treue durchzuführen. Man weiß, dass ein Apologet des zweiten Jahrhunderts namens Melito von Sardes eine Abhandlung der Gastfreundschaft gewidmet hat: περί φιλοξενίας, die leider verschwunden ist. Clemens von Rom erinnert daran, dass Abraham seinen Wohlstand, Lot sein



wohlbehaltenes Leben und Rahab ihr Heil der Gastfreundschaft zu verdanken haben. Eine der Predigten des Johannes Chrysostomos, mit der der Bischof sich seinem Volk zuwendet, ist der Gastfreundschaft gewidmet: Hier ein Ausschnitt: „Habt in euren Häusern Räume für Fremde. Dass Betten, Proviant und Licht vorhanden seien. Kommen Soldaten, gebt ihr ihnen auch Quartier, weil sie unsere irdischen Feinde bekämpfen; und wenn Fremde ankommen, wissen sie nicht wo sie eine Bleibe haben! Dass die Gastfreundschaft eures Hauses von Christus angetroffen wird. Hier, werdet ihr sagen, die Kammer Christi, hier ist sein Wohnsitz, ihm vorbehalten. So einfach dieser auch sei, er wird ihn nicht missachten“. Es gibt zahlreiche Texte von Augustinus, die die Sünde der Unmenschlichkeit derjenigen verurteilen, die Fremde nicht aufnehmen. Kaiser Julian, der sogenannte Renegat, der wieder das „Heidentum“ in Rom einführt, stellt als bemerkenswerte Eigenschaft der Christen ihre großzügige Gastfreundschaft den Fremden gegenüber dar. Deshalb empfiehlt er einem Verweser einer Provinz, mit den Christen zu rivalisieren, weil ihre Gastlichkeit ihm als ein sehr wirksames Mittel zur Verbreitung ihres Glaubens erscheint. Er schreibt: „Die Menschlichkeit zu den Fremden hat am meisten dazu geführt, das Christentum zu verbreiten.. Da die Juden keinen einzigen Bettler haben und die gottlosen Galiläer (das heißt die Christen) allesamt die Ihren und die Unseren ernähren, wäre es schandhaft, dass die Unseren, denen wir mit unserer Hilfe verpflichtet sind, hilflos blieben“.

Mit diesen Zeugnissen bemerkt man schon *den Wendepunkt in der Didache*. Diese rät die Aufnahme der umherreisenden Apostel und Propheten, sowie den der Mitglieder einer Gemeinde beim Aufenthalt in einer anderen Gemeinde. Aber sie nennt einige Ausnahmen zur Pflicht der Gastfreundschaft: wenn die wahre Lehre eines Reisenden nicht festgestellt ist; wenn der Reisende indiskret und böswillig erscheint; wenn er seinen Aufenthalt zu lange hinaus zieht oder wenn er einen Zuschuss verlangt oder jede Arbeit verschmäht. „Jeder ankommende Apostel soll von euch wie der Herr empfangen werden; er wird aber nur einen einzigen Tag bleiben, und wenn es notwendig ist, den nächsten Tag; wenn er drei Tage bleibt, ist er ein falscher Prophet. Beim Aufbruch bekomme der Apostel nichts anderes als sein Brot bis zum nächsten Rastort; wenn er Geld verlangt, ist er ein falscher Prophet“. Das Verhalten der Gäste soll also ein Beweis für ihre Reise im Namen Christi sein. Ebenso müssen die Apostel untersuchen, wer würdig ist als Gastgeber: sowohl Gastgeber als auch Gast müssen sich bewähren. Hier scheint Gastfreundschaft schon von Bedingungen abhängig zu sein, von Ethik und Lehre. Sie scheint eine interne Gastfreundschaft zu sein, so wie bei den die Essenern, die nach Flavius Josephus, „zu den Gemeindemitglieder, die sie noch nie zuvor gesehen hatten, eintraten wie zu ihren intimsten Freunden“. Zu den vorbeugenden Maßnahmen der Didache gegen Übertreibungen kommt noch die Gefahr, Ketzer zu beherbergen, die den Glauben der Empfänger verderben könnten. Schon Tertullian schätzte das Bekenntnis des gleichen Credo als die beste Empfehlung bei der Aufnahme von Fremden. Für Hieronymus gibt es nur eine Ausnahme, jemanden aufzunehmen: Ketzerei. Der größte Wendepunkt, der die Pflicht der Gastfreundschaft beeinflussen wird, stammt aus der konstantini-

schen Zeit. Als die römische Gesellschaft offiziell christlich geworden war, kommt zur christlichen Gastlichkeit in Familien die Gründung von ausgestatteten Hospizen auf den einsamen Straßen, so dass die spontane Gastfreundschaft allmählich nachlässt.

