



# KÉRYGME

L'EXIGENCE DE LA FRATERNITÉ :  
DE LA PESANTEUR À LA GRÂCE



*Revue du Centre Saint-Guillaume  
Aumônerie catholique de Sciences Po*



*Kérygme* est la revue du Centre Saint Guillaume, l'aumônerie catholique de Sciences Po : fondée en 2010, elle est entièrement rédigée par des étudiants, sous la coordination de deux étudiants et d'un aumônier.

Le titre de la revue désigne la proclamation de foi initiale des chrétiens, à la fois acte de proclamer et contenu de cette proclamation – Jésus-Christ est le fils de Dieu, il est mort et il est vraiment ressuscité. À l'image de l'apôtre Pierre (Ac 2,14-36), les chrétiens sont donc invités à être des hérauts (*kērukes* en grec) de cette bonne nouvelle, ce qui pose d'emblée la question de la place des chrétiens dans l'espace public et de la façon dont ils peuvent aujourd'hui discuter avec une société sécularisée. *Kérygme* fait le pari qu'un dialogue fécond peut s'installer entre les sciences religieuses et les sciences sociales sur un certain nombre de questions contemporaines pour éclairer quelques grands sujets contemporains, et s'adresse à chaque lecteur, quelle que soit sa confession

Depuis 2017, les articles sont aussi disponibles en ligne.

### Équipe de rédaction pour l'année 2017-2018

*Rédacteurs en chef* : Baptiste Protais, Simon Etchart.

*Aumônière* : Murielle Lemoine.

*Rédacteurs* : Bérengère Angot, Delphine Morzelle, Paule Tavignot, Jean-Baptiste Caridroit, Louise Guillanton, Benoît Debiard, Vincent Bernard-Lafoucrière, Simon Mozziconacci, Lise Brument, Jean Hédin, Alban de la Presle, Grégoire Lunven.

# Sommaire

---

Sommaire.....	1
Éditorial.....	2
L'expérience de la fraternité, 10 mois au Guatemala avec ATD Quart-Monde.....	6

## **Quand être frère est difficile : la fraternité en famille**

Caïn et Abel : notes de lecture.....	12
Lire la Bible et suivre le récit de Joseph : comment devenir frères ?.....	19
Antigone et la fraternité.....	29

## **Quand les hommes se pensent tous frères : la fraternité politique**

Mystique et politique : la fraternité dans la tradition cistercienne.....	38
Du franc-maçon à « l'ami des hommes » : les ambiguïtés du frère dans l'Aufklärung.....	47
De la fraternité des Anciens comparée à celle des Modernes.....	55
<i>Les formes antiques de la fraternité</i> .....	56
<i>Notre fraternité</i> .....	64

## **Quand l'homme est frère par le Fils : la fraternité chrétienne**

Le frère avant la famille : la fraternité dans l'Évangile.....	84
L'Église aux premiers siècles : une communauté de frères.....	93
La fraternité chez saint François.....	102
Une fraternité pleinement vécue ne serait-elle pas le moteur de l'œcuménisme ?.....	112
Frère Loup.....	124

# Éditorial

---

*Simon Etchart*

La fraternité est une nécessité exigeante.

Nécessité pesante d'abord. La fraternité n'est pas l'amitié, que l'on choisit, que l'on creuse ou que l'on rompt à volonté. C'est une contrainte, une appartenance à un groupe dont on ne peut s'échapper : la fratrie. Ses membres nous sont liés à vie, *nécessairement*. Pour Simone Weil, le collectif c'est la société, celle qui s'impose aux personnes avec ses contraintes propres : là où le but de la personne est d'atteindre la justice impersonnelle, le collectif va proposer à la personne de se dissoudre en lui et d'abandonner là cette recherche. Une fois dans le groupe, la personne se voit fournir un rôle à jouer. Et la fratrie n'est-elle pas justement un de ces collectifs qui pèsent sur la personne ? Dans son horizontalité, cette fraternité dilue en elle l'individualité de ses membres ; mais elle ne vaut que pour ses membres, rejetant au loin les « autres ». La fraternité est une nécessité pesante : pour ses membres, qui ne l'ont pas choisi mais qui subissent son attraction corrosive ; pour les autres, dont elle ne prendra jamais en compte l'existence.

Nécessité gracieuse toutefois. Car à la fraternité horizontale et écrasante du collectif répond une verticalité salvatrice de l'individu. L'introduction d'un tiers à la fratrie l'ancre dans une relation qui dépasse la simple somme des relations entre ses membres. Ce tiers, c'est l'origine commune ; que sont des frères sans parents ? La fraternité n'est plus une dissolution de la personne dans le collectif ; tout au contraire c'est la reconnaissance d'un héritage en commun, qui n'est pas une contrainte pour le comportement future mais une richesse passée sur laquelle s'élever individuellement. Et pour peu que l'on se place dans une optique chrétienne, la reconnaissance du trésor commun passe par la conversion libre et rationnelle de chacun. Se mettre à la suite du Christ, c'est reconnaître en tout homme un frère en puissance, appelé lui aussi à la conversion. Et ce n'est plus un poids, imposé, qui nous fait trébucher ; mais un fardeau léger dont on s'équipe volontairement.

Voilà donc le mouvement général que nous avons voulu inspirer à ce nouveau numéro de *Kérygme* – dans la limite de l'autonomie accordée à nos rédacteurs : devant la difficulté de la fraternité biologique (I), l'homme s'est pensé frère en idéal, dans une vision politique (II) ; et la verticalité demeurant la clef d'une fraternité qui ne détruit pas, le projet chrétien est le modèle de

fraternité heureuse, en Christ (III). Toutefois, loin d'être une notion théorique qui se révélerait pratiquement stérile, la fraternité trouve son aboutissement dans l'action. C'est pourquoi le premier article, en liminaire, présentera un exemple de fraternité sur le terrain, par le témoignage de Delphine, qui a vécu dix mois le quotidien des bénévoles d'ATD Quart-Monde au Guatemala. Déjà, la fraternité prend son sens dans le repoussement de ses frontières, bien au-delà du simple lien de sang.

La première partie cherche à montrer que la difficulté inhérente aux fratries de sang est un fait anthropologique repéré aussi bien par la Bible que par des textes profanes, comme *Antigone*. La réflexion menée par les différents auteurs d'*Antigone* montre un personnage balancé entre les contradictions du devoir fraternel ; prête à mourir pour son devoir envers Polynice, elle se montre très violente envers sa sœur Ismène. L'Ancien Testament n'est pas plus naïf sur les relations entre frères et sœurs, mais apporte une touche d'espoir. Entre l'épisode d'Abel et Caïn, qui lie première fratrie et premier homicide, et la réconciliation de Joseph avec ses frères, la Genèse dévoile une évolution de l'homme qui est accompagnée par Dieu, et qui culmine avec le pardon mutuel de la famille de Jacob-Israël.

La deuxième partie examine trois moments historiques durant lesquels les hommes ont cherché à se donner une fraternité plus large que celle de la famille, en s'interrogeant sur les implications politiques d'une telle entreprise. En premier lieu, la mystique de la charité de l'ordre cistercien allie les deux notions : une vue politique, par le geste de la fuite du monde ; et la recréation d'une fraternité dans le monastère, qui cherche à sublimer l'amour pour Dieu dans l'amour pour ses frères. Plus tard, la philosophie des Lumières est l'occasion de réinterroger la fraternité ; le concept, exploré notamment dans l'œuvre de Lessing, s'éloigne de sa connotation religieuse et en vient à désigner tout homme comme frère, avec les obligations morales qui en découlent. Mais à rebours de cet élargissement éclairé, l'interprétation de la franc-maçonnerie risque de réduire la fraternité au partage non d'une humanité, mais d'un secret initiatique. La fraternité en politique n'est pas en effet exempte de dérives. L'épisode révolutionnaire et ses suites le montre ; et il faut, pour comprendre la présence encore actuelle de la fraternité dans la devise républicaine, mettre en regard la pensée révolutionnaire et la pensée politique grecque. C'est ce que se proposent de faire les deux derniers articles de cette partie, écrits ensemble et destinés à être lus l'un après l'autre.

La troisième partie s'ouvre sur l'irruption du tiers dans la relation de frère, avec le message chrétien sur la fraternité. Le premier article montre l'impérieuse priorité que Jésus confère au devoir de conversion face au devoir envers ses

frères de sang ; et comment il substitue à ceux-là des frères en Christ, lui qui est « fils aîné d'une multitude de frères » selon saint Paul. Il ne s'agit plus de se penser frères dans une horizontalité au mieux stérile, au pire destructrice ; mais frères dans la Résurrection, fils d'un Père commun qui nous donne son Fils en frère. Cette idée se manifeste de manière particulièrement riche dans la vie des premières communautés chrétiennes, qui se définissent fondamentalement comme une communauté de frères. Au XII<sup>ème</sup> siècle, c'est dans la vie de saint François d'Assise qu'on peut trouver à nouveau la vocation des croyants à vivre en frères ; son passage d'une vie de camaraderie à une vie de fraternité, mais surtout ses interrogations quant aux modalités d'organisation d'un ordre franciscain qui croît à vive allure, laissent à voir une réflexion sur la spontanéité et la portée du sentiment fraternel.

Deux élargissements achèvent notre réflexion. D'abord, il faut aborder la question de l'œcuménisme : dans la multitude des frères du Christ, l'Histoire a divisé. L'on se demandera si la fraternité n'est pas précisément le moteur qui permettrait au dialogue œcuménique d'avancer. Finalement, l'élargissement ultime, qui repousse les limites des frères aux animaux et à la Création, est osé ; mais après tout, notre Père n'est-il pas aussi le Créateur de la nature ? En s'intéressant particulièrement à l'épisode du loup de Gubbio dans la vie de saint François, il s'agira de penser la place de l'homme dans la Création, au travers de la notion d'écologie intégrale développée dans le Laudato Si' du pape François.

Il convient d'achever cette entrée en matière en rappelant que la fraternité trouve en l'actualité de l'action de l'Église une pertinence sans cesse rappelé par le Pape. C'est bien sur cette base solide, ciment de toute action collective durable, que peuvent être affrontés les défis de notre siècle.

*« Sans partage fraternel, une authentique communauté ecclésiale ou civile ne peut être créée : il n'y a qu'un groupe d'individus motivés par leurs propres intérêts. Seule la fraternité peut garantir une paix durable, vaincre la pauvreté, éradiquer les tensions et les guerres, éradiquer la corruption et le crime »*

Pape François, message de Pâques à Rome, 2 avril 2018

# L'expérience de la fraternité, 10 mois au Guatemala avec ATD Quart-Monde

---

*Entretien de Delphine Morzelle, avec Bérengère Angot*

Entre septembre 2016 et juillet 2017, Delphine est partie en stage avec ATD Quart-Monde. La même année, j'étais en Colombie en échange à l'université. On a eu la chance d'aller se voir, de partager une part de notre aventure en Amérique latine, un peu comme deux sœurs. Son expérience, elle l'a vécue à 100% et a été façonnée par toutes les rencontres qu'elle a pu faire.

Quelques mois plus tard, je lui rends visite, dans son studio de 12m<sup>2</sup> cette fois, qui respire encore le Guatemala par ses tissus, photos, et autres souvenirs. Cet entretien, ou plutôt l'échange que nous avons eu, propose un retour sur son expérience de la fraternité là-bas.

**Lors de ton arrivée à Guatemala Ciudad, comment as-tu vécu la fraternité ?**

En choisissant de partir avec ATD Quart-Monde, j'ai fait le choix de donner de mon temps pendant un an, de découvrir une autre culture. En plus, l'Amérique du Sud m'avait toujours attirée.

À peine arrivée sur place, à l'aéroport, j'ai été accueillie non seulement avec des banderoles de toutes les couleurs portées par les volontaires d'ATD Quart-Monde, mais aussi par des sourires, des gens ouverts et bienveillants envers moi. Ils m'ont dit : « Je ne te connais pas, mais je t'accueille, c'est ta maison ici ». C'était moi l'étrangère donc c'est moi qui ai reçu leur marque de fraternité, qui ai été accueillie. Et l'accueil, c'est ce lien qui constitue le premier pas vers la fraternité.

**Est-ce que tu pourrais me raconter un souvenir ? Une expérience où tu as vécu un moment particulier de fraternité...**

J'ai vécu beaucoup de moments forts. Il y a deux personnes qui m'ont appris la fraternité : Doña Mariza et Angél.

Doña Mariza, c'est une volontaire d'ATD. C'est « la Mama » de tout le monde. Pas toute jeune, mais avec pourtant tant de force à transmettre aux jeunes ! Lorsqu'elle se rendait dans la zone 3, zone très pauvre où presque la quasi-totalité des gens vit du tri des déchets de la décharge voisine, elle appelait

tous les gars « mis chicos », sans jugement de valeur. Elle m'avait aussi partagé avec confiance son histoire, elle avait vécu des choses très difficiles, un de ses fils avait fait partie d'une *maras*<sup>1</sup> et à cause de ça l'ensemble de sa famille avait vécu des discriminations. Mais, elle était présente à chacune des activités organisées par ATD Quart Monde et elle gérait l'organisation des repas pour des dizaines de personnes. Elle est pour moi un bel exemple de fraternité à toute épreuve.

Angél, lui, c'était un gars de la rue, que je voyais régulièrement car il venait tous les mercredis à ATD et fabriquait des bracelets. Il avait été enrôlé dans des *maras* quelques années plus tôt et avait été impliqué dans des affaires de trafic. Je le voyais donc assez souvent, mais presque dans la routine du mercredi. Une fois, il m'a confié « un jour j'ai rencontré Dieu... et Dieu sait qu'on a tous de la valeur ; mais les jeunes de la rue, eux, ne le savent pas, qu'ils ont des talents ». Et là tu te dis, c'est fort de dire ça après tout ce qu'il a vécu. En plus, par ses mots, il avait en quelque sorte su traduire ce qu'on essaie aussi de faire à travers ATD : porter un regard de confiance sur chacun et valoriser les gens par des actions concrètes.

Angél était là aussi le jour de ma *despedida*. À un moment il est venu vers moi et m'a dit : « Delphine, tu es ma sœur, j'aimerais qu'on fasse une prière ensemble ». Pour le coup, la fraternité est venue de lui. On a fait une magnifique prière ensemble, c'est lui qui m'a portée et j'ai réalisé par là qu'on avait tissé un lien fraternel.

Aussi, à plusieurs moments je me suis aussi re-questionnée sur ma place là-bas. J'ai donné pendant toute ces semaines, mais parfois je pensais « je n'ai pas grand-chose à leur apporter, ils savent déjà tout de la vie ». Réciproquement, ils m'ont aussi aidée à comprendre que j'avais de la valeur à leurs yeux, et j'ai beaucoup reçu.

### **Tu parlais à l'instant de ta *despedida*, comment tu l'as vécue ?**

Ah, la « *despedida* », c'est la fête qu'on avait organisée avant mon départ. Je me rappelle, c'était un peu le *rush* pour l'organiser, mais c'était tellement important de se dire merci et au revoir. Je crois que c'est aussi quand tu pars que tu réalises la force des liens que tu as pu tisser. Ils m'ont tous dit « ici c'est chez toi, tu reviens quand tu veux ». Mais cette phrase n'avait pas le même sens qu'à mon arrivée. J'ai réalisé que oui, je m'étais vraiment sentie chez moi, grâce aux gens qui ont fait mon quotidien là-bas. J'ai régulièrement écrit des articles au long de mon année là-bas. Dans mon dernier, je raconte justement ce moment. Et

---

1 Gangs armés urbains (essentiellement de jeunes) vivant du trafic et s'affrontant entre eux.



finalement, si on me posait la question : « tu viens d'où ? » J'aimerais répondre, je viens de là où j'ai été aimé. Je viens donc un peu du Guatemala.

### **Mais quels ont pu aussi être tes obstacles dans ta vie sur place ?**

Accepter d'être stagiaire avec ATD, c'est partager son quotidien avec les autres volontaires, tu ne les choisis pas. Il n'y avait pas de grande complicité avec tous, et la vie avec mes colocataires volontaires a été parfois été pesante. La fraternité, je l'ai aussi vécue dans les tensions. Chacun a aussi son caractère, mais on a cohabité ensemble et dépassé ça pour faire grandir des projets comme ATD. Dans le fond, on ne choisit pas non plus ses frères et sœurs, on prend l'autre comme il est.

### **Et quelle différence ferais-tu alors entre fraternité et amitié ?**

La frontière n'est pas évidente... je dirais que la fraternité a nécessairement besoin d'amitié, ou en tout cas d'aller vers l'autre. Mais qu'il y a quelque chose de plus dans la fraternité. C'est de partager une part de ta vie, la maison, le quotidien, les difficultés.

### **La fraternité apparaît, à travers ton expérience, s'incarner vraiment dans la relation avec l'autre. Celle-ci est-elle clef selon toi pour faire société, au-delà de s'inscrire dans une devise nationale ?**

Faire société, c'est créer du lien entre les gens, à l'échelle d'une rue, d'un quartier, d'une ville... Or le problème c'est que la pauvreté exclut. Justement, renouer un lien de confiance avec ces populations qui n'ont plus confiance dans les assos qui viennent et les marginalisent, ça commence par une démarche de fraternité. De ce côté, comme ATD agit depuis 1979, on arrive à recréer cela avec la confiance des habitants. Il faut être patient. Une fois que la confiance est renouée, parce qu'on est allé voir l'autre en prenant un thé avec lui par exemple, alors on peut commencer à faire société dans un sens très politique du terme. C'est-à-dire faire participer chacun à la vie de la cité. Le défi aussi qu'on a au Guatemala, c'est d'amener les jeunes de l'Université à rencontrer des jeunes de "nos" quartiers. On a essayé avec des événements de les convier, mais ça n'a pas vraiment pris. Mais on se disait avec Glenda, une jeune étudiante et qui s'engage aussi dans les actions d'ATD, "même si ça prend du temps, il faut persévérer si on veut que ça change".