5) Die klösterliche Gastfreundschaft

Da die Bevölkerung nach und nach von der Pflicht der Gastfreundschaft durch die Einführung von Hospizen und Gasthäusern entlastet wird, *wird die Tradition der Gastfreundschaft durch die Klöster erhalten und entwickelt*. Das Konzil von Nicäa 325 fordert die Bischöfe auf, Hospize zu gründen, die Mönchen anvertraut werden, um Pilger, Kranke und Arme aufzunehmen. Gastfreundschaft wird nun als Aufgabe von Mönchen gesichert, ihnen wird dieses Amt anvertraut. Schon die Wüstenväter, die mit so viel Eifer darauf beharrten, bei ihrem Schweigen und Fasten nicht nachlässig zu werden, duldeten es, das eine oder andere zu brechen, um einen Gast zu empfangen. Die ersten Klostermönche hielten sich treu an die Pflicht der Gastfreundschaft, obwohl die Gäste das geistliche Leben stören könnten, denn im Wesen des Armen wird Christus empfangen. Nach einer Frist von zwei Tagen bis zu Woche, wo Gäste nicht arbeiten mussten, bringen die Mönche ihre Gäste an die Arbeit, um den Missbrauch herumstreifender Mönche zu vermeiden. Ein Gastwirt bleibt bei ihnen, um ihr Kommen und Gehen zu überwachen.

Ein langes Kapitel der *Regeln des Basilios* und zwei Kapitel der *Regeln des Benedikt* sind der Gastfreundschaft gewidmet. Da die Gäste im Kloster zu jeder Zeit ankommen können, müssen zwei Mönche, ein Koch und ein Gastwirt, sich besonders um sie kümmern, damit sie die Gemeinde nicht stören: „Die Armen und die Pilger werden besonders behutsam behandelt, weil hauptsächlich in ihrem Wesen Christus empfangen wird“. Die Reichen werden sowieso durch die Furcht, die sie einflößen, genug geehrt. Weil die Gastfreundschaft nicht eine Nebensache ist, steht sie traditionellerweise an einer wichtigen Stelle unter den sogenannten „Taten der guten Werke“ in der Benediktinerregel. Sie ist sogar das typische Amt, das mit der Zurückziehung aus der Welt am besten übereinstimmt.

6) Das Mittelalter

Im Mittelalter werden die Hospizorden gegründet, die sich besonders der Gastfreundschaft widmen. Trotzdem ist die spontane Gastfreundschaft aus der Kirche nicht verschwunden. Sie wird aber in einem sehr spezifischen Sinne verstanden, *die immer mehr von der Theologie der verdienstlichen Werke geprägt ist*. In seinen Predigten zögert Bischof Césaire von Arles (gestorben 543) nicht zu behaupten, dass Gott die Armen geschaffen hat, damit die Reichen durch ihre Gastfreundschaft und ihre Großzügigkeit ihre Sünden sühnen...! Er beruft sich bei dieser These auf das Beispiel Abrahams und Lots, die für ihre Großzügigkeit belohnt wurden. Die merowingischen Konzile stellen die Pflicht zur Gastfreundschaft in das Licht des Gerichtes Gottes, des Gleichnisses vom jüngsten Gericht (Mt 25,31-46) und drohen mit der soforti-

gen Exkommunikation. Die karolingischen Kapitularien, also der christlichen Gesetzgebung, schreiben den Reichen sowie den Armen Gastfreundschaft vor: niemand solle den Mut haben, Pilgern und Reisenden Wasser und ein Dach über dem Kopf zu verweigern. Sie weisen dabei auf die vom Sohn Gottes versprochenen Belohnungen hin. Sie schreiben vor, regelmäßig die Hospize, die in schlechtem Zustand sind, zu restaurieren.