*Une brève histoire d'ATD Quart-Monde...*

*L'association ATD (Agir Tous pour la Dignité) Quart Monde est une association*

*internationale, née en France dans le bidonville de Noisy le Grand, fondée par le père Joseph Wresinski. Elle est installée au Guatemala depuis 1979. Son combat est celui de la lutte contre la misère et la très grande pauvreté.*

*Celle-ci rassemble des volontaires permanents (internationaux qui s'engagent à plein temps auprès des plus pauvres), des alliés (bénévoles ponctuels) et des militants (des personnes investies dans l'association qui vivent elles-mêmes des situations de très grande précarité).*

*Issu lui-même d'un milieu très pauvre, le père Joseph Wresinski a très tôt eu l'intuition que ce dont avait d'abord besoin les populations les plus pauvres, ce n'était pas de choses matérielles mais d'une reconnaissance de leur dignité. Partant de cette conviction, ATD Quart Monde affirme qu'on ne peut se battre contre ce fléau sans la participation active des plus pauvres. Celle-ci suppose d'ouvrir des espaces de paroles et d'échange où les personnes vivant des situations de très grande précarité peuvent s'exprimer, et partager leur profonde connaissance de la pauvreté avec d'autres acteurs (professeurs, médecins, étudiants, chercheurs...). C'est ce qu'on appelle le « croisement des savoirs » et il est à la base de la philosophie d'ATD Quart Monde.*

*Concrètement, le mouvement Quart Monde permet cette participation des plus pauvres à la vie de la cité en organisant diverses activités : bibliothèques de rue, visites dans les quartiers, rencontres de familles (appelées rencontres du savoir au Guatemala ou Universités populaires en France), atelier de créations artisanales, club de lecture... ATD Quart Monde a aussi un rôle politique en ce qu'elle porte la voix des plus pauvres dans différentes instances internationales. Ainsi, ATD est un observateur à l'ONU et est à l'initiative de projets de loi ou d'expériences telles que « Territoires zéro chômeurs de longue durée » en France. Au Guatemala, il y a une dizaine d'années, c'est grâce à l'action conjointe des membres d'ATD que la gratuité de l'école publique a été reconnue.*

# Quand être frère est difficile : la fraternité en famille

---

Caïn et Abel : notes de lecture

*Paul Tavignot*

Lire la Bible et suivre le récit de Joseph : comment  
devenir frères ?

*Jean-Baptiste Caridroit*

Antigone et la fraternité

*Louise Guillanton*

# Caïn et Abel : notes de lecture

---

Paule Tavignot

« Entrez dans la Parole. » nous demande le père Yohannan Goldmann qui anime la Yeshiva à Philanthropos ce mercredi matin. Nous nous interrogeons à la manière juive, deux par deux sur chaque phrase du chapitre 4 de la Genèse qu'il nous présente. Quelles sont les répétitions, les apparentes incohérences, les résonances ? Il nous guide simplement en nous donnant les subtilités des termes hébraïques et nous pénétrons petit à petit le sens du texte, seul, à deux, en groupe. Combien se sont penchés comme nous sur ce texte qui constitue le premier récit d'hommes engendrés de la Bible ? Le bibliste et théologien belge André Wénin, Anne-Laure Zwilling du CNRS ainsi que le rabbin Philippe Haddad viendront ici étayer nos découvertes. Prennent lumière trois invitations que nous explorerons *après avoir lu attentivement une toute nouvelle fois chaque mot* de ce passage de Genèse 4, 1-16<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> « Et l'Adam connut Eve sa femme et elle enfanta Caïn et elle dit : « J'ai acquis un homme avec ADONAY [« Seigneur » en hébreu]. » <sup>2</sup> Et elle ajouta d'enfanter son frère, Abel. Et Abel devint berger de petit bétail et Caïn était travaillant la terre. <sup>3</sup> Et il arriva au bout d'un certain temps et Caïn apporta du fruit de la terre (en) offrande à ADONAY. <sup>4</sup> Et Abel apporta, lui aussi, des premiers-nés de son petit bétail et de leurs parties grasses et ADONAY regarda vers Abel et vers son offrande. <sup>5</sup> Mais vers Caïn et vers son offrande Il ne regarda pas, et Caïn (en) fut très irrité et ses visages tombèrent. <sup>6</sup> Et ADONAY dit à Caïn : « Pourquoi es-tu irrité ? et pourquoi tes visages sont-ils tombés ? <sup>7</sup> N'est-ce pas que si tu (te) fais bon (cela sera) enlevé ? Mais si tu ne (te) fais pas bon, à la porte le péché est tapi et vers toi son désir, mais toi tu peux le dominer ! ». <sup>8</sup> Et Caïn dit à Abel son frère, et il arriva comme ils se trouvaient dans la campagne et Caïn se leva contre Abel son frère et le tua. <sup>9</sup> Et ADONAY dit à Caïn : « Où est Abel ton frère ? » Et il dit : « Je ne sais pas. Est-ce que le gardien de mon frère (c'est) moi ? » <sup>10</sup> Et Il dit : « Qu'as-tu fait ? La voix des sangs de ton frère crient vers moi depuis la terre. <sup>11</sup> Et maintenant maudit es-tu de la terre qui a ouvert sa bouche pour recevoir les sangs de ton frère de ta main. <sup>12</sup> Lorsque tu travailleras la terre, elle n'ajoutera pas de te donner sa force ; vagabond et errant tu seras sur la terre. <sup>13</sup> Et Caïn dit à ADONAY : « Mon péché est trop grand pour (le) porter. <sup>14</sup> Voici Tu m'as chassé aujourd'hui de dessus la face de la terre et de ta Face je serais caché et je serais vagabond et errant dans le monde et

---

<sup>1</sup> Traduction de l'hébreu au français par le professeur Goldmann

*quiconque me trouvera me tuera. »<sup>15</sup> Et ADONAY lui dit : « C'est pourquoi quiconque tue Caïn il (en) sera vengé sept fois. » et ADONAY mit à Caïn un signe pour que ne le frappe pas quiconque le trouve.<sup>16</sup> Et Caïn sortit de la face d'ADONAY et s'installa au pays de Nod, à l'Est d'Eden. »*

**« N'est-ce pas que si tu (te) fais bon cela (te) sera enlevé ? » (v. 7) - L'invitation à bien accomplir chaque œuvre et se faire bon envers son frère**

Le Targum Onqelo, suivi par Rashi entend ce passage comme : « n'est-ce pas que si tu améliores tes œuvres il te sera pardonné ». En effet si les deux frères, Caïn et Abel se joignent à l'offrande au Seigneur, le cadet a amené sur l'autel les prémices du troupeau, quand l'aîné les a gardés pour lui, et n'apporte que les restes. Dans cette traduction, Caïn paraît appelé à un changement d'attitude : passer à un don privilégié des fruits de son travail au Seigneur avant tout.

De leur côté, le Targum Neofiti et le Targum Jonathan font eux entendre « n'est-ce pas que si tu agis bien ». L'absence de complément sous-entendrait cette suite : « envers Abel ». André Wénin<sup>2</sup> y comprend l'invitation à se réjouir pour l'autre. Se réjouir gratuitement, comme l'explique le père Goldmann, en raison d'une forme de paternité qui a été exercée. Le « lui aussi » montre en effet qu'Abel a imité son frère dans le don. Face au regard sur l'autre du Seigneur, une autre option à l'envie est celle de la fierté, la gratitude d'avoir pu servir d'exemple à celui qui en ressort grandi. De plus, on note que le cadet a particulièrement besoin d'être reconnu dans son humanité, lui qui dans le texte n'apparaît considéré par sa mère que comme secondairement : « elle ajouta d'enfanter ». Un étudiant s'étonne : « C'est comme si elle avait accouché d'une souris ». Le passage ne fait pas mention comme pour la naissance de Caïn d'un « homme » et il ne bénéficie que de « son frère » pour indiquer son identité. Adam, note Philippe Haddad<sup>3</sup>, a joué le rôle du géniteur mais semble avoir été absent pour ce fils. Ainsi le regard de bienveillance peut être aussi motivé par la considération qu'il y a, en toute personne, une soif infinie d'amour, qui a pu être parfois malmenée, qu'un abîme est à combler. Il ajoute : « La fraternité ne sera possible que si le fils se reconnaît comme frère, à condition de faire de son frère un fils. ». « Que fait [Dieu] sinon l'obliger à ouvrir les yeux sur Abel ? »<sup>4</sup> demande A. Wénin, notant que l'injustice apparente ne vient en fait que corriger une injustice masquée, agir en compensation.

---

2 Cité par Anne-Laure Zwillig

3 HADDAD Philippe, *La Fraternité dans la Genèse*, cours n°2/6, Akadem (Le campus numérique juif)

4 WENIN André, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain*, Cerf, Paris, 2007, à la p. 145

Une troisième voie de compréhension pour cette phrase, complémentaire, est la traduction de « se faire bon » donnée par le Père Goldmann. Celle-ci appelle une correction de l'attitude tout à la fois intérieure et extérieure. Il s'agit de retirer sa colère ; colère contre le préféré qui est en fait colère contre la vie et le Tiers. Changer de perspective, choisir l'image divine inscrite en soi. « Car il est bien là, le défi pour Caïn : maîtriser l'animal pour réaliser l'image de Dieu. »<sup>5</sup>. Et troquer l'incompréhension pour la confiance que Dieu regarde au bon endroit ; qu'il a peut-être bien voulu guérir l'orgueil qui se manifeste, en regardant l'œuvre d'Abel. Sourire à la pédagogie divine. Sûrement pas évident à vue humaine. Pour l'épauler, note André Wénin, Dieu « [...] se fait proche de lui dans le moment difficile qu'il lui impose, il vient lui parler. ». De plus, par son « Pourquoi ? » (v. 8) répété, adressé à Caïn, Dieu peut aussi pointer du doigt l'avenir, l'inviter à se confronter à cette question : « en vue de quoi vis-tu ce que tu vis ? »<sup>6</sup>. Est-ce pour la relation ? En ce cas il s'agit de consentir au manque, à la limite imposée. La souffrance de Caïn, son irritation, sa brûlure, influencée par le quasi-accaparement maternel qu'il avait vécu, et qui l'en avait fait un demi-Dieu explique Wénin, « [...] n'est pas une voie sans issue. Elle est pour lui, au contraire, le lieu d'un choix, d'une responsabilité à prendre vis-à-vis de lui-même, de sa vie. » : se faire bon ; se retenir de devenir le relais aveugle d'un mal qui le ronge<sup>7</sup>.

### « Caïn » et « Abel » - L'invitation à être dans le monde sans être du monde

Philippe Haddad note la traduction des deux noms des fils présents : Caïn signifie « J'ai acquis » et Abel « Vapeur, buée ». Il nous explique le *jeu d'Eve* qui en nommant ses fils semble avoir voulu conjuguer les deux sens : être, avoir ici et maintenant, et en même temps transcender cela. Mais les implications d'une telle philosophie sont grandes, et la ligne de crête pas toujours facile à tenir. Celui séduit par l'angélisme tout comme celui qui, s'accroche au monde, tombe dans l'animalité. Il s'agit plutôt de tenir les deux dans une pleine incarnation, être à la fois étranger et résident dans ce monde donné.

Et celui qui, comme Caïn, veut trop s'accrocher au monde, accumuler les biens, les relations, les honneurs, peut perdre même ce qu'il a. Il risque de tomber dans l'*idolâtrie*, se rendre malheureux. Pourquoi ici être « irrité » (v. 8) ? Le chemin que Dieu propose à Caïn est autre : se rappeler, à chaque événement vécu, heureux ou éprouvant, que se joue une histoire profonde, au-delà des conjonctures présentes : celle du Salut qui nous invite à entrer dans la joie de

5 *id.* p.151

6 *id.* p.147

7 *id.* p. 148

l'être créé par amour et pour l'amour, de l'être sauvé par Jésus. Il s'agit ainsi de passer par une mort à ce qui trahit l'innocence originelle. André Wénin souligne le jeu de mot induit par Abel qui signifie aussi « deuil » : « La présence d'Abel en effet, contraint Caïn à faire le deuil de l'exclusivité, de la fusion, de la totalité. »<sup>8</sup>. Il ajoute qu'afin de devenir sujet adulte : « [...] combien il est essentiel d'assumer un manque, une *limite*, pour pouvoir s'ouvrir à la relation à l'autre et trouver le chemin de sa propre humanité. »<sup>9</sup>, où la vie peut alors s'épanouir.

L'entrée dans *l'errance de Caïn* à la fin du récit semble nous signifier une chose : hors de la relation, l'homme se perd ; Philippe Haddad nous dit qu'il est errant parce qu'il n'a plus le vis-à-vis qui lui donne normalement toute une part de son identité. Ce lien entre la notion de résidence, de terre et la notion de relation revient souvent dans le judaïsme. Un récit juif parle de la demeure comme de la fraternité. « C'est ici que je veux qu'ils demeurent toujours » dit le Seigneur dans cette histoire où deux frères, l'un marié avec des enfants, l'autre célibataire, s'apportent mutuellement, une nuit, en cachette, des épis de blé pour grossir la culture de l'autre. La terre qui est donnée c'est la relation fraternelle qui n'est ajustée que dans une relation aussi à Dieu ; Dieu qui permet un certain détachement par rapport aux choses ; un être dans le monde sans un être du monde. L'attachement qui a de la valeur est celui à l'amour. Ce qui nous conduit à cette troisième invitation.

### **« [...] Pourquoi tes visages sont-ils tombés ? » (v. 6) - L'invitation à la vie par le vis-à-vis physique**

*Notre corps tout entier signifie le don*, la fécondité à se tourner vers autrui. Notre station droite explique Aristote nous donne de dégager la face, de pouvoir regarder l'autre et elle laisse libre nos mains. La liberté est d'aller dans le sens de cette nature en faisant par elle le bien ; mais notre libre arbitre peut nous en faire décider autrement : les visages peuvent tomber, l'homme peut se lever pour frapper son frère plutôt que de lui tendre la main. Mais là n'est pas la vie : seulement une ébauche ; la relation n'a pas été nouée.

La vie se trouve dans le partage, qui au-delà de la main tendue et aussi échange de la parole. Cependant on note ici clairement des problèmes de communication *entre les deux hommes du récit* : ne reste de la discussion entre Caïn et Abel que cette mention : « Et Caïn dit à Abel son frère ». Le texte ne l'indique pas, la parole apparaît comme creuse. Il parle à son frère et il le tue. Caïn apparaît juste tourné sur lui-même, et la parole n'est alors pas réellement adressée

8 *id.* p. 145

9 *id.*

à, car la véritable parole fait évènement de vie, ce n'est pas un vrai DAVAR, pour reprendre le terme juif. Et même avant cela, André Wénin fait remarquer : malgré leur apparente complémentarité d'activité, l'agriculture et l'élevage, « Tout est raconté en effet comme si les frères s'ignoraient l'un l'autre. »<sup>10</sup>.

L'échange est aussi manqué dans *la relation entre Caïn et Dieu* : ce dernier adresse la parole à Caïn (v. 6-7), qui n'apparaît pas lui répondre et se tourne directement vers son frère. Et quand le Seigneur lui demande finalement : « Où est ton frère ? », celui-ci lui répond à côté. Caïn va petit à petit choisir de sortir du vis-à-vis avec Dieu. « [...] de ta Face je serais caché » (v. 14) annonce-t-il. Il semble choisir de se retirer de la relation, car Dieu lui ne se retire jamais. La malédiction suivant le meurtre ne casse pas cette relation au Seigneur, mais celle de l'homme à la nature : « Et maintenant maudit es-tu de la terre » (v. 11). Caïn désespère de trouver la paix et se clôt de lui-même dans sa solitude. Le retour à la confiance en la bonté de Dieu, la poursuite du dialogue, du face à face, où que l'homme en soi apparaît comme l'attitude salvatrice et c'est elle que nous sommes invités à choisir.

L'homme qui lit ce récit est donc bien *invité* à se faire bon en ses œuvres, ses relations, son for intérieur. Chaque lecteur est ramené à sa propre histoire. Il est invité à reconnaître la fraternité comme la terre à habiter, et pour se faire, combien le vis-à-vis bienveillant envers son frère et envers Dieu est nécessaire. Relever la face.

Nous finirons par cette phrase d'Anne-Laure Zwilling qui ouvre le récit à aujourd'hui : « Aux v. 14-15, une fois le frère disparu, « tout homme » devient l'horizon de Caïn ; de la même façon, ce texte ouvre la perspective que « tout homme » puisse devenir un frère »<sup>11</sup>. Nous portons désormais en nous cette question : « Où est Abel ton frère ? » (v. 9).

---

10 *id.* p. 142

11 ZWILLING Anne-Laure, *Frères et sœurs dans la Bible*, Cerf, Paris, 2010



# Lire la Bible et suivre le récit de Joseph : comment devenir frères ?

---

*Jean-Baptiste Caridroit*

Le texte est long - du chapitre 37 au chapitre 50 de la Genèse, le texte est révoltant - pourquoi Jacob s'entête-t-il à préférer Joseph par rapport aux autres fils ? , le texte est l'histoire célèbre d'une famille particulière - cette destruction/ reconstruction est-elle vraiment un modèle ?

Pour aider à approcher ce passage, voici un compte-rendu de lecture. De l'expérience de lecture, certains thèmes ont pu apparaître et éclairent l'enjeu de la fraternité.

Lire (la Bible), c'est une expérience. Pour le dire avec Paul Ricoeur, « comprendre, c'est se comprendre devant le texte, non point imposer au texte sa propre capacité finie de comprendre, mais s'exposer au texte et recevoir de lui un soi plus vaste »<sup>1</sup>. Pour le dire avec le bibliste André Wénin qui a guidé notre lecture, « En proposant une réponse sous une forme narrative qui ne cadenasse jamais le sens, le récit invite le lecteur à entrer en dialogue avec lui pour penser son existence »<sup>2</sup>. Pour le dire en d'autres mots, on s'identifie rapidement à l'un ou l'autre des membres de cette famille impossible. Lire (la Bible), c'est une (sacrée) expérience.

Suivre le récit de Joseph, c'est suivre avec patience cette expérience. Comme le remarque le bibliste Luis Alonso Schökel<sup>3</sup>, l'histoire de Joseph est un « art narratif », une « narration novellistique » qui forme un tout et déploie son unité dramatique en suscitant tensions et émotions chez le lecteur. Les frères vont-ils (enfin) reconnaître Joseph ? Joseph va-t-il se venger d'avoir été vendu ? Puisque cet article n'est qu'un compte rendu de lecture et non une méditation sur un passage précis, résumons schématiquement ici l'histoire :

- **Chapitre 37** : Joseph, né de Rachel, est le fils préféré de Jacob qui lui offre une tunique d'apparat. Joseph raconte deux rêves où il voit des gerbes de

---

1 Paul Ricoeur, *Du texte à l'action*, 1986, pp 116-117

2 André Wénin, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain*, Cerf, 2007, Introduction

3 Luis Alonso Schökel, *Giuseppe e i suoi fratelli*, Paideia, 1994, Introduction

blé puis toutes les étoiles se prosterner devant la sienne. Suivant une idée de ses onze demi-frères (dont Juda), nés de Léa, Joseph est vendu comme esclave en Égypte. Les frères le font passer pour mort auprès de leur père Jacob.

- **Chapitre 38 & 39** : Juda et Joseph font, cahin-caha, leur vie. Juda est piégé par sa belle-fille, Tamar, pour lui donner une descendance. Joseph piégé par la femme de son maître et est jeté en prison.
- **Chapitre 40 & 41** : Joseph interprète les rêves d'officiers de Pharaon puis de Pharaon. Ayant protégé l'Égypte de la famine, il est fait vice-roi et fonde sa famille.
- **Chapitre 42 à 44** : Plusieurs rencontres de Joseph avec ses frères venus acheter du blé. Joseph n'est pas reconnu. Il garde alors en otage Simon, en exigeant que son autre frère Benjamin (dernier fils de Rachel et autre préféré de Jacob) soit amené. Lorsqu'il vient, Benjamin est accusé de vol et Juda s'offre à Joseph à la place de son frère.
- **Chapitre 45 à 49** : Joseph se fait reconnaître et fait venir toute la famille de Jacob (appelé Israël depuis Gn 32,28) en Égypte. Jacob bénit sa famille et meurt.
- **Chapitre 50** : Après l'enterrement de Jacob, un vrai pardon mutuel est échangé et Joseph meurt.

Comment devenir frères ? C'est l'enjeu principal du texte. La fraternité ne se décrète pas pour tout de suite, il faut du temps. Wénin remarque dans sa lecture approfondie du récit que « la première histoire de frères dans la Bible est l'histoire d'un aîné qui ne devient jamais frère : si Caïn a un frère, en effet (Gn 4,2), il n'est jamais dit '*frère*' d'Abel »<sup>4</sup>. On peut *avoir* un frère, mais on *devient* frères. À première vue, la relation de frère (sœur) dans une famille est problématique. C'est l'exemple d'une relation non choisie, reçue autour des parents. Wénin explicite : « L'aîné qui voit naître un frère est confronté à la difficulté de devoir partager avec lui son espace, son temps, et surtout l'amour de sa mère »<sup>5</sup>. Sur cette problématique de trouver sa place, la fraternité est un devenir, c'est une relation en construction. Après le fratricide d'Abel par Caïn (Gn 4, 1-16), après l'expulsion de Ismaël pour faire la place à Isaac (Gn 21), après le piège de Jacob volant à Ésaü la bénédiction paternelle (Gn 28), la fraternité est devenue un projet urgent de la Genèse. Ricoeur le formule ainsi « le fratricide, le meurtre d'Abel [...] fait de la fraternité elle-même un projet éthique et non plus une

---

4 André Wénin, *Joseph ou l'invention de la fraternité*, Lessius, 2005, p. 12

5 André Wénin, *Joseph ou l'invention de la fraternité*, Lessius, 2005, p.12

simple donnée de la nature »<sup>6</sup>.

Et Dieu dans tout cela ? Le texte biblique est transmission, c'est la foi du rédacteur qui s'adresse à la foi du lecteur par le récit<sup>7</sup>. La foi du rédacteur transmet un récit et nous laisse nous en saisir. Dans le récit de Joseph, Dieu ne se présente pas en théorie, Dieu « se montre dans le relatif de l'Histoire »<sup>8</sup>. Pourquoi n'arrange-t-il pas les choses ? Le rédacteur s'efface littérairement derrière les événements mis en scène et garantit la liberté des humains. Ce que présente l'histoire de Joseph, c'est de voir comment Dieu accompagne la maturation humaine, suggère des issues face au mal et se tient avec le malheureux. Joseph lui-même ose une interprétation de sa propre histoire (45, 7) mais que le narrateur ne confirme pas. C'est cette lecture par thèmes d'interprétation que nous allons désormais risquer.

Lire (la Bible), c'est une expérience (sacrée). Nous espérons que cette grille personnelle invite le lecteur à relire ensuite soi-même l'histoire de Joseph et ses frères, d'y faire sa propre expérience.

## La figure du père commun

Tout d'abord, tous ont le même père. Le texte commence ainsi « Voici l'histoire de Jacob » (37, 1). Tous ont le même métier hérité du père, berger, alors que Schökel remarque qu'Esaü (frère de Jacob) était chasseur. Suivons, au long du texte, cette figure problématique du père. Tous ont le même père mais les fils doivent naître à eux-mêmes, s'affranchir en quelque sorte de cette hérédité.

Tous ont le même père mais lui en préfère un. Parmi ses fils, « Israël aimait Joseph plus que tous ses autres enfants, car il était le fils de sa vieillesse, et il lui fit une tunique ornée. » (37,3) Joseph est mis à part. Cintré dans cette exclusivité voyante, il en joue. Il rapporte des racontars (« Maman, il m'a dit ça... »), il raconte (deux fois) des rêves de domination. La famille est divisée. Les frères s'en vont seuls aux champs.

Tous ont le même père mais le mal est commis. Peut-être sentant la division, Jacob désire que Joseph ramène une parole de paix - « shalom », (cf

---

6 Paul Ricoeur, cité dans A. Wénin, *Joseph ou l'invention de la fraternité*, Lessius, 2005, p 16

7 Anne-Claire Bollotte, *Cours d'Écriture Sainte*, Formation des Responsables, Collège des Bernardins, 2013-15

8 Paul Poupard, *Les Religions, que sais-je ?*, PUF, 2007 Chapitre V, La postérité d'Abraham

troisième axe) - de « ses frères » (37,14). Mais la tunique et les rêves sont les provocations de trop et Juda propose, non de le tuer, mais de le vendre. Tous ont le même père, nul n'est exclusivement responsable du mal mais chacun est, à l'image de Jacob avec ses vêtements, déchiré et isolé. Si on comprend l'affection de Jacob, si l'on comprend le positionnement délicat de Joseph et si l'on comprend la jalousie des frères, tout le monde souffre dans son coin. André Wénin note justement : « le méchant est un malheureux qui agit comme s'il allait se libérer de son malheur en le faisant porter à autrui ». Jacob reporte sur Joseph l'absence de Rachel. Les frères reportent sur Joseph leur manque d'affection paternelle. Et Joseph disparaît. « L'enfant n'est plus là ! » (37, 30). La tunique du « bouc émissaire » sacrifiée, le cercle familial peut-il se reconstituer ? « Non, c'est en deuil que je veux descendre au shéol auprès de mon fils » (37,35) dit Jacob. Tous ont le même père mais le mal est commis.

Juda devient à son tour père, faisons le détour. Dans le chapitre 38, le narrateur propose de suivre comment Juda constitue sa famille. Il la conduit à coup d'ordres « Juda prit une femme pour son fils », « Alors Juda dit à Onân : Va vers la femme », « Alors Juda dit à sa belle-fille Tamar : Retourne comme veuve... ». Il dispose de la vie des autres. Mais la vie lui échappe. Ses deux premiers fils meurent, il retient aveuglement son dernier. Finalement, Tamar, en se voilant comme une prostituée, ruse pour faire émerger la vie et Juda reconnaît ses responsabilités. Juda devient à son tour père.

Tous ont le même père mais celui-ci cristallise l'impasse. À la fin du chapitre 42, lorsque Joseph retient en otage Siméon en demandant que Benjamin vienne en Égypte, Jacob se replie à nouveau sur soi « *Mon* fils ne descendra pas avec *vous* » (42,38). Joseph a reporté son exclusivité sur Benjamin, second fils de Rachel. En réponse, c'est Juda, depuis son expérience avec Tamar, qui clarifie l'alternative de vie « Si tu es prêt à laisser notre frère avec nous, nous descendrons et t'achèterons des vivres » (43,3). Jacob apprend de son fils ce qu'être père veut dire. Alors Jacob n'étouffe pas la vie et laisse partir Benjamin. Alors Jacob est de nouveau mentionné comme « Israël », nom donné par Dieu. Tous ont le même père et celui-ci n'étouffe plus la vie.

Mais quand ce père vient à mourir, la fraternité reste-t-elle ? La figure du père, si commune et si juste soit elle lorsqu'elle ne retient pas la vie, ne suffit pas. Le récit de Joseph est à lire jusqu'au dernier chapitre « Voyant que leur père était mort, les frères de Joseph se dirent : “Si Joseph allait nous traiter en ennemis...?” » (50,15). D'autres éléments de fraternité sont à mettre en place.

## Le temps et le pain quotidien

Outre la figure commune du père, la fraternité se dit dans le récit à travers la répétition et plus particulièrement à travers la répétition d'un repas partagé. Dans ces moments de rien, autour d'un pain quotidien, la fraternité mûrit.

Du pain quotidien, Joseph est d'abord exclu. « Il se saisirent de lui et le jetèrent dans la citerne [...] Puis ils s'assirent pour manger. » (37,25). En Égypte, Joseph prévient la famine en interprétant le songe puis établissant des réserves. Lorsque le fléau survient, le refrain scande trois fois ce mot de famine. Et « de toute la terre on vint en Égypte pour acheter du grain à Joseph » (41, 57). Tout est prêt pour les retrouvailles. Trois fois les frères affamés (de fraternité ?) viendront rencontrer Joseph.

Du pain quotidien, il faut alors en éprouver la répétition. Tenus par la faim, trois voyages sont nécessaires pour que la famille se reconstitue. Les déroulements sont parallèles - entrevue, intrigue, dénouement. Le rythme de narration est lent, alourdis par les dialogues de sourd (cf. troisième axe). Le temps est un précieux allié. Vingt ans se sont écoulés depuis la séparation, le temps est un allié.

Le pain quotidien est partagé. Dans cette famille, beaucoup de moments doivent être vécus ensemble ou de façon similaire. Ainsi, les frères sont d'abord faits prisonniers (comme lui), puis ils sont contraints par Joseph à rentrer chez leur père avec une nouvelle disparition, sans Siméon otage. Ce test est central dans le récit. En effet, en exigeant qu'ils amènent Benjamin, Joseph amène ses frères à (é)prouver leur solidarité avec l'otage, leur solidarité avec le nouveau préféré et leur solidarité face à l'affection démesurée de Jacob. Ce test est central dans le récit. Il force à clarifier et éprouver les liens, par la force du pain partagé. Dans le pain partagé, la convoitise trouve une limite. Sans juste limite, la convoitise efface la différence de l'autre. Sans cette limite du pain, de la faim, les frères ne revenaient pas. « Lorsqu'ils eurent achevés de manger le grain qu'ils avaient apporté d'Égypte... » (43,1). Sans la faim, Benjamin restait avec son père, Siméon restait en otage, les frères restaient dans leur mensonges, Joseph restait méconnu. Finalement, lorsque les frères reviennent, avec Benjamin pour la deuxième rencontre, Joseph les invite à un repas (43,26). La fratrie est réunie. Le pain quotidien est partagé.

Pourtant, malgré les signes que Joseph adresse au cours de ce repas, ses frères ne le reconnaissent pas. « Ils étaient placés en face de lui, chacun à son rang, de l'aîné au plus jeune, et *nos gens* se regardaient avec étonnement » (43,33). Pour être qualifiés de 'frères', et non de 'gens', il faut, semble-t-il, un dernier élément d'interprétation.

## La parole de paix

Au chapitre 37, Joseph rejoignant ses frères était chargé de rapporter à son père des nouvelles de paix - shalom. « Un homme le rencontra errant dans la campagne et cet homme lui demanda : 'Que cherches-tu ?' Il répondit : 'Je cherche mes frères' » (37, 15). Dieu aide à préciser, à formuler le désir de Joseph. Faire sien et explicite le désir de fraternité. Retraçons ici encore un parcours thématique de la parole.

La parole est initialement faussée. Les comploteurs suggèrent : « nous dirons qu'une bête féroce l'a dévoré » (37, 20). Joseph fait l'expérience à nouveau de cette parole faussée lorsque la femme de son maître l'accuse de sa propre convoitise (39,17). La sagesse de Joseph est alors de garder le silence, de ne pas répondre à l'escalade du mal. Dans le temps, dans la constance, par les signes des songes et parce que « Dieu donne l'interprétation » (40,8), l'innocent malheureux peut voir des issues s'ouvrir.

La parole vraie naît de la nudité. André Wénin estime que la pression constante du seigneur égyptien est une pédagogie pour amener les frères à faire la vérité -nue- sur eux-mêmes. Reprenons succinctement cette pédagogie dans ces grandes étapes.

Puisqu'ils ne peuvent reconnaître Joseph, celui-ci va amener ses frères par accusation successives à n'avoir finalement que la vérité -nue- pour se défendre. D'un dialogue impossible initialement (« incapable de parler en paix » 37, 3), Joseph retrouve les autres avec des paroles dures (42,7) et les accuse d'être des espions. Les frères se défendent en arguant n'être non des espions mais des frères. De cette réponse, Joseph forge son test de fraternité déjà évoqué « Si vous êtes sincères, que l'un de vos frères reste détenu dans votre prison [...] vous me ramèneriez votre plus jeune frère : *ainsi vos paroles seront vérifiées.* » (42,19).

En les laissant partir, Joseph fait mettre dans leur sac une somme d'argent. Cette 'dette' symbolise la parole vraie qu'ils doivent encore. (42,25).

Par la suite, c'est la parole donnée de Juda qui va engager Jacob à laisser partir Benjamin, En se portant garant de son frère, Juda porte une parole de confiance (43,3). Après le second voyage et suite au repas silencieux, Joseph renouvelle le stratagème de la dette en mettant une coupe dans le sac de Benjamin (44,1). Dépouillés et accusés, solidaires, les frères reviennent plaider leur cause et Juda se fait porte-parole de leur innocence ainsi que de sa parole donnée. La supplique de Juda témoigne de son affection pour son père et pour Benjamin. Elle est le dénouement dramatique du récit. Elle est l'instant de vérité En dépit de la préférence scandaleuse, Juda s'offre à la place de Benjamin. (44, 18-34) André Wénin conclut : « en osant la vérité pour épargner à un innocent le châtement injuste qui le menace, un coupable (Juda avait eu l'idée de vendre Joseph) peut inverser le cours des choses ». Laissant s'exprimer son émotion, Joseph, s'approche, répudie les traducteurs, et se fait connaître.

Cependant, la parole de paix est mutuelle. Après tout ce processus où les frères ont été amenés à éprouver et formuler leur fraternité, Joseph peut oser une interprétation : « ce n'est pas vous qui m'avez envoyé ici, c'est Dieu » (45,8). Toutefois cette vision semble encore fragile. La paix n'est pas encore acquise. Nous l'avons dit, les frères craignent encore une vengeance à la mort de leur père. En s'appropriant l'interprétation, Joseph a occulté la faute et n'a pas laissé d'espace à ses frères pour nommer celle-ci. Wénin cite ces beaux mots de Beauchamp : « à quoi bon un pardonneur qui ne ferait qu'écraser l'offenseur sous son image de juste ? [...] Le pardon est beaucoup plus qu'un acquittement et une absolution. Il est une guérison mutuelle de l'offenseur et de l'offensé »<sup>9</sup>. C'est pourquoi au chapitre 50, les frères « envoient dire » à Joseph. Pour la première fois, il demande clairement pardon et qualifie de faute ce qui avait été occulté par Joseph. La parole de paix est mutuelle.

La parole de paix est, enfin, service. Dans l'ultime et magnifique scène, les frères se jettent aux pieds de Joseph et se propose en esclaves. Est-ce l'accomplissement de la domination des songes du début ? Joseph peut préciser sa place. « Vais-je me substituer à Dieu ? Le mal que vous aviez dessein de me faire, le dessein de Dieu l'a tourné en bien [...] Ne craignez point : c'est moi qui vous entretiendrai » (50, 20). Non pas domination, mais service. La gerbe de blé de Joseph donne à manger à sa famille. La parole de paix 'Ne craignez pas point', est service.

---

En définitive, pour que le mal ait pu être effacé, il a fallu suivre dans

<sup>9</sup> Paul Beauchamp, *Cinquante portraits bibliques*, Paris, Seuil, 2000 p56

le temps long un « tracé qui repasse sur celui du mal »<sup>10</sup>, qui revisite et donne l'occasion finale de pardonner. Après la destruction de la fraternité, un long processus a été suivi par-delà la figure étouffante de Jacob, pour reconstruire et mûrir une réconciliation, en pain et en parole.

Lire la Bible, suivre Joseph : comment devenir frères ? Trois thèmes de lecture parmi d'autres : la figure du père commun, le pain quotidien partagé dans le temps et la parole de paix. Chacun est invité à lire cette histoire, à y relire sa propre expérience de fraternité.

---

10 Paul Beauchamp, *Joseph et ses frères*, *Sémiotique et Bible* (105), 2002, p10



# Antigone et la fraternité

---

*Louise Guillanton*

La famille – lieu de l'intime et de la fragilité par excellence – est loin d'être toujours le lieu où s'exprime au mieux la fraternité. Les liens de sang qui unissent frères et sœurs ne suffisent pas toujours à instaurer des relations d'affection durables. La rivalité cède en effet souvent le pas subrepticement à la convoitise, à la jalousie et parfois au fratricide. Supposée être au cœur de l'épanouissement de la subjectivité, la famille est également l'environnement où les déchirements et les conflits s'expriment avec toute leur intensité destructrice. Tout laisse entendre qu'il n'y a qu'une porte étroite entre l'amour et la haine. C'est ce qu'illustre le mythe d'Antigone, en relatant l'histoire de la lignée maudite des Labdacides, rois de Thèbes, rongés par la haine. Dans l'œuvre de Sophocle, la fraternité est *quasi* absente : entre la guerre civile que se livrent les deux frères ennemis Polynice et Étéocle afin d'hériter du trône de leur père Œdipe, les relations conflictuelles qu'entretient Antigone avec sa sœur Ismène suite à leur désaccord. Les honneurs funéraires rendus par Antigone à son frère Polynice, laissé sans sépulture ainsi que l'opposition d'Ismène face à la décision d'Antigone sont les seules manifestations d'un amour fraternel dans ce climat mortifère.

Souvent considérée comme l'incarnation de l'héroïne tragique, le personnage d'Antigone semble être parée de toutes les vertus. Figure de la rébellion face à l'injustice de l'autorité politique, de l'irrévérence face aux puissants ; Antigone est souvent érigée sur un piédestal, considérée comme l'une des plus grandes héroïnes tragiques. Or, son personnage est bien plus ambigu qu'il ne peut le paraître au premier abord. En effet, sa relation à ses frères et sœur oscille entre consécration de l'amour fraternel et abandon de sa sœur, condamnée à survivre seule suite au drame familial. Afin d'essayer de restituer l'importance du mythe d'Antigone dans l'imaginaire occidental et ses diverses implications dans l'appréhension des relations fraternelles, nous nous appuyons sur la tragédie de Sophocle (441 av. J-C) mais également sur quelques réécritures du mythe dont celle de Jean Anouilh (1994) et le *Journal d'Antigone* de Henry Bauchau (1997).