Während des ganzen Mittelalters erinnern Predigten und Abhandlungen die Christen an ihre *Pflicht zur Gastfreundschaft*, die für wahres Christentum unentbehrlich ist. Die Wiederholung dieser Sprüche zeugt von einem möglichen Nachlassen der Ausübung. So schreibt Alain von Lille (1202 gestorben): „Ach, Christus schreit in seinen Gliedern an deiner Tür, er verlangt Gastfreundschaft! Empfange ihn, den Pilger auf Erden, damit er dich in Freude im himmlischen Vaterland willkommen heißt... Wenn du dich als Fremder und Pilger in diesem Jahrhundert weißt, wenn du dich als Wanderer siehst, wirst du dein Dach dem, der vorbeizieht, nicht verweigern. Wenn du den Armen Christi von deinem Hause ausschließt, schließt du Christus selbst von der Gastfreundschaft deines Herzens aus. Die Gastfreundschaft sollte fröhlich, hilfsbereit, freigebig und demütig sein“. Nun ist die Gastfreundschaft mit dem Status des Christen als Pilger auf Erden verknüpft.

Im Mittelalter wurden die *Hospize* und „*Gottesherbergen*“ (*hôtels-Dieu*) gegründet. Diese Bezeichnung hat benediktinischen Ursprung und ist für Kranken- und Armenanstalten von Bedeutung. Sie sollten jeden Kranken empfangen „wie Christus selbst“. Der aufgenommene Kranke legte seine Beichte ab, empfing die heilige Kommunion und erst dann die Reinlichkeitspflege. Man duldet Nichtchristen und schwieg über ihre religiöse Situation. Zahlreiche Spenden und Vermächtnisse wurden den Krankenanstalten gestiftet, die ausschließlich davon lebten. Aber allmählich nimmt das Papsttum die Krankenanstalten unter seinen Schutz, und gewährt denjenigen Ablass, die sie finanziell unterstützen. Diese neue Richtung der institutionellen Gastlichkeit führt uns in die von der Reformation bewirkte Veränderung.

7) Die Reformation und die moderne Zeit

Die protestantische Reformation beruht auf der Behauptung des Heils allein durch die Gnade Gottes und nicht durch menschliche Werke. Daher **kann sie Gastfreundschaft nicht als verdienstvolles Werk** sehen und widersetzt sich, Arme und Reisende auszunützen. Barmherzigkeit wird als Wirkung des Glaubens verstanden und nicht mehr als Heilsbedingung, als Zeichen der Nächstenliebe und nicht mehr als religiöse Pflicht, als freie Äußerung der Dankbarkeit vor Gott und nicht mehr als gewinnsüchtige Berechnung.

Die Reformation bewirkt eine wahrhaftige Revolution im Blick der Christen auf die Armen und Fremden. Die Spende der sesshaften Reiche hat keinen Wert mehr in Bezug auf das Heil, das Wichtigste ist die Verbesserung der konkreten Lebensbedingung des Armen und Fremden. Von nun an wird das Handeln des sesshaften Reichen nicht mehr von der Logik des Heils angetrieben, sondern von der Notlage, die gelindert werden soll. Die Frage, wer dem Men-

schen in der Notlage geholfen hat, wird zweitrangig, Hauptsache ist, es wird Beistand geleistet. Dies drückt der Reformator Martin Luther ganz klar aus: „In jeder Schwierigkeit und jeder Gefahr sollten wir an unserem Nächsten so handeln: wenn sein Haus brennt, befiehlt mir die Liebe, zu ihm zu eilen und ihm zu helfen, es zu löschen. Wenn genug Leute dabei sind, um zu löschen, kann ich nachhause gehen oder dableiben. Wenn er ins Wasser fällt oder in einen Graben, darf ich nicht wegrennen, sondern laufen, so schnell ich kann, um ihm Beistand zu leisten. Wenn Andere dabei sind, um es zu tun, bin ich frei. Wenn ich sehe, dass jemand Hunger oder Durst hat, darf ich ihn nicht verlassen, sondern werde ihn beköstigen und ihm zu Trinken geben, ohne die Gefahr zu beachten, dadurch ärmer oder schwächer zu werden“. *Die Aufmerksamkeit wird nun mehr auf die Bedürfnisse der Armen und Fremden gerichtet, als auf das Tun der Wohltäter.* Bei der Auslegung des Gleichnisses vom jüngsten Gericht (Mt 25, 31-46), das von der Gegenreformation zu Gunsten der Theologie der Werke ausgenutzt wurde, unterstreichen die Reformatoren die Überraschung der Menschen, die den Schwachen Beistand leisten und die Fremden aufnehmen, als sie erfahren, Christus aufgenommen zu haben. Sie waren nicht gastfreundlich, um gerettet zu werden, sondern aus echter Großzügigkeit.