## **Étéocle et Polynice ou les deux frères ennemis**

Tous deux fils d'Œdipe et de Jocaste, les deux frères jumeaux se livrent conformément à l'imprécation proférée par leur père- une guerre civile sans merci afin de mettre la main sur son héritage. En effet, suite au décès d'Œdipe, il était convenu que les frères s'alterneraient tous les ans sur le trône de Thèbes, or Étéocle refuse de céder les rênes du pouvoir à son jumeau. Courroucé par cet affront et bien décidé à rétablir la justice, Polynice lève une armée composée d'Argiens afin d'assiéger sa ville natale. Débute alors un combat animé par une rancune sans aucune mesure entre les deux frères ainsi que la guerre civile qui ensanglanta Thèbes. La relation de convoitise et de jalousie qu'entretiennent Polynice et Étéocle est particulièrement éclairante pour comprendre les rivalités entre frères et sœurs. En effet, la psychanalyste Sabine Fos-Falque<sup>1</sup> explique l'ambiguïté de la relation fraternelle, caractérisée concomitamment par la fusion et l'altérité, *a fortiori* dans le cas des fils d'Œdipe du fait de leur gémellité. Le frère ou la sœur incarne à la fois la figure de l'*alter ego* mais également le début de l'étranger ou de l'inconnu. La ressemblance qui caractérise souvent les frères et sœurs (du fait d'un air de famille mais surtout du fait d'avoir grandi dans un même environnement) favorise indéniablement le processus d'identification, et donc de comparaison. Toutefois, l'inégale reconnaissance des membres de la fratrie par les pairs et *a fortiori* par les parents conduit aisément à une situation de rivalité entre frères et sœurs. Aussi, il n'est pas rare que les enfants (et parfois les adultes) se battent pour accaparer l'attention de leurs parents, si ce n'est pour devenir le favori. Or la fraternité au sens de l'amour d'autrui n'a rien d'exclusif. Tout au contraire, plus la fraternité est pratiquée, plus elle en saura renforcée.

La guerre de succession entre les jumeaux s'inscrit dans un conflit entériné dès l'enfance comme le souligne la réécriture d'Henry Bauchau dans son *Journal d'Antigone* : « le vrai roi, c'est Polynice [...] c'est lui le désiré, le vrai fils de notre mère »<sup>2</sup> assène Antigone à sa sœur Ismène. Dans l'*Antigone* d'Anouilh, Étéocle et Polynice sont dépeints par Créon comme « deux larrons en foire », « deux petits voyous »<sup>3</sup> habités par de violentes pulsions. Il aura fallu leur mort pour les retrouver à nouveau réunis comme l'indique le roi de Thèbes « Alors j'ai fait chercher leurs cadavres au milieu des autres. On les a retrouvés embrassés pour la première fois de leur vie sans doute »<sup>4</sup>.

---

1 Sabine Fos-Falque, "du fratricide au fraternel, une porte étroite", in *Christus*, n°240, octobre 2013, pp. 409-417.

2 Henry Bauchau, *Antigone*, Babel, 1997, p 69

3 Jean Anouilh, *Antigone*, Flammarion, 1944, p 52

4 Jean Anouilh, *Antigone*, Flammarion, 1944, p 53

## **Antigone consécration et reniement de la fraternité : les ambiguïtés d'une héroïne tragique.**

*L'importance de la relation fraternelle pour Antigone la pousse à la transgression du pouvoir politique, fût-ce au prix de sa vie.*

Antigone, fille d'Œdipe, ayant vagabondé sur les sentiers rocailleux aux côtés de son père aveugle alors chassé de Thèbes, quitte Athènes après dix années de pérégrinations afin de rentrer dans sa ville natale. Elle espère pouvoir empêcher la guerre civile à laquelle se livrent ses frères et ainsi de conjurer la malédiction qui plane depuis des temps immémoriaux sur sa famille. Dans la version d'Henry Bauchau, l'héroïne affirme pouvoir renoncer à « tout sauf abandonner Polynice et Étéocle à leur crime »<sup>5</sup>. En dépit de ses efforts, la tentative de pacification s'avère être un échec et ne permet pas de mettre un terme à la fureur meurtrière des jumeaux. De même, le poids du passé de la lignée royale des Labdacides et la transgression des deux tabous fondamentaux fondant la société que sont le meurtre (ou plus précisément le parricide perpétré par Œdipe à l'encontre de Laïos) et l'inceste (l'union d'Œdipe avec sa mère, Jocaste) ont laissé comme des stigmates irréversibles. La violence se perpétue incessamment sans épargner aucun des protagonistes.

N'ayant rien pu faire pour empêcher ce déchainement de violence, Antigone souhaite rendre la dignité bafouée de son frère Polynice, dont le cadavre est condamné à pourrir au soleil et à être dévoré par les charognards. Toutefois le décret édicté par Créon interdit quiconque de recouvrir la dépouille du mort, celui qui bravera cette interdiction sera condamné à mort. Figure de la rébellion face à l'autorité et le pouvoir injuste, Antigone dit reconnaître la primauté des « loi divines : lois non écrites [...] mais intangibles »<sup>6</sup> sur les lois édictées par le pouvoir politique dont la légitimité est nulle à ses yeux. Parmi ces lois divines, se trouvent les liens familiaux. À ce titre, rendre les derniers hommages funéraires à son frère relève d'un devoir fraternel, d'une relation qui oblige. Toutefois, sur quel fondement repose ce devoir fraternel, auquel elle ne peut se soustraire ? Il semblerait qu'il repose tout d'abord sur les liens du sang. Elle parle également d'« un amour, une compassion pour mes frères auxquels je dois obéir »<sup>7</sup>. Antigone entretient ainsi une relation très spécifique avec son frère qui n'a nul autre équivalent. Ainsi, elle est prête à défier l'autorité politique de son oncle et ainsi de se sacrifier, plus précisément d'être condamnée à être emmurée vivante au nom d'un devoir fraternel. Que penser de cet acte à la fois

---

5 Henry Bauchau, *Antigone*, Babel, 1997, p 39

6 Sophocle, *Antigone*, Flammarion, p 79

7 Sophocle, *Antigone*, Flammarion, p 97

sublime par sa radicalité et fou par le sacrifice qu'il implique ? Tout cela pour un défunt. « Si j'étais mère et qu'il s'agit de mes enfants, ou si c'était mon mari qui fut mort, je n'aurais pas violé la loi pour leur rendre des devoirs. Quel raisonnement me suis-je donc tenu ? je me suis dit que, veuve, je me remarierais et que si, je perdais mon fils, mon second époux me rendrait mère à nouveau, mais un frère maintenant que mes parents ne sont plus sur la terre, je n'ai plus d'espoir qu'il m'en laisse un autre. »<sup>8</sup> dit-elle à Créon pour justifier son irrévérence. Catherine Chalié<sup>9</sup> avance une explication très intéressante pour expliquer la singularité de la relation qu'Antigone entretient avec son frère. La fraternité serait selon elle une relation qui oblige par-dessus toute autre considération et autres liens familiaux (ici conjugal et maternel) car il s'agit de l'unique lien dont elle est sûre. En effet, sa filiation se caractérise par la confusion la plus totale : son père étant également son frère, sa mère est à la fois sa grand-mère. Cette confusion quant à ses origines familiales génère une angoisse indicible qui jette un trouble sur son identité. Il s'agit de ne pas avilir à son tour le lien fraternel, si fréquemment abimé dans sa famille. Comme l'écrit Catherine Chalié, il s'agirait de « faire exister un minimum de distinction dans cette famille maudite ».

*Antigone, du rudolement à l'abandon d'Ismène.*

À maintes reprises dépeinte comme une héroïne immaculée de toute faute, érigée en modèle de la lutte contre l'injustice du pouvoir politique ; on omet trop souvent qu'Antigone comme toute grande héroïne a ses contradictions. En effet, loin d'être aussi prévenante et aussi attentive à l'encontre de sa sœur qu'elle ne l'était envers ses frères, elle brutalise Ismène dès lors que celle-ci ne fait pas sienne sa décision. Elle annihile dès lors toute possibilité de laisser advenir l'altérité. Ainsi, celle-ci ne se passe pas de mots durs contre sa sœur qui refuse d'aller enterrer son frère à ses côtés et de risquer sa vie « je n'ai point d'amour pour qui ne m'aime qu'en paroles »<sup>10</sup>. Antigone refuse ainsi qu'Ismène exprime sa différence, or la fraternité (dans son acception large) suppose le respect de l'altérité. Lorsque cette dernière se résout à l'accompagner, elle l'éconduit brutalement « Non je ne partagerai pas la mort avec toi. Ne t'approprie pas un ouvrage auquel tu n'as pas travaillé. » À l'inverse dans la pièce de Sophocle, Ismène refuse la décision de sa sœur, par peur de la perdre. Cette dernière affirme en effet à propos de sa sœur face à Créon « Privée d'elle, quelle existence vide je

---

8 Sophocle, *Antigone*, Flammarion, p 97

9 Catherine Chalié, « La tentation du fratricide » in *La fraternité, un espoir en clair-obscur*, Buchet-Chastel, 2003, pp. 16-22

10 Sophocle, *Antigone*, Flammarion, p 81

vais traîner ? »<sup>11</sup>. Elle ne saurait vivre sans sa sœur, sa mort la condamnerait à la plus grande solitude. Ainsi quand bien même Ismène apparaît douce et aimante, Antigone s'avère être incompréhensive et extrêmement véhémence.

L'antagonisme entre les deux sœurs est parfaitement mis en exergue dans la pièce de Jean Anouilh, que ce soit dans leur apparence ou dans leur attitude respective. Tout d'abord, physiquement elles s'opposent en tous points : alors qu'Ismène incarne la femme sensuelle, coquette, riant aux éclats et peut-être légère ; Antigone est représentée presque comme une enfant encore choyée par sa nourrice. Elle est « la petite maigre assise là-bas » qui a un « sourire triste »<sup>12</sup>. De même sur le point du caractère, alors que la sœur aînée semble modérée fût-ce-t-elle un peu lâche, Antigone pousse un cri face à l'injustice et fait preuve d'irrationalité, de démesure, de fougue. « Tu as choisi la vie et moi la mort »<sup>13</sup> argue Antigone à Ismène.

La rivalité entre les deux sœurs apparaît à son paroxysme dans la version d'Henry Bauchau. Recueillant sa sœur aux portes de Thèbes, Ismène assène à sa sœur « naturellement que je te déteste, je te déteste presque autant que je t'aime »<sup>14</sup> puis la questionne « pourquoi as-tu confisqué notre père » ? Ainsi, l'amour et les blessures qui en résultent tendent à renforcer la rancune qu'Ismène ressent à l'encontre de sa sœur. Etant partie seule de Thèbes avec son père Œdipe, Antigone est partie en abandonnant sa sœur, seule, la condamnant ainsi à la déréliction.

À travers la version de Sophocle et ses diverses réécritures, Antigone bien qu'attendrissante à certains égards reste extrêmement dure avec sa sœur, et préfère rendre les hommages à son frère décédé fut-ce au prix de laisser sa sœur vivante esseulée, seule avec son désespoir. Antigone par la radicalité de ses positions menace la seule personne qui l'aime encore, et s'engouffre ainsi dans l'engrenage tragique, en entraînant toute sa famille avec elle. Le dénouement de la tragédie avec le suicide de son fiancé à ses pieds, la pendaison de Jocaste et son propre trépas perpétue la damnation de la famille et consacre par-là la primauté de la mort sur la vie.

*Ismène, un personnage souvent oublié : incarnation de l'amour fraternel ?*

Ainsi, Ismène apparaît comme la véritable figure de l'amour fraternel. Elle ose manifester son désaccord face à la démesure et à la fougue de sa sœur, qui se condamne à mort. Refusant la malédiction qui pèse sur sa famille, elle

11 Sophocle, *Antigone*, Flammarion, p 82

12 Anouilh, *Antigone*, Flammarion, 1944, p 6

13 Sophocle, *Antigone*, Flammarion, p 82

14 Henry Bauchau, *Antigone*, p 53

préfère vivre. Est-t-elle réellement lâche pour avoir refusé de se sacrifier ? Tout au contraire, elle apparaît non seulement comme la figure fraternelle, qui essaie de dissuader sa sœur de la tentation de la mort et manifeste son désarroi quant à la perspective de perdre Antigone. Condamnée à vivre seule, seule survivante de ce drame avec Créon, en voulant aimer sa sœur jusqu'au bout mais dans la vie, elle a tout perdu. Ce geste de refus face à sa sœur peut s'inscrire dans le cadre de la correction fraternelle. En effet, le fait de dire non à une personne que l'on aime dans certaines circonstances -dès lors que celle-ci est animée par des pulsions mortifères- n'est-il pas la preuve par excellence de l'amour fraternel ? En effet, il semble beaucoup plus facile dans ce genre de situation d'approuver la décision et ce faisant de faire preuve d'une mansuétude coupable pour se dérober au conflit que de s'y opposer.

Par conséquent, le mythe d'Antigone et ses diverses interprétations mettent en exergue la difficulté de vivre la relation fraternelle, l'intime relation de l'amour et de la haine et la tentation du fratricide toujours présente comme le montre la lutte à mort d'Étéocle et Polynice. La figure d'Antigone illustre parfaitement cette ambiguïté de la fraternité. D'une part, elle érige la fraternité sur un autel, en rendant les rites funéraires à son frère, considéré par tous comme un paria. Mais à quel prix ? D'autre part, elle rudoie sa sœur et préfère se sacrifier que continuer de vivre aux côtés d'Ismène, qui l'implore de rester vivante et de déjouer la malédiction qui frappe la famille. En définitive, les deux sœurs aiment toutes deux jusqu'au bout : l'une dans le monde de l'au-delà, l'autre dans le monde d'ici-bas, fût-ce au prix de rester seule. La fraternité et l'amour d'autrui qui est son corollaire sont donc exigeants et ne sauraient nullement reposer uniquement sur les liens du sang. Le mythe d'Antigone nous montre ainsi les limites inhérentes de la fraternité (dans son acception première) fondée exclusivement sur la consanguinité, qui s'étiolle si elle ne s'ouvre pas à l'altérité. Les membres des Labdacides en paient ainsi un lourd tribut, au point de s'annihiler mutuellement. Ainsi la fraternité n'est jamais donnée, y compris dans les « fratries ». Sa mise en pratique requiert donc un effort quotidien afin de cheminer vers des relations pacifiées permettant ainsi la construction d'une communauté, tout en respectant la singularité de chaque personne.

# Quand les hommes se pensent tous frères : la fraternité politique

---

Mystique et politique : la fraternité dans la  
tradition cistercienne

*Benoît Debiard*

Du franc-maçon à « l'ami des hommes » : les  
ambiguïtés du frère dans l'*Aufklärung*

*Baptiste Protais*

De la fraternité des Anciens comparée à celle des  
Modernes

- Les formes antiques de la fraternité

*Simon Mozziconacci*

- Notre fraternité

*Vincent Bernard-Lafoucrière*

# Mystique et politique : la fraternité dans la tradition cistercienne

---

*Benoît Debiard*

La grande histoire de Cîteaux commence par des frères. Des frères dans la foi, qui décidèrent de fonder un nouveau monastère, en 1098, dans un lieu reculé et hostile (du moins c'est ce qu'ils diront), loin des bruits du monde et des bavardages des cloîtres clunisiens<sup>1</sup>. C'est de nouveau des frères, de chair ceux-ci, qui viendront donner à cet ordre marginal toute sa vigueur ; nous sommes en 1112, saint Bernard (†1153) entre à Cîteaux avec une trentaine de membres de sa parenté. Dès lors, dans l'occident chrétien, fleurissent partout de nouveaux genres de monastères où de jeunes gens, souvent issus de l'aristocratie, décident de vivre dans la pauvreté, l'austérité, la méditation, le silence et la vie fraternelle. Nous ne ferons pas ici une histoire romantique du développement de l'ordre cistercien. Comme toute histoire, elle ne fut pas sans heurts, sans problèmes de fond. Néanmoins, l'idéal cistercien, cet idéal d'un monachisme pur, de retour aux sources, a profondément marqué l'Église, particulièrement au XII<sup>ème</sup> siècle, et nous offre, dans la permanence de son histoire, un objet passionnant pour penser la fraternité aujourd'hui.

Dans son introduction à *La Faiblesse de croire*, Luce Giard décrit Michel de Certeau, jésuite, grand penseur du XX<sup>ème</sup> siècle, comme étant profondément marqué par deux dimensions, elles-mêmes interdépendantes, le mystique et le politique : « Chez lui, le mystique s'articulait au politique, ensemble ils nourrissaient un feu central »<sup>2</sup>. Le mystique renvoie alors à un geste fondamental, comme Michel de Certeau l'écrit lui-même : « est mystique celui ou celle qui ne peut s'arrêter de marcher et qui, avec la certitude de ce qui lui manque, sait de chaque lieu et de chaque objet que ce n'est *pas ça*, qu'on ne peut résider *ici* ni se contenter de *cela* »<sup>3</sup>. Si le geste mystique par essence est alors celui de partir, pour

1 Sur ce point, la différence entre Cîteaux et Cluny a bien souvent été radicalisée pour la légitimation du nouveau mode de vie cistercien. De fait, l'idéal de vie cistercien s'est peu à peu relâché au fil des générations, et les moines, tout comme les clunisiens, sont devenus de grands propriétaires terriens.

2 Michel DE CERTEAU, *La Faiblesse de croire*, Paris, Seuil, Collection « Points », 2003 (1987), p. 12

3 Michel DE CERTEAU, *La Fable mystique I, XVI<sup>e</sup> - XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Gallimard, Collection « Tel », 1987 (1982), p. 411



la rencontre avec l'Autre — qui est aussi soi, cette expérience de l'indicible ne peut pourtant se vivre sans pratique communautaire, c'est le politique.

Reprenant à notre compte ces catégories et, revenant ainsi aux cisterciens, nous adopterons donc la démarche de penser la fraternité cistercienne comme mystique et politique, ce qui est peut-être *in fine*, le sens même de la croix. La fraternité nous apparaît alors comme le point de rencontre entre deux aspirations : personnelle et communautaire, comme le point sensible où se joue la simplicité et le tragique d'une vie humaine ; l'union désirée à Dieu et l'enfer des autres (pour paraphraser Sartre). Les cisterciens tenteront de résoudre cette équation par l'insistance primordiale donnée à la charité.

### **Le geste de partir : la stabilité**

Ce qui suit risque d'apparaître comme paradoxal. Si dans le geste de partir, nous reconnaissons dès lors l'essence de l'acte mystique, les cisterciens font cependant vœu de stabilité. Sans être véritablement cloîtrés, ils restent attachés à un monastère durant toute leur vie religieuse. Pour de nouvelles fondations ou pour divers besoins, ils peuvent néanmoins, sur ordre de leur abbé, s'implanter dans un autre monastère et y prononcer une nouvelle stabilité. Dans les grandes lignes, la vie monacale n'est par essence pas une vie de route. De quoi ce geste est-il alors le signe, puisque les moines ne sont pas de grands voyageurs ?