Aber diese theologischen Optionen sind nicht ohne Doppeldeutigkeit. Obwohl Großzügigkeit nicht verdienstvoll ist, sind es Armut und Pilgerfahrt ebenso wenig. Die Reformation wird von einer neuen Ethik der Arbeit geleitet, deren Wirkung auf die wirtschaftliche Entwicklung der europäischen Gesellschaften bemerkenswert sein wird. Die Mehrheit der Menschen, die sich damals als Evangelische bekennen, sind gebildete Leute und fähig, die Bibel zu lesen. Es handelt sich um eine bürgerlich-städtische Population. So wird Arbeit aufgewertet, nicht als Mittel des Heils, sondern als Antwort auf Gottes Gnade. Der Beruf ist auch eine Berufung, ein Dankgebet. *Von hier aus den Armen oder Umherziehenden als Nichtsnutz zu identifizieren, der von der Arbeit eines Anderen profitiert, kurz als Parasit, ist es nur ein kleiner Schritt, der oft gemacht wird.* Der oft zitierte und missbrauchte Vers zu jener Zeit ist: „Wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen“ (2.Thess 3, 10). In den Städten, die zur Reformation gelangen (Nürnberg 1522, Straßburg 1523...) wurden Armenbeschlüsse verordnet, die das Betteln verboten, arbeitsfähige Armen zur Arbeit zwingen, die von der Stadtverwaltung erforderliche (das heißt nicht weltlich, aber auch nicht kirchlich) Übernahme der notleidenden städtischen Behinderten organisieren und die armen Fremden aus der Stadt verweisen. Die damaligen Behörden, die den Auftrag haben, Hilfeleistung für die Armen neu zu gestalten, wandeln das Problem der Armut vom theologischen in ein wirtschaftliches und die öffentliche Ordnung betreffendes um, ohne zu fürchten, damit Zwangsarbeit einzuführen. Man unterscheidet also die „wahren“ hilfsbedürftigen Armen von den „falschen“ Armen, die zur Arbeit eingesperrt oder aus der Stadt verwiesen werden. Das evangelische Vorbild, mit Armut umzugehen, wird in katholischen Gebieten nachgeahmt. Der strafrechtliche Aspekt wird insbesondere im 17. Jahrhundert allmählich zu einem fürsorglichen, was zur "großen Einkerkung der Armen" führt, wie es Michel Foucault in Bezug auf das 1656 für die Stadt Paris



verordnete Dekret nennen wird. Die Abschaffung des Mönchtums in den Gebieten, die sich der Reformation zugewendet haben, trägt auch dazu bei, die Traditionen der Gastlichkeit bis zum Entstehen der evangelischen Art der Bruder- und Schwesternschaften und der Diakonissengemeinschaften im 19. Jahrhundert zu vernachlässigen. Im 17. Jahrhundert der Religionskriege erleben viele evangelischen Christen Verfolgung und werden ihres Landes verwiesen. *Die Protestanten entdecken also die Gastfreundschaft wieder durch die Aufnahme ihrer verfolgten Glaubensbrüder auf der Suche nach einer Zuflucht.* Wie bei den Essenern zu Christi Zeiten beschränkt sich die Gastfreundschaft auf eine interne, öffnet sich allerdings auch manchmal für andere Menschen in Notlagen. Die Verwandtschaften zwischen Protestanten und Juden und der Einsatz einiger evangelischer Christen für die jüdischen Opfer des Antisemitismus im 20. Jahrhundert wurzeln in diesem gemeinsamen Erlebnis der Verfolgung, der Ausweisung und der Suche nach einer Zuflucht.

Für die katholische Kirche bleibt Gastfreundschaft eine Pflicht, da sie ein verdienstvolles Werk ist. Aber auch hier gibt es Veränderungen im Verständnis. 1563 fordert das tridentinische Konzil in seinen Dekreten allgemein zur Gastfreundschaft auf und bezieht sich auf das Gleichnis vom jüngsten Gericht (Mt 25, 35-38) und das gastfreundliche Verhalten der Emmausjünger (Lk 24, 13-35). Gleichzeitig wurde entschieden, Krankenanstalten umzugestalten. *Gastlichkeit wird immer mehr institutionalisiert* und neigt zur Spezialisierung. Vom 16. bis zum 19. Jahrhundert werden zahlreiche Ordensgemeinschaften gegründet, die sich der Aufnahme von Fremden, von verwaisten Kindern und verwahrloster Mädchen sowie der Pflege von armen Kranken widmen. Bekannt ist die Schwesternschaft der Damen der Barmherzigkeit, gestiftet vom Heiligen Vinzent von Paulus 1619. Hauptsächlich vom 19. Jahrhundert ab übernehmen staatliche Stellen die öffentliche Fürsorge. Im gleichen Maß sind private Bürger immer weniger direkt an der Aufnahme bei sich zu Hause für Menschen in Not beteiligt sind. Gastfreundschaft ist auch von Verstädterung und Säkularisation betroffen und von Entwurzelung und Anonymität. Spontane oder organisierte Hilfsbereitschaft verschwindet aber nicht, wie die alljährliche Zusammenkunft in großem Maßstab der jungen Teilnehmer an Taizé-Versammlungen zeigt.

8) Zusammenfassung

Gastfreundschaft wurde Jahrhunderte hindurch von den Christen mit *unterschiedlich und mit Einschränkungen und Zweideutigkeiten ausgeübt: bedingte Gastfreundschaft, auf einem bestimmten Kreis begrenzte Gastfreundschaft, Gastfreundschaft, die durch Theologie oder Ideologie benutzt wurde.* Diese Feststellungen bestätigen *die klassische Dialektik zwischen Gastfreundschaft und Feindschaft.* Die etymologische und durch Erfahrung gedeckte Verwandtschaft dieser Begriffe auf Französisch sind bekannt: das lateinische Wort „*hospes, hospitius*“ (Gen.), das zu „*hospitalité*“ = Gastfreundschaft wurde, ist abgeleitet von „*hostis*“, das zu „*hostilité*“ = Feindschaft wurde. Beide aber meinen zunächst den „*hôte*“ = Gast in beiden Bedeutungen des Wortes (als Gast und Gastgeber), dann „*étranger*“ = den Fremden und

endlich "ennemi" = den Feind. Der Sprachforscher Emile Benveniste weist diese Bedeutungsverschiebung von „hôte“ = Gast zu „ennemi“ = Feind der Fortentwicklung des römischen Rechtes und der Verstärkung der Rolle der im antiken Rom zu. Unser Verhältnis zu Andersartigkeit wird so von Ambivalenz und Zweideutigkeit belastet: der seltsame Fremde ruft in uns eine Mischung aus Anziehung und Abscheu hervor. Er bringt tatsächlich die Andersartigkeit in uns selbst zum Vorschein. Der Psychoanalytiker Octave Mannoni sagte: „Rassismus ist vor allem Selbsthass“. Der belgische Humorist Raymond Devos erzählt diese gleichzeitig humorvolle und, wie es sooft mit Humor, wahre und sogar ernsthafte Geschichte folgendermaßen: „Ich habe einen ausländerfeindlichen Freund, sagte er. Er kann die Ausländer nicht ausstehen! Er hasst die Ausländer! Er hasst die Ausländer so sehr, dass, wenn er sich in ihr Land begibt, er sich selbst nicht mehr ausstehen kann!“.

Eine der Kostbarkeiten der biblischen Offenbarung ist *die Gewissheit, bedingungslos angenommen zu werden, so wie wir sind*. Die Schwankungen der christlichen Gastfreundschaft im Laufe der Geschichte können sich also durch diese menschliche, zu sehr menschliche Schwierigkeit, sich selbst anzunehmen, erklären. Um es mit den Worten des Theologen Paul Tillich zu sagen: der Mut zu sein, eine Eigenschaft des christlichen Glaubens, beruht darauf, *anzunehmen, dass man angenommen ist, obwohl man sich unannehmbar weiß*. Die Christen konnten, können und werden in Zukunft dieser Berufung der Gastfreundschaft Fremden gegenüber nur dann treu sein können, wenn sie bereit sind, Annahme sich selbst gegenüber zu üben: zulassen, dass sie bedingungslos und ohne Berechnung angenommen werden, um bedingungslos und ohne Berechnung anzunehmen: Den Teil der Andersartigkeit, der in uns steckt, anzuerkennen, so dass der Fremde auch Fremder bleibt und doch, nach und nach, nicht mehr fremd ist. Kurzum, es geht darum, sich selbst anzunehmen, damit die Möglichkeit besteht, den Nächsten anzunehmen.

Übersetzung : Alfred Haller & Pascale Haller-Jahn



Spécificités du dialogue interreligieux en Alsace

Philippe Ichter

Pasteur de l'UEPAL, actuellement Conseiller du Président de la Région Alsace pour les cultes et l'interreligieux

Le titre de mon intervention est déjà une information importante: il y a effectivement des spécificités, voire des choses assez uniques en leur genre, dans la manière d'aborder la question du «dialogue interreligieux» dans les deux départements du Rhin rassemblés au sein de la Région Alsace.