Aussi déroutant et problématique que cela puisse paraître, c'est d'abord le signe d'une fuite. La fuite du monde<sup>4</sup>. On aurait tort, dans le but d'actualiser les ambitions monastiques, de négliger l'importance de la dimension polémique du geste existentiel d'entrer au monastère. Le monachisme s'est construit, et c'est dans ses racines, dans un refus du monde, des lois du monde, du prince du monde. Les premiers moines anachorètes sont partis au désert, en Égypte, pour vivre une vie pure et authentique dans une ascèse extrême, afin de mener un combat visant à vaincre la chair. Cette tradition orientale a été rapportée en occident par Jean Cassien (IV<sup>ème</sup> - V<sup>ème</sup> siècle), qui a fortement influencé saint Benoît dans l'écriture de sa règle. Pointant certains excès des pratiques clunisiennes, les cisterciens au XII<sup>ème</sup> siècle ont insisté sur un respect intégral à la règle monastique de Benoît : prière, *lectio divina*, travail. Les *topoi* des textes cisterciens insistent sur la douceur et

---

4 Robert BULTOT, *Christianisme et valeurs humaines. La doctrine du mépris du monde en Occident de saint Ambroise à Innocent III*, Louvain / Paris, Nauwelaerts, 1963-1964

l'authenticité de la vie dans les forêts, contre Babylone et les plaisirs urbains<sup>5</sup>. La vie bucolique, vécue ou fantasmée, devient le lieu d'élaboration d'une véritable « école de l'amour » selon l'expression de Jean Leclercq, là où le monachisme bénédictin n'aurait été qu'une école du service de Dieu<sup>6</sup>. Cet amour est celui de l'âme pour son bien-aimé, et n'exclut pas pour autant les affections humaines ; au contraire, elle tient les deux.

## Une mystique de la charité

Les cisterciens ont beaucoup écrit sur l'amour. À l'époque où fleurit dans l'univers profane la poésie courtoise, fondée sur les légendes arthuriennes, les cisterciens puisent dans les Écritures pour élaborer leur doctrine de l'amour. Ainsi, Bernard de Clairvaux écrit un *Traité sur l'amour de Dieu*<sup>7</sup>, Guillaume de Saint-Thierry (†1148), théologien et disciple de Bernard, un *Traité sur la nature et la dignité de l'amour*<sup>8</sup>, ou encore Aelred de Rievaulx (†1167) : *Le Miroir de la charité*<sup>9</sup>. Par ailleurs, Bernard de Clairvaux donne de nombreux sermons sur le Cantique des Cantiques, qu'il lit comme l'union de l'âme (la bien-aimée) à Dieu (son bien-aimé) dans l'extase. La rumination des Écritures devient le socle de l'expérience mystique. L'un des enjeux de cette théologie spirituelle réside dans l'indicibilité de l'expérience, et la nécessité de sa communication. Le mystique rend compte de sa dilection, de l'insatiabilité du désir de son âme qui, jusqu'à un certain point a approché l'extase, et se doit de revenir aux réalités concrètes pour communiquer à ses frères l'amour de Dieu et les affermir dans leurs prières.

La théologie spirituelle des cisterciens n'est donc pas une exclusion des réalités incarnées au profit d'une conception gazeuse de l'union de l'âme à Dieu, atteignable seulement par certains mystiques. L'amour de Dieu prend des chemins humains. Ceux de l'écriture et de l'érotique du Cantique des Cantiques, ceux aussi des relations interpersonnelles. Comme l'écrit un moine : « les auteurs cisterciens n'ont jamais considéré comme opposés l'amour pour les êtres humains et l'amour pour Dieu, mais ils ont réussi à sublimer le premier dans le

---

5 Jacques LE GOFF, *Les Intellectuels au Moyen Âge*, Paris, Points, 2014 (1957), 256 p.

6 Jean LECLERCQ, *L'amour vu par les moines au XIIe siècle*, Cerf, Paris 1983, 160 p.

7 Bernard de Clairvaux, *L'Amour de Dieu — La grâce et le libre arbitre*, Paris, Cerf, Collections « Sources chrétiennes », n° 393, 2010, 408 p.

8 Guillaume de Saint-Thierry, *Nature et dignité de l'amour*, Paris, Cerf, Collections « Sources chrétiennes », n° 577, 2015, 245 p.

9 Aelred de Rievaulx, *Le Miroir de la charité*, Abbaye de Bellefontaine, collection « Vie Monastique », n° 27, 2010, 288 p.

second »<sup>10</sup>. Ainsi la fraternité, et plus encore l'amitié, se vivent comme le signe de l'amour de Dieu, et comme l'étape d'un chemin ascensionnel des âmes vers Dieu. À ce sujet, Aelred écrit un traité très beau, *L'Amitié spirituelle*<sup>11</sup>, dans lequel il fait l'apologie de l'amitié chrétienne, comme la forme la plus haute de charité. Il encourage les moines à se tenir la main quand ils se rendent aux offices, ou même à s'embrasser, suivant le verset du Cantique « Qu'il me baise des baisers de sa bouche » (Ct, 1, 2).

Ces pratiques nous sembleraient aujourd'hui étranges, suspectes. Sans doute viennent-elles faire naître dans nos mentalités bourgeoises un soupçon et un malaise contre la chair ? Elles avaient heureusement au XIIe siècle toute leur place. D'abord parce que la tradition cistercienne, suivant les intuitions de saint Bernard et sa dévotion à la Nativité, au Verbe fait chair (Jn, 1, 14), a contemplé le mystère de l'Incarnation ; aussi parce qu'elle a élaboré, avant la grande scolastique, les possibilités d'union du corps et de l'âme. C'est notamment la puissance affective qui, chez les cisterciens et tout spécialement Aelred de Rievaulx, est considérée comme le moteur de l'âme, et qu'il convient d'ordonner à bon escient plutôt que d'annihiler, comme auraient pu le penser les stoïciens<sup>12</sup>. L'affect n'est ainsi plus ontologiquement mauvais ; bien ordonné, il met en mouvement l'âme et ses désirs dans la quête de l'absolu, qui passe par les sens et la vie affective des hommes. C'est donc une fraternité incarnée et chaste que propose la vie cistercienne et qui se déploie, tout au long de la vie du moine, dans la perspective du retour à l'Un, par la divinisation de l'homme à la recherche de la ressemblance perdue<sup>13</sup>.

## Politique de la charité

Nous avons vu combien mystique et politique était intrinsèquement liées

---

10 Loris M. TOMASSINI, ocsa, « La christologie affective et méditative d'Aelred de Rievaulx dans le traité *Quand Jésus eut douze ans* », dans *Collectanea Cisterciensia*, 68, 2006, pp. 287-302

11 Aelred de Rievaulx, *L'Amitié spirituelle*, Abbaye de Bellefontaine, Collection « Vie monastique », n° 30, 1997, 103 p.

12 cf. sur le sujet : Damien BOQUET, *L'ordre de l'affect au Moyen Âge. Autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx*, Caen, Publications du CRAHM, 2005, 368 p. ; Damien BOQUET, Piroška NAGY, *Sensible Moyen Âge. Une histoire des émotions dans l'Occident médiéval*, Paris, Editions du Seuil, 2015, 480 p.

13 cf. Saint Augustin : l'homme est créé à l'image et à la ressemblance de son Créateur. Par le péché originel, il perd la ressemblance. L'itinéraire du croyant est celui d'un retour vers Dieu, afin de parvenir à sa ressemblance.

dans la tradition cistercienne. Ainsi, une mystique de la charité, est nécessairement politique, en tant que l'union à Dieu prend les chemins de l'union des hommes. Malgré tout, il convient ici de considérer les conditions historiques de la mise en place d'une politique de la charité.

Bien que la littérature monastique fournisse assez d'exemples d'autosatisfaction sur l'excellence de la vie monastique, la douceur du « paradis claustral », le mépris de la grande prostituée Babylone etc., les moines n'étaient pas coupés du monde. Au contraire, les nombreuses correspondances, celles d'Adam de Perseigne (†1221)<sup>14</sup> par exemple, l'intensité apostolique de Bernard de Clairvaux dans son siècle ou bien le travail diplomatique d'Aelred de Rievaulx mené en Angleterre dans un contexte trouble<sup>15</sup>, nous montre à quel point les pères cisterciens étaient engagés dans leur temps et dans l'histoire. Ainsi, saint Bernard prêche la croisade, donne ses conseils aux princes et aux évêques (même au pape !), peste contre le clergé corrompu, fait condamner Abélard. On voit ici toute la fougue du réformateur, persuadé qu'il faille évangéliser radicalement les structures et dont la volonté de réveiller la chrétienté n'a parfois pas le souci des dommages collatéraux. La pratique politique d'Aelred sera plus douce. En Angleterre, il oeuvre à la réalisation de la paix, à la fin des guerres intestines entre Etienne de Blois et Henri II Plantagenêt, à la réconciliation des anglo-saxons et des normands. La fraternité se fait politiquement, et elle est toujours à refaire : Aelred meurt en 1167 et en 1170, l'archevêque de Cantorbéry, Thomas Beckett est assassiné par les partisans d'Henri II...

Dans les monastères, malgré l'austérité très critiquée de la nouvelle vie cistercienne, l'abbé se fait pasteur de ses brebis, consolateur des affligés. Dans son oraison pastorale, Aelred, abbé de Rievaulx, implore le Seigneur de lui donner la sagesse pour guider ses frères et de pardonner ses faiblesses de berger :

*« Apprends-moi donc, Seigneur, à moi ton serviteur, je t'en prie, apprend-moi par ton Esprit Saint comment me dépenser pour eux et comment me livrer entièrement pour eux. Donne-moi, Seigneur, par ton ineffable grâce, de supporter avec patience leurs infirmités, d'y compatir avec tendresse, d'y subvenir avec discrétion. Que j'apprenne à l'école de ton Esprit à consoler les affligés, à conforter les timides, à relever ceux qui sont tombés, à partager la faiblesse de ceux qui sont faibles, la souffrance de ceux qui sont meurtris (2 Co 11, 29), à me faire tout à tous afin de les gagner tous (1 Co 9, 19 et 22). Mets en ma bouche une parole vraie, droite, qui sonne juste, une parole qui les édifie dans la foi, l'espérance et la charité, dans*

---

14 Adam de Perseigne, *Lettres*, t. I, Paris, Cerf, Collection « Sources chrétiennes », n° 66, 252 p.

15 cf. sur le sujet Jean TRUAX, *Aelred the Peacemaker. The Public Life of a Cistercian Abbot*, Collegetteville, Cistercian Publications, 2017, 340 p.

*la chasteté et l'humilité, la patience et l'obéissance, la ferveur de l'esprit et le don de soi . »<sup>16</sup>*

Dans ses lettres, Bernard de Clairvaux reconforte les moines victimes d'acédie, la dépression monastique. La fraternité, pour qu'elle soit vraiment fraternelle, nécessite une correction douce et sincère, qui est l'expression de la paternité de l'abbé. En ce sens, une des vertus première du moine est l'obéissance à son abbé ; mais comme nous l'avons vu, un abbé comme Aelred témoigne d'une remise en question de sa propre autorité et d'un abandon de celle-ci en Dieu.

La mystique cistercienne ne fait pas l'économie des chemins du monde. Les hommes qui vouent leur vie à Dieu dans les cloîtres sont des êtres de chair, pécheurs, imparfaits. Ils tentent de concilier une expérience véritable de Dieu avec une vie de communauté. Leurs erreurs et leurs errements (comment ne pas être interloqué par l'intransigeance de Bernard de Clairvaux face à Abélard ?) n'entament pas le désir véritable de faire vivre ensemble amour de Dieu et amour des hommes. Si leur style de vie radical peut enthousiasmer les plus excités, nostalgiques d'une société médiévale organique, ils demeurent pour nous les témoins d'une possibilité fraternelle contextualisée, toujours à reprendre et à relire selon le discernement. « La multitude des croyants n'avait qu'un cœur et qu'une âme. Nul ne disait sien ce qui lui appartenait, mais entre eux tout était commun » (Ac, 4, 32).

---

16 Bernard-Joseph SAMAIN, ocsu, « Trésor littéraire cistercien. Aelred et sa prière de berger », dans *Collectanea Cisterciensia*, 72, 2010, p. 84

# Du franc-maçon à « l'ami des hommes » : les ambiguïtés du frère dans l'*Aufklärung*

---

Baptiste Protais

Si le mot allemand *Brüderlichkeit* n'a été forgé qu'en 1813 pour désigner la fraternité de la Révolution française, par opposition avec la fraternité corporative de l'Ancien régime (*Bruderschaft*)<sup>1</sup>, ce concept est latent dans la philosophie des Lumières allemandes : en effet, si les grands auteurs de l'*Aufklärung*<sup>2</sup> ne parlent jamais explicitement de *fraternité*, ils conçoivent tous l'humanité entière comme un ensemble de *frères* qui, en vertu de leur commune appartenance à l'espèce humaine, ont des obligations morales les uns envers les autres. Ce sens élargi du *frère* est certes très ancien, mais il prend une signification particulière au XVIIIe siècle : en effet, jusque-là, le mot pouvait désigner un frère de métier (corporations), un frère de religion (christianisme) ou encore un « frère électif » (dans les cités grecques<sup>3</sup>), mais un élément distinctif était toujours le socle de la fraternité : le métier, la religion, la cité. Or, ces éléments de rassemblement disparaissent progressivement pendant l'*Aufklärung*, avec d'une part le développement de l'idée de cosmopolitisme et d'autre part le retrait de Dieu qui laisse le champ libre à une réalité humaine indépendante – non que le XVIIIe siècle soit irréligieux mais, comme l'écrit Georges Gusdorf, « le rapport de l'homme à l'homme obtient une sorte de

---

1 Johann Heinrich Campe, *Wörterbuch zur Erklärung und Verdeutschung der unserer Sprache ausgedrungenen fremden Ausdrücke*, 1813, Braunschweig, Schulbuchhandlung, pp.327-328. J. H. Campe fut notamment un observateur très privilégié de la Révolution française : il séjourna quelques semaines à Paris en août 1789 et fut au nombre des étrangers faits citoyens d'honneur de la République française par le décret du 26 août 1792. Cf. la recension de Gérard Laudin, « H.-J. Perrey, Joachim Heinrich Campe (1746–1818) » dans *Francia-Recensio* 2012/3 | *Frühe Neuzeit - Revolution - Empire (1500-1815)* : [http://www.perspectivia.net/publikationen/francia/francia-recensio/2012-3/FN/perrey\\_laudin](http://www.perspectivia.net/publikationen/francia/francia-recensio/2012-3/FN/perrey_laudin). Page publiée le 13 septembre 2012 et consultée le 16 février 2018

2 L'*Aufklärung* désigne les Lumières allemandes et, dans la suite de cet article, on utilisera cette notion pour bien montrer ce qu'ont de spécifique les Lumières allemandes : elles sont beaucoup moins antireligieuses que les Lumières françaises et surtout, comme l'indique le suffixe *-ung*, elles sont résolument dynamiques, elles n'indiquent pas un état stable de la raison mais un processus. Comme l'écrit Kant dans l'opuscule *Qu'est-ce que les Lumières ?*, le XVIIIe siècle n'est pas parvenu à un stade éclairé, mais il est en marche vers les Lumières

3 Cf. Nicole Loraux, *La Cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris, Payot, 1997, chapitre 7 « La politique des frères » pp. 202-215

*priorité sur le rapport de l'homme à Dieu* »<sup>4</sup>. La fraternité devient ainsi une question philosophique : si Dieu ou l'État ne suffisent pas à rassembler des frères, y a-t-il encore un fondement à la fraternité ? À cette question qu'ils ne formulent jamais comme telle, les penseurs de l'*Aufklärung* apportent une réponse positive en réactivant l'antique notion d'*humanité*, ou d'idéal humain : parce que les êtres humains appartiennent tous ensemble à la même espèce, ils sont chacun fils de la nature et, par conséquent, ils sont tous frères. L'expérience montre pourtant que ce fait de la nature n'est pourtant pas manifeste : les êtres humains ne se représentent pas immédiatement comme frères les uns les autres. La *reconnaissance mutuelle* des frères permet de passer du fait naturel au concept éthique de la fraternité comme idéal. Mais l'idéal de la fraternité est gros d'ambiguïtés, surtout si l'on considère le fait naturel de la fraternité comme un mystère à découvrir, ou un secret à transmettre : la fraternité risque alors de se transformer en confrérie. C'est l'écueil dans lequel tombe la franc-maçonnerie et, pour l'éviter, il faut ajouter un troisième terme à l'*humanité* et à la *fraternité* : la considération de l'*égalité*. S'ils ont tous en commun la même origine, les frères sont avant tout liés entre eux par un respect et une bienveillance réciproque ; et loin d'être donné naturellement, ce lien dessine un horizon éthique de la fraternité.

Cet article fera une large part à l'œuvre de Gotthold Ephraïm Lessing, dramaturge, critique littéraire et théoricien de la franc-maçonnerie, qui est l'une des figures les plus importantes de l'*Aufklärung* ; et, de façon beaucoup plus marginale, il mobilisera également un paragraphe de la *Doctrine de la vertu* d'Emmanuel Kant.

## Les fils de la nature

L'œuvre de Lessing est traversée par le souci de surmonter l'effective division de l'espèce humaine entre les nations et entre les religions. Le problème est d'autant plus urgent à résoudre qu'en l'absence de solution, les êtres humains semblent condamnés à se faire la guerre : les Allemands en ont fait l'amère expérience pendant la guerre de Sept Ans (1756-1763). Cette question traverse particulièrement notamment les cinq dialogues maçonniques *Ernst et Falk* (1778-1780) ainsi que le poème dramatique *Nathan le Sage* (1779).

Dans ces deux textes, Lessing introduit plusieurs fois une dualité fondamentale entre l'homme social et l'homme naturel, afin de montrer que le second type d'humanité permet de fonder une communauté humaine plus large et plus fraternelle. Ainsi dans le deuxième dialogue d'*Ernst et Falk*, Falk, qui est l'interlocuteur franc-maçon, distingue l'*homme pur* (blosser Mensch)

<sup>4</sup> Georges Gusdorf, *Les principes de la pensée au siècle des Lumières*, Paris, Payot, 1971, p. 353

de l'*homme déterminé* (solcher Mensch) et constate immédiatement que, de fait, « lorsqu'un Allemand rencontre un Français ou un Français un Anglais, ce n'est pas simplement un homme qui rencontre un autre homme vers lequel le pousse la similitude de leurs natures ; c'est un homme déterminé qui rencontre un autre homme déterminé, tous deux conscients de la différence de leurs orientations, qui les rend l'un pour l'autre froids, réticents et méfiants »<sup>5</sup>. La distinction entre l'*homme pur* et l'*homme déterminé* ne s'applique pas seulement aux différences nationales, mais aussi aux différences religieuses ainsi qu'aux différences de caste. Comme le dit Falk à Ernst, toujours dans le deuxième dialogue, la société crée trois sortes de maux : elle « ne se contente pas de diviser les hommes de les isoler en peuples et en religions différents [...] : elle prolonge ces divisions à l'intérieur même et pour ainsi dire jusqu'à l'infini. [...] Penses-tu qu'un état se conçoive sans différences de classes ? »<sup>6</sup>. La distinction de Falk rappelle celle de Saladin dans *Nathan le Sage*, qui utilise la métaphore de l'arbre pour distinguer l'homme social et l'homme naturel : « Je n'ai jamais exigé que tous les arbres aient la même écorce »<sup>7</sup>. Il y aurait donc, sous l'écorce de la nation, de la religion ou de la classe, un tronc commun de l'humanité. Il faut remarquer que, sous la plume de Lessing, il ne s'agit jamais d'enlever l'écorce de tous les arbres pour faire apparaître une humanité vierge de toute différence, mais de travailler à l'unification du genre humain par le sentiment d'une commune appartenance à la même nature.

La conception de la nature comme mère joue ici un rôle fondamental. En effet, la nature apparaît à Lessing comme le dernier lieu d'une transcendance commune à tous les hommes : chacun est précédé par son appartenance à un tout plus grand, au-delà de lui, et cette origine commune à tous les êtres humains permet de fonder, en nature, une fraternité universelle. À la même époque, les milieux maçonniques avaient réactivé et réinterprété la figure égyptienne d'Isis-mère<sup>8</sup> et on sait que Lessing avait adhéré au panthéisme professé par Spinoza. De même que Spinoza avait identifié Dieu et la Nature, Lessing assimile l'Un et le Tout de sorte que la Nature apparaît désormais comme mère de tous les êtres. La possibilité d'une fraternité étant garantie par la réinterprétation de la nature comme mère, comment peut passer de cette fraternité naturelle, reçue, à la fraternité en acte ? Comment activer la fraternité ?

La reconnaissance mutuelle semble être la condition d'une fraternité

---

5 G. E. Lessing, *Ernst et Falk. L'Éducation du genre humain*, trad. Pierre Grappin, Paris, Aubier, 1946, p.58

6 G. E. Lessing, *op. cit.*, p. 63

7 G. E. Lessing, *Nathan le Sage*, IV, 4, v. 2687-2688, trad. Robert Pitrou, Paris, Aubier, 1993, p. 293

8 Pierre Hadot, *Le voile d'Isis*, Paris, Gallimard, 2004, pp.345-347



active : sans cette reconnaissance, l'*alter ego* n'apparaît que sous le jour de sa différence. Il faut reconnaître dans l'autre la trace de la même origine pour qu'il apparaisse comme un frère. Exemple est à cet égard le dénouement de *Nathan le Sage* : la pièce entière repose sur la fraternité cachée des deux personnages les plus jeunes, le Templier sauvé par Saladin et Recha, élevée par le juif Nathan, qui découvrent leur lien de parenté au cours de la scène finale<sup>9</sup>. La reconnaissance fraternelle est cependant une notion ambiguë car elle peut aller dans deux directions différentes : la *fraternité* close sur elle-même (fondée sur la participation commune à un mystère : on se reconnaît alors entre frères comme on se reconnaît par un mot de passe) et la *fraternité* ouverte (où la reconnaissance ne consiste pas dans le fait de se dire le mot de passe, mais de retrouver du même derrière les différences de l'autre).

## De la confrérie à la fraternité

Il faut distinguer deux cadences de la fraternité, la *confrérie* et la *fraternité* authentique, qu'on retrouve chez Lessing si l'on oppose la fraternité ouverte de *Nathan le Sage* à la fraternité maçonnique d'Ernst et Falk. Dans *Nathan le Sage*, la reconnaissance fraternelle consiste à retrouver dans l'autre des traits fraternels : par exemple, au début de la pièce, le Templier s'adresse en ces termes à Saladin : « Quoi ? La nature aurait mis un trait, un seul trait de moi dans l'aspect extérieur de ton frère, et cela resterait sans écho dans mon âme ? »<sup>10</sup>. Cette reconnaissance se fait presque sur le mode du sentiment, comme si seule une contemplation attentive permettait à elle seule de percer l'écorce de la fraternité. La reconnaissance du frère se fait sur un tout autre mode dans les dialogues maçonniques : il ne s'agit plus là d'une évidence, mais d'un mystère auquel on adhère sans clairement le comprendre. Ainsi, à la fin du troisième dialogue, Ernst entre en franc-maçonnerie de façon assez inexplicable – Lessing écrit simplement que « l'étincelle a jailli »<sup>11</sup>, sans donner plus de précision. Pas de reconnaissance : la fraternité maçonnique reste fondamentalement mystérieuse et, par conséquent, exclusive.

En effet, la *confrérie* maçonnique est fondamentalement aristocratique : elle est explicitement fondée sur l'idée qu'une avant-garde d'hommes éclairés doit guider l'humanité tout entière vers une fraternité universelle. De l'aveu même de Falk, « les francs-maçons [se donnent] pour tâche de rapprocher dans toute la mesure du possible les hommes que leurs divisions rendent si étrangers

9 G.E. Lessing, *Nathan le Sage*, V, 8, v. 3790 sq.

10 G. E. Lessing, *Nathan le Sage*, I, 4, v. 704-706, trad. Robert Pitrou, Paris, Aubier, p. 111

11 G.E. Lessing, *Ernst und Falk*, p. 85

les uns aux autres »<sup>12</sup>. Si le modèle maçonnique de la fraternité repose donc, peu ou prou, sur une conception inégalitaire de l'humanité (certains sont plus lucides, plus capables de se consacrer au bien commun que les autres<sup>13</sup>), il faut cependant noter que la question de l'inégalité entre les frères ne vient pas de l'extérieur, mais au contraire directement du concept biologique de fraternité : dans toute famille nombreuse, il y a des rapports d'ânesse. L'inégalité n'est donc pas le véritable problème de la *confrérie* maçonnique. Le problème est bien plutôt que Lessing ajoute un degré supplémentaire, dans la mesure où la fraternité maçonnique ne consiste pas seulement dans le fait d'être fils de la nature, mais aussi dans celui de partager un secret. La conception maçonnique évite donc la radicalité du problème de la fraternité : tout homme, quel qu'il soit, est le frère de tout autre, non parce qu'il partage avec lui un secret, mais parce qu'ils ont la même origine. C'est l'origine commune, et non le secret partagé, qui fonde la *fraternité* authentique.

Celle-ci se caractérise enfin par l'égalité réciproque entre les frères. Dans *Nathan le Sage*, une des leçons de la parabole des trois anneaux<sup>14</sup> est que la fraternité est renoncement à l'hégémonie. Au milieu de la pièce, Nathan raconte l'histoire d'un homme qui, ayant promis à ses trois fils l'unique anneau qu'il possédait, fit faire deux anneaux identiques afin de pouvoir en donner un à chacun ; chacun des fils, croyant posséder l'anneau original, revendique pour lui l'héritage du père, mais voyant qu'aucun d'eux ne pourrait l'emporter, ils finissent un à un par renoncer à l'hégémonie.

L'idée selon laquelle l'égalité fonde la fraternité se trouve aussi, d'une autre manière, chez Kant. C'est en effet le sens qu'il faut donner à la distinction entre le *philanthrope* et l'*ami des hommes*<sup>15</sup>, au §47 de la *Doctrine de la vertu*. Contrairement à la *philanthropie*, le concept d'*ami des hommes* « contient, en effet, la représentation et la juste considération de l'égalité entre les hommes, c'est-à-dire l'Idée d'être obligé par cette égalité même, tandis que l'on oblige d'autres hommes par des bienfaits ; on se représente ici tous les hommes comme des frères soumis à un père universel, qui veut le bonheur de tous »<sup>16</sup>. L'analogie du frère est particulièrement significative puisque Kant n'emploie presque jamais le mot *frère* au sens élargi :

---

12 G.E. Lessing, *Ernst und Falk*, p. 69

13 Pierre Grappin, « Lumières et franc-maçonnerie en Allemagne au XVIIIe siècle », dans Pierre Francastel (dir.), *Utopie et institutions au XVIIIe siècle. Le pragmatisme des Lumières*, Paris, Mouton&Co, 1963, p. 225

14 G. E. Lessing, *Nathan le Sage*, III, 7, v. 1911-2054

15 On retrouve la même expression dans *Nathan le Sage*, I, 3, v. 483

16 Kant, *Doctrine de la vertu*, [1798], Ak. VI 473 ; trad. Alexis Philonenko, Paris, Vrin, 1968, p. 151

on retrouve essentiellement le mot dans sa correspondance, pour désigner son frère biologique. On peut donc dire que chez Kant l'*ami des hommes* est le concept correspondant au *frère* chez Lessing. Le frère est ainsi élevé à un degré suprême d'universalité et d'égalité : tous les hommes sont frères les uns des autres – ils « sont soumis à un père universel » – et ce lien naturel a pour conséquence une obligation éthique de bienfaisance réciproque. Le frère est obligé à faire le bien : cette tâche éthique s'origine dans un fait de la nature.

La fraternité est ainsi définie, chez les penseurs de l'*Aufklärung*, comme un fait de la nature qui appelle une réalisation éthique. Parce que tous les hommes ont en partage la même nature, ils peuvent se reconnaître comme frères : soit sur le mode fermé de la confrérie maçonnique, soit sur le mode ouvert de la fraternité universelle. La dernière est assurément la plus magnifique, mais elle ne laisse pas sans interrogation : la raison humaine est-elle à la hauteur d'une telle exigence morale ? Peut-on attendre d'être raisonnables qu'ils se considèrent tous comme frères par la seule voie de leur intelligence ? Kant et Lessing savent bien que la raison humaine est parfois impuissante et qu'elle n'est trop souvent qu'une voix qui crie dans le désert. La fraternité apparaît dès lors comme une utopie : de même que les Lumières sont en mouvement, la fraternité est toujours un horizon.

## De la fraternité des Anciens comparée à celle des Modernes

---

*Dans un discours prononcé en 1819, Benjamin Constant compare la liberté des Anciens à celle des Modernes, pour mettre en évidence la différence fondamentale entre deux manières d'envisager l'individu et sa place au sein de la communauté civique. S'inspirant de sa méthode comme de ses enseignements, nous souhaitons soumettre la notion de fraternité au même examen. À travers deux essais croisés, nous nous proposons de saisir ce que les seconds doivent aux premiers, et ce par quoi les uns et les autres diffèrent radicalement.*

- Les formes antiques de la fraternité  
*Simon Mozziiconacci*
- Notre fraternité  
*Vincent Bernard-Lafoucrière*

# Les formes antiques de la fraternité

---

Vincent Bernard-Lafoucrière

En son sens le plus simple qui soit, la fraternité est le sentiment d'attachement profond, viscéral, qui attache un homme à son frère ou à sa sœur ; c'est un lien naturel, donné par la naissance, avec tout le bagage de sentiments et d'émotions qu'une éducation bonne lui ajoute nécessairement. Mais la fraternité est aussi un concept politique, que notre communauté de destin, la France, a érigé en valeur fondamentale. L'inscription de ce mot sublime aux frontons de notre République ne peut pas se comprendre sans l'incontournable apport de l'Évangile et de la tradition chrétienne. En élargissant la fraternité à chaque personne appelée à faire la volonté de Dieu, c'est à dire à toute l'humanité, le Christ nous appelle à devenir tous frères<sup>1</sup>. Que cela soit véritablement une « nouveauté » chrétienne, un rapide regard sur la société occidentale préchrétienne nous l'enseigne. Les concepts latins et grecs synonymes (*fraternitas* et *adelphotès*) sont peu courants et n'ont jamais fait l'objet d'une réflexion ou d'une systématisation, malgré l'ampleur de la théorie politique chez les Anciens.

À défaut de pouvoir faire une généalogie d'un concept directement partagé par les deux « mondes », comme Benjamin Constant avait pu le faire avec l'idée de « liberté », nous nous proposons de comparer les modalités de la confraternité civique des Anciens et des Modernes. Il nous faut pour cela retrouver des concepts antiques analogues, dans lesquels nous verrons se dessiner comme des préfigurations de ce que sera la fraternité chrétienne d'abord, et « moderne », laïque-républicaine ensuite.

## « Réseaux sociaux » antiques et modernes : le paradoxe de la fraternité

Si la fraternité civique qui nous occupe est bien une manière d'envisager les rapports sociaux, alors il faut premièrement observer ce qui différencie la manière de vivre en société des hommes de l'Antiquité de celle des Modernes.

Être un homme antique, c'est tout d'abord être enserré dans un « réseau social » très dissemblable du nôtre. Les hiérarchies de toutes sortes y occupent une place importante (ce que les Romains appellent « *auctoritas* » ou « *honor* », les Grecs « *timè* »). La place de chaque homme est également beaucoup plus fortement liée à sa naissance : si Cicéron est parfois présenté comme un exemple d'ascension

---

<sup>1</sup> Mc 3.35

sociale (il était en effet un « *homo novus* »), il n'a cependant fait que passer d'un rang social en vue, le rang équestre, à un rang très en vue, le rang sénatorial. C'est dire à quel point la mobilité sociale est contre-nature dans l'espace social antique. L'assignation à résidence est le mode commun de vie sociale des Anciens.

L'homme antique est ensuite un être inclus dans des groupes sociaux pérennes : groupes familiaux, groupes religieux, groupes civiques, groupes politiques... L'homme grec vit dans son foyer (l'*oikos*), au sein d'une aire géographique de proximité (la *kômè*), il dépend administrativement d'un dème à Athènes, par lequel il fait partie d'autres groupes (les *trittyes*, la tribu...) et partant bien sûr d'une cité (*polis*). Il existe également d'autres groupes sociaux et religieux transversaux et structurants, comme la *phratrie* athénienne, qui devait être le groupe privilégié de pratique de la commensalité, si essentielle pour comprendre la sociabilité antique. Le Romain quant à lui participe à la fois d'une *gens* par ses liens de sang, d'une tribu historique, d'une classe censitaire et d'une centurie sur le champ de bataille et pour le vote aux comices, de confréries religieuses, et surtout d'alliances politiques, « clientéliques » au sens étymologique du terme, structurantes pour toute sa vie sociale.

Ce que cet aperçu met en évidence, c'est bien le caractère hétéroclite, « complexe » de la sociabilité ancienne. Or, la complexité, au sens étymologique encore, c'est l'écheveau, l'enchevêtrement, l'inclusion précise et serrée dans une maille sociale, un *tissu social*. Les solidarités de l'Antiquité sont fortes et prégnantes, ce sont celles que Durkheim appelait *solidarités mécaniques*.

Du côté des Modernes, des espaces sociaux distincts existent bien sûr toujours, mais ils semblent s'être réduits autour de distinctions fondamentales : public ou privé, personnel ou professionnel. La sociabilité religieuse, jadis présente sur chaque parcelle de l'espace social, a été priée de se confiner dans les limites de l'espace « privé » ou personnel. Plus frappant encore, on distingue désormais plus facilement des types de rapports (familiaux, amicaux, religieux, professionnels, associatifs, politiques) que des structures sociales pérennes. Tout se passe comme si chaque appartenance devenait facultative, l'individu étant libre d'y souscrire ou non.

En d'autres termes et pour résumer, d'une époque à l'autre les collectifs obligatoires ont diminué, et les espaces sociaux d'adhésion « libre » se sont multipliés. L'espace social moderne semble plus homogène, plus indistinct, plus optionnel, à l'image d'un réseau social virtuel, où chaque individu peut sélectionner ses amis, choisir de rejoindre un groupe, exhiber une adhésion à une idée, à un produit. La place des hiérarchies a également considérablement diminué avec la généralisation du principe démocratique dans le champ politique depuis la fin du XVIII<sup>ème</sup> siècle, et l'infusion des principes libertariens dans la

conscience commune au cours des cinquante dernières années.

Voilà donc le cadre qu'il était nécessaire de poser pour suivre les formes de la fraternité, notion éminemment sociale, puisqu'elle concerne directement nos relations interpersonnelles. Avec déjà un saisissant paradoxe : c'est avec la « Modernité » que cette notion a connu un apogée, alors même que la structure de l'espace social à cette période semble éloigner les hommes les uns des autres, les constituant en monades, en « individus » : ceux qui ne peuvent plus être « divisés » davantage. D'où une première interrogation : la fraternité n'est-elle pour les Modernes qu'une religion civile pour unir des êtres atomisés ?

### **L'autochtonie, image mythique de la fraternité**

À bien chercher pourtant, on discerne déjà l'existence d'un certain concept « homologue » dans l'Antiquité. Il est d'ailleurs très ancien, car il ne faut pas le chercher dans la pensée rationnelle des philosophes, mais dans les récits mythiques : ce sont les mythes d'autochtonie, qui font des habitants d'une cité des hommes issus d'un même sein, la terre (*chtôn*). Le sens de ce mythe est analogue au concept républicain de fraternité : tous issus d'une même mère, les hommes d'une même cité sont donc tous frères. Ce mythe prend des formes différentes dans les nombreuses cités qui le connaissaient. Les ancêtres des Thébains sont les *Spartoi*, « les hommes semés », un terme qu'on retrouve également dans le nom de la cité de Sparte. À Athènes, le légendaire roi Érichthonios est lui-même autochtone et rejeton de la déesse protectrice : Athéna. Ces mythes, de par leur nature même, véhiculent un sens fondateur, profond, mystique. Ils instituent la réalité sociale pour les hommes de leur temps, et rendent donc compte de manière très utile de la mentalité du temps.