D'abord, ma présence comme membre du Cabinet politique du Président de cette Région Alsace, est un fait unique en France, pays qui a su presque partout faire de la laïcité stricte sa profession de foi! Luther aurait écrit: «Il n'y a pas de saint qui ne se soit préoccupé de politique» et Charles Péguy, dont on parle beaucoup en cette année 2014 qui marque le centième anniversaire de son décès, aurait quant à lui affirmé que «Tout commence en mystique et finit en politique». Ainsi, la préoccupation de la vie de la cité et la spiritualité ne devraient pas être deux «exclusivités» qui ne se rencontrent pas: bien au contraire!

Ensuite, il y a une histoire, un vécu tout à fait intéressant dans cet espace géographique qui a depuis des siècles été le lieu de diversités religieuses d'abord avec un judaïsme très présent mais aussi avec un essor de la Réforme protestante et de l'humanisme rhénan. Je n'oublie pas les deux facultés de Théologie de Strasbourg qui sont abritées sous le même toit au Palais Universitaire et l'idée qui a pu germer voilà une vingtaine d'année – trop tôt peut-être – et qui aujourd'hui n'est apparemment pas transposable, d'une Faculté de Théologie musulmane, lieu à la fois scientifique et de formation des cadres musulmans, sur un modèle comparable aux deux autres facultés existantes.

Mais ce qui est également remarquable, c'est qu'au moment où l'innommable a eu lieu – à savoir la profanation de cimetières en Alsace – une collectivité territoriale, c'est-à-dire une

instance politique, a souhaité par la voix de son Président que se mette en route un lieu de rencontres entre les différentes familles spirituelles vivant en Alsace.

Cela fait donc maintenant près de dix ans que le Comité Interreligieux auprès de la Région Alsace se rencontre environ 7 à 8 fois par an. Entre 15 et 20 personnes sont alors présentes: des responsables religieux régionaux comme aussi des membres de groupes interreligieux – il en existe près de 30 en Alsace – et deux élus du Conseil Régional qui avec moi accompagnent les débats et les projets communs. Un lieu, ce Comité Interreligieux, de vigilance accrue.

Depuis trois ans, annuellement, ce sont des Assises Régionales que nous organisons et où tous les acteurs du Dialogue Interreligieux sont invités à venir prendre le temps de la réflexion et de la rencontre. Ainsi, au début du mois d'avril dernier, plus de 150 personnes se sont retrouvées dans l'hémicycle de la Maison de la Région autour du philosophe Jean-Marc Ferry. Le thème de cette journée tournait autour du dernier ouvrage du Professeur Ferry intitulé «Les lumières de la Religion», véritable plaidoyer pour que la société et notamment les politiques acceptent qu'une place spécifique – autre que «sous le boisseau»! – soit attribuée aux religions dans les débats publics.

D'autre part, il y a quelques semaines, le Président Richert a invité autour de la table une quinzaine de personnalités religieuses d'Alsace pour un dîner à la fois solennel et amical. Bouddhistes, juifs, musulmans et chrétiens (catholiques, orthodoxes et protestants) se sont ainsi retrouvés pour partager non seulement un repas (casher afin que tous puissent y participer) mais aussi pour échanger ensemble. Car ce lieu qu'est la Maison de la Région veut accueillir - dans l'esprit de ce qu'on appelle aujourd'hui le «vivre ensemble» - la possibilité de dialoguer et cela sans occulter les différences mais dans un esprit d'écoute et d'altérité vrai. Ce fut l'occasion de lancer l'idée d'un moment symbolique où les Religions en Alsace, appuyées par le Comité Interreligieux qui montre ainsi sa véritable vocation de «laboratoire de la fraternité», vont dans quelques semaines dire leur souhait fort au niveau de la paix et de la protection des minorités religieuses dans le monde.

Je reviens à présent sur ces près de 30 groupes interreligieux qui, si j'ose dire, «irriguent» le terrain alsacien. Bien évidemment, il y a des groupes anciens, de plusieurs décennies parfois, notamment des groupes d'Amitié Judéo-chrétienne qui peinent parfois à renouveler leurs troupes. D'un autre côté, il y a des groupes plus jeunes qui, avec l'arrivée assez «massive» de musulmans de divers horizons se mettent en route et tentent de mettre au cœur de leur cité des moments de rencontre (marches interreligieuses, soirée débat, concerts interreligieux) et interpellent ainsi et leurs communautés religieuses propres, et les élus municipaux

qui dans la grande majorité les soutiennent. Je n'oublie pas le groupe d'étudiants qui, parti d'une organisation nationale, s'est constitué voilà 1 année et qui s'appelle «coexister».