Ces conceptions ont pourtant fait l'objet de développements intéressants dans une cité très « avant-gardiste ». Benjamin Constant avait déjà vu avec raison dans son discours *De la Liberté* combien Athènes semblait être un promontoire de la modernité au cœur de la civilisation antique. Les réformes de Clisthène qui donnèrent forme au régime démocratique vers 510 av. J.C. ont en effet beaucoup de points communs avec nos réalités politiques modernes : l'*anamixis* (« brassage ») devait mêler la population pour lutter contre la ségrégation et former un corps civique plus homogène ; l'*isonomia* exigeait pour chaque membre de ce corps civique un égal traitement et une égale participation à la vie politique. Ces réformes sont elles-mêmes appuyées et inspirées par une vision géométrique de l'univers, d'inspiration pythagoricienne, constituant un espace social homogène et symétrique<sup>2</sup>. Grâce à de nombreux témoignages, et notamment grâce à Platon, nous savons comment les Athéniens ont utilisé les vieux mythes d'autochtonie

---

2 Jean-Pierre VERNANT, *Les origines de la pensée grecque*, 1962

pour justifier leur nouvelle pensée politique. L'extrait suivant imite sur un ton parodique les éloges civiques athéniens :

« *Nous et les nôtres, tous frères issus d'une même mère, nous ne nous croyons pas les esclaves ni les maîtres les uns des autres, mais l'égalité d'origine, établie par la nature, nous oblige à rechercher l'égalité politique obtenue par la loi, et à ne céder le pas les uns aux autres qu'au nom d'un seul droit, la réputation de vertu et de sagesse* »<sup>3</sup>.

Tout se passe comme si la création d'un espace civique démocratique et moderne avant l'heure allait de pair avec la mise en avant de la fraternité comme modèle du lien entre les citoyens. Et plus qu'une métaphore inspirante, la fraternité mystique apparaît comme la raison même de l'élaboration du régime démocratique. C'est du moins ce que propage l'idéologie démocratique athénienne<sup>4</sup>, dont Platon rend compte ici. Compte tenu du précédent athénien, il paraît donc presque naturel de voir que l'anthropologie chrétienne enracinée en Occident ait fourni les cadres mentaux pour le développement de la démocratie : la fraternité prêchée par l'Évangile étant bien plus centrale et immédiatement sensible que celle proposée par les mythes d'autochtonie, il n'est pas étonnant que certains penseurs aient souhaité développer les conséquences politiques et temporelles d'une fraternité mystique.

### **De l'Académie au Portique : l'avant-garde philosophique et la fraternité**

Si la pensée mythique ancienne (et particulièrement grecque) est riche de ces *semina*, les semences du Verbe que la théologie catholique reconnaît aux certaines productions spirituelles du paganisme, il ne faut pas pour autant délaissier l'étude de la pensée philosophique. On sait en effet combien la pensée éthique et politique est importante et même primordiale pour ces derniers, comme un point d'aboutissement pour l'ensemble de leur système de pensée.

Platon semble, plus encore que les autres, passionné des formes de la vie sociale. Et chacun de ses deux textes majeurs sur ce sujet, le *Politique* et la *République* nous livrent d'importants indices sur sa vision de la confraternité des citoyens.

Dans le *Politique*, Socrate et son interlocuteur cherchent à trouver un modèle adéquat pour penser la figure du « politique », l'homme qui gouverne la cité. Après avoir essayé l'image du pasteur conduisant son troupeau, les discoureurs la disqualifient au profit d'une autre image : celle de l'art du tissage :

« *Disons alors que le but de l'action politique, qui est le croisement des caractères forts*

---

3 Platon, *Ménécène*, 239a

4 Nicole LORAUX a pu parler à ce sujet de « politique athénienne du mythe » ; cf. *Nés de la terre, mythe et politique à Athènes*, 1996



*et des caractères modérés dans un tissu régulier, est atteint, quand l'art royal, les unissant en une vie commune par la concorde et l'amitié, après avoir ainsi formé le plus magnifique et le meilleur des tissus, en enveloppe dans chaque cité tout le peuple, esclaves et hommes libres, et les retient dans sa trame, et commande et dirige, sans jamais rien négliger de ce qui regarde le bonheur de la cité. »<sup>5</sup>*

Le politique platonicien a pour devoir d'agir sur les rapports sociaux pour le bien du collectif. Diriger une cité, c'est construire le « tissu social » dont nous parlions déjà plus haut. Et c'est l'amitié entre les citoyens, la *philia* (φιλία), qui doit permettre de créer ce lien.

Pour développer cette amitié civique, le philosophe-roi ne doit pour cela pas hésiter à mettre en avant une idéologie, une mythologie civique. Dans la *République*, Platon souligne l'intérêt des mythes d'autochtonie pour l'unité du corps civique, et affirme que l'instituteur d'une cité ne doit pas hésiter à s'en servir à des fins d'intérêt général :

*« [Je chercherai à persuader les citoyens] qu'en réalité ils étaient alors formés et élevés au sein de la terre, eux, leurs armes et tout ce qui leur appartient ; qu'après les avoir entièrement formés la terre, leur mère, les a mis au jour ; que, dès lors, ils doivent regarder la contrée qu'ils habitent comme leur mère et leur nourrice, la défendre contre qui l'attaquerait, et traiter les autres citoyens en frères, en fils de la terre comme eux. »<sup>6</sup>*

Platon défend ici une conception très instrumentale de la fraternité : une représentation de soi en société, qui fonde l'horizon social, le « vivre-ensemble » pour reprendre une expression moderne. Avec son usage civil et politique, le mythe originel se sécularise, il perd sa dimension verticale, transcendante. Ce « dogme civil » fait naturellement penser à une religion civile de type rousseauiste. Nous avons déjà vu plus haut que ce type de développement « séculariste » et instrumental du mythe n'était pas qu'un souhait philosophique : il était même déjà un lieu commun de la politique athénienne. Ce phénomène de sécularisation qui point à l'époque antique connaîtra un grand développement avec la Modernité, par la laïcisation des valeurs chrétiennes en général, et de la fraternité en particulier.

Ce serait pourtant un grossier contresens de réduire les idées antiques à ce genre de positions ! D'autres courants au contraire ont une conception beaucoup plus naturaliste de la confraternité civique, comme Aristote, et après lui les Stoïciens. Cicéron reprend leurs idées dans un passage magistral du *De finibus* :

*« Cette société et cette communauté d'intérêts, cet amour de l'humanité, amour qui naît avec la tendresse des pères pour leurs enfants, se développe dans les liens du mariage, au milieu*

5 Platon, *Politique*, 311b

6 Platon, *République*, 414d-e

*des noeuds les plus sacrés, puis coule insensiblement au dehors, s'étend aux parents, aux alliés, aux amis, aux relations de voisinage, grandit avec le titre de citoyen, se répand sur les nations alliées et attachées à la nôtre, enfin est consommé par l'union de tout le genre humain. »<sup>7</sup>*

Au contraire de Platon, il n'y a pour eux nul besoin d'un législateur avisé pour fonder cette fraternité, elle résulte directement de l'ordre du cosmos : pour ces philosophes qui croient fermement à un monde gouverné par un *Logos* immanent, la fraternité est la vocation de l'Homme, une vocation proprement divine. On a souvent souligné la proximité entre la vision stoïcienne du monde et la théologie chrétienne, et partant le rôle de facilitatrice qu'a joué la première dans la diffusion de la seconde. Il est remarquable de constater que l'usage que les deux cosmologies font de la fraternité confirme ces analyses.

### **Vers la « fraternité républicaine » : le concept de personne**

Finalement, nous pouvons dire que sans connaître de systématisation de la réflexion entre la confraternité des citoyens, les Anciens ont déjà connu des essais et tentatives de voir le corps civique comme une grandes familles de membres « affrérés ». L'exemple athénien nous frappe particulièrement en ce qu'il produit déjà des germes de la sécularisation que rejoueront les sociétés occidentales à des siècles de distance. Et pourtant, le stoïcisme qui lui est postérieur produira une conception cosmique de la fraternité très proche de celle que proposera le christianisme. Une fois encore, l'Antiquité apparaît donc comme un foisonnant répertoire d'idées, et une source pour bon nombre de développements conceptuels ultérieurs.

Pourtant, pour que naisse une conception plus complète de la fraternité, il semble nécessaire de passer du modèle social antique à l'anthropologie chrétienne. Pouvait-on réellement imaginer une fraternité au sens plein, alors même que la majorité des hommes et femmes de ce temps étaient déconsidérés ? C'est précisément parce que chaque être humain se constitue universellement comme « personne », à la fois autonome et ancrée dans son milieu, qu'il peut enfin développer une vraie relation de confraternité avec tout autre être humain, son semblable. C'est cette vision chrétienne de la fraternité qui en définitive va façonner les idées modernes, plus que les idées antiques n'ont pu le faire indirectement. Jusqu'à ce que la Modernité ne vienne proposer un nouveau paradigme : une fraternité civique entre « individus nés libres et égaux en droits », tout à la fois issu en droite ligne de la fraternité chrétienne, et s'en détachant pourtant.

---

7 Cicéron, *De Finibus*, V, 23

# Notre fraternité

---

Simon Mozziiconacci

«Le seul [pays] où, depuis longtemps, s'inscrivent sur les édifices communs trois notions philosophiques majeures, qu'on ne se contente pas d'afficher mais qu'on s'efforce de graver, vaillamment que vaillamment, dans les mœurs. »

Roger-Pol Droit, *Le Monde*, 11 juillet 2008

## La fraternité à l'épreuve de l'esprit et de la lettre

« Être soi de plus en plus, être frères de plus en plus »

Michelet, *Journal*, août, 1850

Michelet révèle le double mouvement de l'homme: davantage d'individualité, davantage de fraternité. Ce mouvement s'inscrit au cœur de l'espace républicain, l'un et l'autre caractérisent l'horizon de notre société. Or chaque citoyen partage le constat d'un individualisme démesuré faisant pièce à la fraternité. Dans le même temps, Michelet refuse tout code de la fraternité, toute législation excessive sans quoi "le mot fraternité disparaît et fait place à la communauté, communauté d'immeuble seulement" *Journal*, février 1847, t. I, p. 662.

La fraternité se construit, s'élabore au sein de l'espace républicain. La fraternité est moins une parentalité subie qu'un acquis résultant de la volonté de se réunir ensemble autour d'un projet de société. Depuis la Troisième République elle est enseignée dans les classes d'école au sein d'un catéchisme affublé de son triptyque cardinal, *liberté, égalité, fraternité*. Elle est gravée dans les esprits et les cœurs afin que chaque génération la construise, la chérisse et la protège à son tour.

Graver la devise dans le marbre républicain est l'œuvre des artistes officiels afin d'incarner la République. Or c'est à la manière d'une œuvre d'art *bien connue* de nous que l'on regarde la devise fièrement inscrite sur les frontispices des bâtiments publics, c'est-à-dire sans prêter attention aux détails, au travail du sculpteur. Une attention particulière portée sur le minutieux travail du sculpteur révélerait sa tentative d'incarner harmonieusement les lettres enthousiastes de la

République dans la chair des bâtiments publics afin d'en faire vivre l'esprit. Elle révélerait aussi la décrépitude des glorieuses dorures qui marquent les fissures au sein de notre communauté civique.

Aussi nous incombe-t-il non seulement de lever les yeux vers les frontispices pour saisir l'esprit de la devise mais encore de s'arrêter sur les marques laissées par le temps pour saisir l'histoire de la devise. De la triade républicaine un terme nous intéresse particulièrement, celui de fraternité – celui qu'on oublie de regarder car, tout bien considéré, on n'y croit plus. Troisième et magnétique pôle républicain, la fraternité comprend – au sens étymologique du terme – la liberté et l'égalité. À la différence de ses consœurs, elle ne se pose pas *en droit* et si l'on sait, du moins en principe, garantir liberté et égalité, on ne peut imposer la fraternité. Cette dernière se vit et se ressent au pluriel, elle émane d'une nation plus qu'on ne l'ordonne. Or, la prescription quotidienne du « vivre ensemble » est trop poussive pour ne pas apparaître pour ce qu'elle est : problématique – et nulle ordonnance ne peut guérir une coexistence malade.

La force du sculpteur républicain est d'avoir su manier la plasticité de cette notion et la graver dans le marbre sans la figer mais en la faisant résonner en nous de façon différente selon qu'on la regarde avec l'œil du citoyen, du révolutionnaire ou du chrétien. Une question nous arrête : suffit-il au sculpteur de graver dans le marbre la fraternité pour que celle-ci existe ? La fraternité ne préexiste-t-elle pas à sa construction, son élaboration, son inscription dans les esprits et les cœurs des générations d'écoliers ?

À première vue la fraternité est un attachement naturel, biologique, qui lie entre elles deux personnes du même sang à travers un sentiment profond d'amour ou de jalousie, de respect ou de haine – jusqu'au meurtre du frère. La fraternité, considérée du point de vue politique par le citoyen, est cette vertu républicaine au fondement de notre communauté, elle est construction, effort. Le chrétien pour sa part, comprend la fraternité à l'aune du message évangélique, à savoir qu'en Christ nous sommes tous frères, que Dieu nous fait don de la fraternité. Le mot fraternité comprend différentes acceptions qui se font concurrence et dont la concurrence même mine l'idéal de « vivre ensemble », qui serait tout à la fois nécessité et obstacle pour chaque membre de la République.

Notre objet est la modernité de l'idée de fraternité, saisie à l'aune de trois moments clefs : la Révolution de 1789, de la République fraternelle de 1848 et de son enseignement à partir de 1881. L'objectif serait alors de comprendre le geste du sculpteur qui grave dans le marbre *fraternité*. Est-ce pour mettre à plat quitte à vider de son épaisseur, de ses multiples sens une notion trop ambiguë, trop ambitieuse ? Est-ce pour mettre en commun et réconcilier les différents sens d'une notion protéiforme ? Quoi qu'il en soit, ce passage de la matière à la

forme, ce va-et-vient entre les discours et les pratiques, cette posture citoyenne et artistique est à interroger dans ce qu'elle a de réducteur ou de réconciliateur. L'enjeu est de savoir si la réduction est une dégradation, autrement dit, si la mystique républicaine est encore à l'œuvre.

## 1789, le passage d'une fraternité en Christ à une fraternité en Mère Patrie

L'époque moderne se caractérise par la volonté de refaire la société en occultant la transcendance. Ce processus de *sécularisation* est moins la transposition des valeurs chrétiennes en valeurs républicaines que la prise de conscience que, plus on s'éloigne du christianisme, plus on remarque son ancrage. Sous l'impulsion des Lumières, avec l'émergence de la notion d'individu, de son besoin de liberté et d'indépendance, l'idée de l'organisation de la communauté civique change. On glisse de l'ancienne conception de la fraternité comme filiation – frère en Christ ou dans la famille – à une conception moderne plus ambiguë – révolutionnaire ou sécularisée. La fraternité n'est plus innée, elle s'acquiert. L'homme moderne se donne ses frères, se donne pour frère. Son frère ne lui est plus imposé, il est libre de le choisir. Une chose est de se donner son frère, une autre est de lui donner la mort lorsqu'il ne vous suit pas. La fraternité révolutionnaire marque les ambiguïtés de la fraternité moderne.

### *La fraternité à l'épreuve de la modernité*

Les textes des philosophes des Lumières apportent un nouvel éclairage de la notion de fraternité. Rousseau évoque d'une façon neuve la douce idée de « fraternité publique »<sup>1</sup>. Dans le *Discours sur l'inégalité*, le citoyen de Genève dessine le pays dans lequel il aurait aimé naître et vivre en homme d'honneur ; il confesse le discours qu'il aurait adressé « du fond de son cœur » à ses concitoyens :

« Mes chers concitoyens ou plutôt mes frères, puisque les liens du sang ainsi que les lois nous unissent presque tous, il m'est doux de ne pouvoir penser à vous sans penser en même temps à tous les biens dont vous jouissez... »

Rousseau, en mettant sur le même plan le mot *frère* et *concitoyen*, marque une nuance avec la conception ancienne de la fraternité, c'est-à-dire essentiellement liée à la sphère privée. La douce fraternité évoquée par Rousseau s'inscrit dans une communauté civique dans laquelle les membres sont reliés par les lois autant que par le sang.

Dans le dernier chapitre du *Contrat social* consacré à la « Religion civile » Rousseau évoque précisément la notion de fraternité. La rupture avec la « loi

---

1 Marcel David, *Fraternité et Révolution française*, Aubier 1987 Paris, pp. 26-27

chrétienne » est consommée puisqu'il ne lui reconnaît pas le droit de fonder la communauté politique. Il revient au Souverain et à travers lui, la loi – expression de sa volonté souveraine – de favoriser la fraternité entre les citoyens, à travers une « religion civile » prêchant la tolérance et les « sentiments de sociabilité ».

Ce glissement conceptuel ne s'opère pas seulement dans les discours philosophiques mais s'ancre dans certaines pratiques, dans certains lieux de sociabilité, tels que les cercles de la franc-maçonnerie, et les académies avant la Révolution française. L'Académie de Paris choisit comme mot d'ordre le terme de « bienfaisance » dès avant 1780. Les thèmes des sujets de concours et d'éloges des Académies de province et de Paris font référence dès le début du XVIII<sup>e</sup> à la bienfaisance, l'amitié et aux « doux liens » des rapports humains. En 1754, l'Académie de Dijon choisit un sujet portant sur la source de l'inégalité entre les hommes. Rousseau, déjà couronné en 1750, concourt de nouveau malgré l'avertissement du président de Brosses selon lequel le sujet « était impossible à traiter en une monarchie ».

Ainsi, la fraternité rousseauiste, de même que les thèmes de bienfaisance, de douceur et les « amitiés fraternelles » des loges maçonniques, constituent un socle de références dans lequel les révolutionnaires ont puisé, auquel ils ont donné forme et cohérence et duquel ils se sont servis pour défendre leur vision sociale, politique et économique du monde nouveau, pour rompre avec un système de valeurs jugé trop injuste. Le changement de mentalité à l'œuvre durant la période révolutionnaire affecte profondément la conception de la fraternité, déjà éclairée d'une façon nouvelle à l'époque des Lumières.

### *La fraternité révolutionnaire: une fraternité à hauteur d'homme*

Dans *Nos raisons contre la République*, Maurras explore cette conception hypocrite sinon contestable par sa relativité de la fraternité révolutionnaire, toute théorique, qui pose que la fraternité est par principe – *en droit* pourrait-on dire, de façon problématique : qu'est-ce que le *droit* à la fraternité ? – universelle, mais elle n'est là qu'une fraternité de classe, comme elle l'est ailleurs de caste. Son jugement porté sur la fraternité révolutionnaire est sévère mais lucide : il pose sans ambages la question de pertinence de la valeur de la fraternité au sein de la communauté de citoyens.

*« Puisque le sentiment de la fraternité s'engendre d'une bienveillance accidentelle ou d'un rare effort vertueux, on aurait dû le laisser s'épancher de l'âme des saints personnages et des grands hommes sur les foules qui en auraient été imbibées, réjouies, améliorées.*

*Tout au contraire, c'est aux foules qu'on l'a tout de suite enseigné et ce cri « nous sommes des frères », poussé d'en bas vers les hauteurs, a signifié très rapidement : « À bas « tout ce qui est au-dessus de nous ! À bas tous les meilleurs que nous... »*

Maurras, en insistant sur la prédisposition à la fraternité, défend une conception ancienne de la fraternité en ce sens qu'elle est de l'ordre d'une filiation avec un personnage plus élevé et qu'elle n'est pas à taille humaine. Maurras insiste sur la dimension vertueuse de la fraternité qu'il dénie aux « foules » destructrices et tonitruantes. Si sa vision participe d'une idéologie qui fait pièce à la République, il n'abandonne pas pour autant une haute conception de la fraternité, ancienne, reçue en don et non volée par les révolutionnaires, émules de Prométhée.