Et puis, chaque année, depuis 7 années maintenant, à travers l'Alsace, certains de ces groupes interreligieux se raccrochent au «Rendez-vous avec les Religions»; lieu de débats, de spectacles, de rencontres et même parfois d'échanges culinaires qui invitent les citoyens à se rencontrer et à réfléchir à la question interreligieuse.

A ce sujet, l'Annuaire des groupes de Dialogue Interreligieux (dont je vous remettrai un exemplaire à la fin de mon intervention) a été diffusé non seulement à tous ceux qui font partie de ces groupes ou associations mais il a aussi été envoyé à chaque maire d'Alsace cet été afin que l'information et l'interpellation soient faites.

Comme vous avez pu le constater, les choses ont vraiment pris corps et ont à présent une véritable colonne vertébrale, avec des membres divers qui s'articulent tout en se respectant! Le but, comme j'aime à le dire: mettre de l'huile dans les rouages et non sur le feu!

Et, même si tout cela reste fragile et toujours en construction, « vivre ensemble » avec notre belle altérité n'est pas vécu comme une condamnation mais comme un impératif où le respect de l'autre et de ses rites religieux toujours particuliers est central.



Spezifische Merkmale des interreligiösen Dialogs im Elsass

Philippe Ichter

*Pfarrer der UEPAL – Union der protestantischen Kirchen in Elsass und Lothringen, zur Zeit,
Berater des Präsidenten der Region Elsass für Kultus und interreligiöse Angelegenheiten*

Schon der Titel meines Beitrags ist eine wichtige Auskunft: In den beiden Departements des Rheins, die in der Region des Elsass eingebunden sind, gibt es spezifische Besonderheiten und Einzigartigkeiten, sich der Frage des interreligiösen Dialogs in Frankreich zu nähern.

Zunächst ist meine Anwesenheit als Mitglied des politischen Kabinetts des Präsidenten der Region Elsass eine einzigartige Gegebenheit in Frankreich, in einem Land, das sich fast überall einen strikten Laizismus als „Glaubensbekenntnis“ verordnet. Luther soll geschrieben haben: „Es gibt keinen Heiligen, der sich nicht um Politik kümmert“ und Charles Péguy, von dem im Jahr 2014, in seinem hundertjährigen Todesjahr, viel die Rede war, soll erklärt haben: „Alles fängt mit Mystik an und endet in der Politik“. Die Sorge um das öffentliche Wohl und Spiritualität sollen sich nicht ausschließen: ganz im Gegenteil.

Dazu kommt die Geschichte, das Leben in diesem geographischen Raum, der seit Jahrhunderten ein Ort religiöser Verschiedenheiten gewesen ist, zuerst mit einem sehr präsenten Judentum und dann mit dem Wachsen der Reformation und des rheinischen Humanismus. Ich vergesse nicht die beiden theologischen Fakultäten in Straßburg, die unter demselben Dach des Palais Universitaire untergebracht sind. Dazu kommt noch der Gedanke, der vor zwanzig Jahren anfang zu keimen, eine islamische theologische Fakultät, einen wissenschaftlichen Ort und zugleich Ort der Fortbildung islamischer Geistlicher, vergleichbar mit den beiden christlichen Fakultäten zu gründen. Es war damals wahrscheinlich zu früh und heute ist er nicht mehr umsetzbar.

Als abscheuliche Schändungen von Friedhöfen im Elsass geschahen, war bemerkenswert, dass eine öffentliche und politische Instanz in dem Gebiet durch die Stimme seines Präsidenten gewünscht hat, einen Ort der Begegnung der verschiedenen spirituellen Familien zu gründen, die im Elsass zu Hause sind.

Das interreligiöse Komitee der Region Elsass trifft sich schon seit fast zehn Jahren 7- bis 8-mal pro Jahr. Es besteht aus 15 bis 20 Personen: regionalen, religiösen Verantwortlichen

sowie Mitgliedern interreligiöser Gruppen - (im Elsass gibt es etwa 30 davon) - und zwei gewählten Persönlichkeiten aus dem regionalen Rat, die mit mir die Debatten sowie gemeinsame Projekte begleiten. Dieses interreligiöse Komitee ist der Ort einer gesteigerten Wachsamkeit. Seit drei Jahren organisieren wir jährlich regionale Sitzungen, zu denen alle Teilnehmer des interreligiösen Dialogs dazu eingeladen werden, um sich Zeit zum Nachdenken und für Begegnungen zu nehmen. So haben sich Anfang April 2014 mehr als 150 Personen in dem Haus der Region eingefunden, um den Philosophen Jean-Marc Ferry zu hören. Das Thema dieses Tages entstand durch das Buch von Professor Ferry mit dem Titel: „Die Lichter der Religion“. Ein wahres Plädoyer dafür, dass die Gesellschaft, und insbesondere Politiker, annehmen, dass den Religionen ein besonderer Platz in den öffentlichen Debatten eingeräumt wird – anders, als sie nur „unter dem Scheffel“ zu stellen.

Vor einigen Wochen hat Präsident Richert 15 religiöse Persönlichkeiten an seinen Tisch zu einem Abendessen eingeladen, damit sie sich ernsthaft miteinander austauschten und auch freundschaftlich begegnen konnten. Buddhisten, Juden, Moslime und Christen (Katholiken, Orthodoxe und Protestanten) sind sich nicht nur begegnet, um miteinander zu essen (das Essen war Koscher, damit es alle essen konnten), sondern auch um sich auszutauschen. Denn dieser Ort des Hauses der Region will – im Geist des „miteinander leben“, wie es heute genannt wird - die Möglichkeit des Dialogs fördern, ohne die Differenzen zu verbergen, in einem Geist des gegenseitigen Zuhörens und einer wahren Verschiedenheit. Dieses Essen bot die Gelegenheit, die Idee einer symbolischen Veranstaltung zu äußern, in der die Religionen im Elsass in ein paar Wochen ihren starken Wunsch nach Frieden und dem Schutz von religiösen Minderheiten in der Welt ausdrücken sollten. Dies sollte mit Unterstützung des interreligiösen Komitees geschehen, das auf diese Weise seine wahre Berufung eines „Labors der Brüderlichkeit“ zeigt.

Ich möchte nun auf diese ungefähr 30 interreligiösen Gruppen zurückkommen, die, wenn ich mich so ausdrücken darf, das elsässische Land befruchten. Einerseits gibt es ältere Gruppen über mehrere Jahrzehnte, unter anderem Gruppen der jüdisch-christlichen Freundschaft, die manchmal Mühe haben, sich zu verjüngen. Andererseits gibt es jüngere Gruppen, die sich mit der Ankunft von Moslems von verschiedenen Seiten auf den Weg machen und versuchen, Begegnungen inmitten ihrer Wohnsiedlungen ins Leben zu rufen (interreligiöse Umzüge, Diskussionsabende, interreligiöse Konzerte) und so ihre eigenen religiösen Gemeinschaften als auch die Gemeinden, die sie in der Mehrheit unterstützen, aufmerksam machen wollen. Nicht zu vergessen ist die Studentengruppe, die sich vor einem Jahr gebildet hat und die den Namen „nebeneinander leben“ trägt.

Seit nun sieben Jahren beteiligen sich im ganzen Elsass manche dieser interreligiösen Gruppen an dem „Treffen mit den Religionen“ an. Das sind Orte von Debatten, Veranstaltungen, Begegnungen und manchmal sogar kulinarischem Austausch. Es sind Orte, an denen die Bürger dazu einladen, einander zu begegnen und über interreligiöse Fragen nachzudenken.

Eine Anmerkung: Das Verzeichnis der Gruppen des interreligiösen Dialogs (das ich Ihnen am Ende meines Beitrags aushändigen werde) wurde nicht nur den Mitgliedern dieser Gruppen oder den Vereinen zugeschickt, sondern auch jedem Bürgermeister im Elsass, damit die Information und die Anfragen überall ankommen.

Wie man sehen kann haben sich interreligiöse Aktivitäten verdichtet, es gibt einen „Körper“ mit verschiedenen Gliedern, die sich respektvoll artikulieren! Das Ziel ist, wie ich es gern formuliere: Öl ins Räderwerk gießen, und nicht aufs Feuer.

Auch wenn dies alles zerbrechlich und im Aufbau bleibt, wird „miteinander leben“ mit unserer schönen Verschiedenheit nicht als Verurteilung erlebt, sondern als ein Imperativ, in dem Respekt gegenüber Anderen und ihren eigenen und besonderen religiösen Gebräuchen im Mittelpunkt steht.

Übersetzung: Cathy Birmelé