### *Variations sur la fraternité patriotique de 1789 au 18 Brumaire*

Il semble toutefois nécessaire de ne pas s'arrêter à une opposition frontale entre deux visions de la fraternité – révolutionnaire et contre révolutionnaire. En effet, durant la période révolutionnaire la fraternité a connu un profond renouvellement sous l'effet des multiples formes et significations qu'elle a acquises. L'historiographie révolutionnaire contemporaine distingue trois types de fraternité qui correspondent à trois moments de la Révolution – mais peuvent s'enchevêtrer l'une l'autre : la fraternité tolérante, la fraternité de combat et la fraternité sociale.

De l'ouverture des États généraux de mai-juin 1789 à l'abolition de la royauté le 21 septembre 1792, la période est celle de la fraternité tolérante et ouverte, de cohésion et de mise en œuvre du principe d'égalité. Elle est celle de la fête de la fédération du 14 juillet 1790. Elle se présente comme « un trait d'union entre les patriotes » (Marcel David) à l'exclusion des aristocrates et des couches inférieures de la société qui n'ont pas les moyens de participer à l'effort patriotique. D'un point de vue juridique, les deux premières assemblées révolutionnaires, la Constituante et la Législative, n'ont pas consacré le principe de fraternité. Les révolutionnaires se sont montrés peu favorables à l'héritage chrétien de la fraternité, tandis que la fraternité maçonnique avait davantage leurs faveurs. La Constitution civile du clergé décrétée le 12 juillet 1790 a envenimé les relations avec le pouvoir révolutionnaire, la fraternité se divisant entre la version pontificale et la version patriotique après la condamnation papale du 10 mars 1791.

Durant cette période, les deux fraternités, originaires et renouvelées, se font concurrence, les penseurs se souviennent des Évangiles, et du commentaire de Bossuet dans *La politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte* évoquant « l'établissement par Dieu de la fraternité des hommes, en les faisant tous naître d'un seul qui, pour cela, est leur Père commun et porte en lui-même la paternité de Dieu ». Comprise de façon politique, cette fraternité s'inscrit dans la logique de la monarchie absolue. Elle s'accorde peu avec la vision des patriotes.

À l'inverse, la franc-maçonnerie, dont la fraternité est plus circonstanciée – vécue dans le secret des temples, de façon élitiste et philanthropique. Elle s'accompagne d'une symbolique – les arbres de la fraternité, l'appellation « frères et amis », la formule de politesse « salut et fraternité ». La fraternité maçonnique s'apparente à celle des milieux patriotiques. Toutefois la majorité de l'Assemblée s'est montrée réticente à l'égard de la fraternité qui pouvait dégénérer en égalitarisme politique, économique et social faisant ainsi pièce au libéralisme individualiste défendu par l'Assemblée et mettant un terme aux discriminations encore à l'œuvre. La Constituante a confiné la fraternité dans l'espace et la temporalité de la fête. C'est dans ce cadre qu'il en est fait mention, au dernier moment, dans la Constitution de 1791.

Jusqu'à la chute de Robespierre, le 9 thermidor an II, la période est celle de la fraternité de combat. De peur d'être attaquée, la fraternité se défend en s'attaquant à ses ennemis, en protégeant leurs frères susceptibles d'être défaits par leurs opposants. Malgré cette violence, la fraternité contribue à la mise en œuvre des valeurs démocratiques – rejet des discriminations politiques et sociales. La formule « la fraternité ou la mort » est ambiguë. Faut-il, à l'invitation de Chamfort, y voir l'apologie d'une fraternité à la manière de Caïn et d'Abel : « Sois mon frère ou je te tue » ? La mort n'est pas l'issue d'un manquement au seul principe de la fraternité mais bien des principes de liberté, d'égalité, d'unité et d'indivisibilité de la République.

Du 10 thermidor an II au 18 brumaire an VIII, de la chute de Robespierre au coup d'Etat bonapartiste, la période est marquée par une fraternité populaire, sociale et visant à l'égalité, repoussant les ennemis de la République hors de la communauté de frères. La conception de la République est différente de l'illusion lyrique des premiers temps. Les « doux liens » de la fraternité sont l'apanage des classes possédantes qui excluent ceux qui sont sans ressources.

*La rupture entre la "fraternité de parenté" et la "fraternité de la justice" dans l'histoire républicaine*

Le regard porté sur la période révolutionnaire par Michelet, thuriféraire de la République, participe à la construction de l'imaginaire républicain et marque notre vision collective de la fraternité. Michelet se propose d'écrire l'histoire de France et entre autres de la Révolution « comme histoire de la fraternité ». Il oppose la fraternité chrétienne à la fraternité révolutionnaire :

*« Au lieu de la fraternité de parenté qu'enseignait le christianisme, fraternité obtenue au prix d'une solidarité injuste entre le pécheur et l'innocent, la Révolution a enseigné la fraternité de la justice avec responsabilité personnelle : chacun comptant pour soi, mais voulant compter avec les autres, voulant créer cette solidarité fraternelle » Journal, juin 1847, t. I,*



À l'instar de Maurras, Michelet décèle dans le moment révolutionnaire une rupture entre deux conceptions de la fraternité, à l'instar de Maurras aussi, Michelet retrace une généalogie de la fraternité. Maurras dénonce la chute et la dégradation de la fraternité telle qu'elle est réappropriée par le peuple révolutionnaire. Michelet préfère à la fraternité issue de la *Chute* une fraternité prométhéenne, qui part du même constat : le besoin de former une communauté, communauté qui ne partage plus la même condition de pécheur, communauté qui ne se lie plus au Père pour revenir au frère mais qui part de sa condition d'individu, si l'on peut dire, pour se lier au frère et se donner pour mère la Patrie.

La vision de Michelet témoigne de la redéfinition du champ de la fraternité : non plus l'universel mais la nation, non plus la famille mais la communauté civique, non plus l'homme mais le citoyen. Aussi comprenons-nous le processus qui est à l'œuvre dans la Révolution française, compris comme la division entre l'*idéal* et le *réel*, *i.e.* la relégation du christianisme dans la sphère de l'idéal par la Révolution et la démocratie qui *réalisent* le christianisme en lui ôtant la possibilité de l'avènement du Royaume sur Terre. Cela participe du processus de *sécularisation*. Cette sécularisation entraîne la perte de sa dimension universelle et sa circonscription dans la sphère nationale. L'enjeu est de dégager la fraternité de la filiation. C'est une affaire de morale et de sentiment, l'enjeu est de fonder la nation sur cet *affectio societatis*. On donne une valeur motrice à la nation, à la fois motif : soyons tous frères unis par le même projet, et impulsion. La fraternité n'est plus reçue comme don. Elle est vue à hauteur d'hommes. Nous nous autoproclamons frères. Nous sommes moins frères par le sang que par l'allaitement de la Mère Patrie.

La Révolution Française est tout à la fois une rupture et une fondation : la perte de la transcendance entraîne une nouvelle délimitation de la fraternité. La Révolution donne de l'ampleur à la notion de fraternité en termes de morale, de politique, de social et de juridique.

## 1848, ou la République fraternelle

*Retour du religieux et avancées modernes: les parentés réconciliées de la fraternité républicaine*

« La religion du XIX<sup>ème</sup> siècle » nous invite à réinterroger le lien entre la fraternité des Anciens et des Modernes à l'aune de la réintégration du christianisme dans la marche de l'histoire. Ce retour du spirituel dans les affaires temporelles est décrit par Chateaubriand dans l'avant-dernier chapitre des *Mémoires d'outre-*

tombe :

... il est impossible à quiconque n'est pas chrétien de comprendre la société future...  
[...] Loin d'être à son terme, la religion du libérateur entre à peine dans sa troisième période,  
la période politique, liberté, égalité, fraternité...<sup>2</sup>

Ainsi la scission actée par Michelet entre la conception chrétienne et la conception révolutionnaire de la fraternité marque la caractéristique propre de l'esprit moderne qui croit s'être « débarrassé de Dieu » alors que « pour qui regarde un peu au-delà des apparences, pour qui veut dépasser les formules, jamais l'homme n'a été aussi embarrassé de Dieu » (I, 1400-1401) écrit Péguy.<sup>3</sup>

De nombreux témoignages éclairent la parenté entre fraternité chrétienne et fraternité sociale:

*L'action de Dieu vise « à coordonner les nations, comme les membres d'une seule famille, dans un système de fraternité universelle par l'obéissance au père commun, et à établir la prééminence du droit sur les intérêts, en substituant partout la justice à la force ».* Lamennais, *De la religion*, II<sup>e</sup> partie, chap. VI<sup>4</sup>

Lamennais, qui avance des hypothèses socialistes, se nourrit des Évangiles pour proposer sa vision de l'histoire. La référence à Dieu lie intrinsèquement la fraternité chrétienne - universelle et liée au Père - à la fraternité sociale - défendant le droit et la justice.

De plus, dans *Le Christ des barricades* Franck Paul Bowman suggère que la fraternité appropriée sur les barricades par les révolutionnaires se veut en continuité avec le message évangélique.

L'historiographie contemporaine distingue trois phases dans l'évolution de la fraternité. Des Trois Glorieuses de juillet 1830 jusqu'à sa consécration officielle dans la devise en février 1848<sup>5</sup> l'idée de fraternité connaît un enthousiasme croissant. À l'occasion d'une accalmie libérale, la notion de fraternité ressurgit au début de 1830. Elle avait disparu dès la fin du Directoire tandis que l'Empereur avait opté pour le binôme *Liberté, Ordre public*. Elle se présente sous la forme

---

2 Marcel David, *Fraternité et Révolution française*, Aubier, 1987, Paris pp. 12-15

3 Cité par Pierre Manent dans son *Enquête sur la démocratie* Collection Tel Gallimard pp. 424-425

4 Cité par Compagnon, Antoine. « Péguy antimoderne », *Le Débat*, vol. 128, no. 1, 2004, pp. 156-182

5 Cité par Gérald Antoine dans *Liberté, égalité, fraternité ou les fluctuations d'une devise* 1981 UNESCO Paris p. 136

des « doux liens » de la fraternité sans renier ses origines révolutionnaires. Elle émerge au milieu de la charité chrétienne – à droite – et de la philanthropie laïque – au centre droit. La promotion de la Fraternité républicaine doit aux historiens de la Révolution, dont Michelet, ainsi qu’aux réformateurs sociaux, à l’instar de Pierre Leroux qui s’approprie dès 1833, dans *De l’individualisme et du socialisme*, la devise républicaine :

« Nos pères avaient mis sur leur drapeau *Liberté, Égalité, Fraternité*. Que leur devise soit aussi la nôtre. »

L’élan fraternel, qui ressurgit au moment de la révolution de février 1848, marque une deuxième phase. Elle est désignée comme l’horizon autour duquel les citoyens veulent se regrouper. C’est à ce moment qu’elle devient la valeur républicaine cardinale. La fraternité est désormais synonyme d’altruisme et de philanthropie. Elle est l’antonyme de l’égoïsme et de la cupidité. Louis Blanc s’est fait le héraut de cette conception en défendant l’idée que la suppression de la concurrence entraînera un rééquilibrage dans les relations entre citoyens : de plus en plus de dévouement à autrui, de moins en moins d’égoïsme, pour paraphraser Michelet. À l’échelle des peuples, la fraternité républicaine additionne le “principe démocratique” et le “principe sympathique” en vue de mettre un terme aux conflits, en vue d’établir la concorde entre les peuples.

#### *Le moment fraternité: marbre républicain et garde nationale*

Au lendemain des journées révolutionnaires de Février 1848, les dirigeants se réapproprient l’esprit de 1789. En témoigne la publication de la proclamation du Gouvernement provisoire, depuis l’Hôtel de Ville, en date du 24 février :

« *Le Gouvernement provisoire veut la République [...]. L’unité de la nation formée désormais de toutes les classes de citoyens qui la composent ; le gouvernement de la nation par elle-même ; la liberté, l’égalité et la fraternité pour principes, le peuple pour devise et mot d’ordre, voilà le gouvernement démocratique que la France se doit à elle-même et que nos efforts sauront lui assurer* ». <sup>6</sup>

Le pouvoir s’adresse aux citoyens et les invite à instaurer la République, avec une légère confusion en prenant pour devise non pas le trinôme républicain mais le peuple. Il s’adresse ensuite à la Garde nationale dont l’action parachève la Révolution « grâce à sa fraternelle union avec le peuple, avec les écoles » <sup>7</sup>

Le 26 février est adopté le texte qui déclare la Royauté abolie et la

---

6 Marcel David, *Le Printemps de la fraternité. Genèse et vicissitudes 1830-1851*, Aubier 1992 Paris pp. 42-44

7 Cité par Marcel David, extrait de *Murailles révolutionnaires*, t. I, p. 80

République proclamée. Désormais, la devise prend place en tête des documents officiels:

« Le gouvernement déclare que le drapeau national est le drapeau tricolore, dont les couleurs seront rétablies dans l'ordre qu'avait adopté la République française ; sur ce drapeau, sont écrits ces mots : République française, Liberté, Égalité, Fraternité, trois mots qui expliquent le sens le plus étendu des doctrines démocratiques, dont ce drapeau est le symbole, en même temps que ses couleurs en continuent les traditions. »<sup>8</sup>

*Meurtrie, la fraternité ?*

La troisième phase, de l'insurrection ouvrière de juin à la fin de la Deuxième République est marquée par la désillusion de la fraternité universelle. La fraternité s'est maintenue jusqu'au coup d'Etat de 1851, avec une ardeur moindre. L'élan fraternel de février 1848 n'est plus qu'un souvenir. Les journées révolutionnaires de Juin ont entamé la fraternité ardente des républicains. Désormais, la solidarité est mise en avant pour sauver la fraternité unanimiste qui a perdu sa crédibilité dans le sang et la violence lors de la répression de Juin 1848. De plus, la solidarité semble être une notion plus pragmatique, un meilleur outil politique. Pierre Leroux revendique, dans un de ses derniers ouvrages paru en 1859, *La grève de Samarez*, la paternité de concept, ou plutôt de lui avoir donné un sens politique et social différent de son sens juridique initial. Selon lui, le monde moderne doit acter la disparition de l'Église des affaires temporelles. C'est à la société de réaliser la solidarité là où l'Église et la communion des chrétiens avaient instauré la charité. « L'Église peut cesser d'exister » car « ce qu'il faut entendre aujourd'hui par charité, c'est la solidarité mutuelle des hommes » (titre du chapitre I du livre IV de *De l'Humanité*)<sup>9</sup>. Le lien social doit se substituer au lien divin: « la société temporelle est investie du soin d'organiser la charité » (I, 174).

Après les journées de Juin, la fraternité est mise à mal d'un point de vue conceptuel. Certains penseurs procèdent à de nouvelles analyses afin de renouveler le sens qu'ils donnent à la fraternité d'après Juin 1848. On peut noter l'évolution de la pensée de Renouvier sur la fraternité qu'il a exprimée avant et après l'insurrection<sup>10</sup>. À la demande de Carnot, ministre de l'Instruction publique, Charles Renouvier publie en mars 1848 la première édition de son *Manuel républicain de l'homme et du citoyen*. Il prend la forme d'un dialogue entre un instituteur et un élève. La doctrine de Renouvier prend au sérieux la misère

---

8 Cité in « La consécration de la devise », *La devise « Liberté, Égalité, Fraternité »*. Presses Universitaires de France, 1997, pp. 40-72

9 Cité par Armelle Le Bras-Chopard in *Métamorphoses d'une notion: la solidarité chez Pierre Leroux*

10 *Le Printemps de la Fraternité. Genèse et vicissitudes 1830-1851*, Aubier 1992 Paris pp. 350-354

sociale et physique, l'absence d'instruction. Lecteur de Saint-Simon et influencé par le christianisme il défend la nécessité de fonder la communauté civique sur la fraternité. Il associe Fraternité, République et Révolution.

*« La fraternité est un sentiment qui nous porte à ressentir les mêmes joies et les mêmes peines comme si les hommes n'en faisaient qu'un ; ainsi ceux-là sont des frères qui veulent partager les souffrances des uns des autres et qui dirigent leur force à se rendre mutuellement heureux ».*

Dans la seconde édition de son Manuel, parue dès octobre 1848, il défend la fraternité après avoir tiré les conséquences des « déboires de 1848 ». Le chapitre XII est composé à cet effet. La fraternité est la vertu cardinale des réformes qu'il imagine afin de mettre en œuvre une république sociale. En ce qui concerne l'impôt, son caractère progressif est présenté comme « conforme à la loi de fraternité ». Chez Renouvier, tout n'est pas discontinuité entre l'esprit de Février et l'après Juin 1848. D'ailleurs, l'instituteur répond avec prudence mais non sans enthousiasme à l'élève qui regrette d'être encore loin de la fraternité et se demande si elle n'est pas une utopie:

*« Il dépend de nous de fonder la République en quelques années d'ardeur et de fraternité, ou au prix d'un siècle d'anarchie ».<sup>11</sup>*

Avec la Deuxième République, la fraternité acquiert un rôle cardinal dans le projet républicain. Elle est intrinsèquement liée à la République démocratique. Sans la fraternité, la communauté civique se délite, s'enlise dans l'égoïsme de la multitude. Aussi l'échec de la Deuxième République semble marquer l'échec de la fraternité.

## **Mourir pour la Fraternité, Vivre pour la Fraternité**

*Graver l'esprit de la fraternité, graver la fraternité dans les esprits*

Prenons au sérieux ce qui s'apparente à une pirouette, c'est-à-dire, efforçons-nous de comprendre comment les différentes formes de la fraternité depuis la rupture moderne et la fraternité sans paternité, comment ces différentes fraternités publiques sont devenues la fraternité républicaine. La République a-t-elle absorbé les différentes et rivales teneurs de la fraternité moderne ainsi que de l'ancienne fraternité? La République ne les a-t-elle pas toutes embrassées ?

La réponse à cette question se trouve dès les salles de classe de la Troisième République. À la manière de Péguy nous pensons que la véritable rupture entre l'Ancien Régime et le monde moderne est moins 1789 que 1881. Dans *Notre jeunesse*, Péguy écrit que « La date discriminante est située aux

---

11 *Ibid.*

environs de 1881 » (III, 22). Sa révolte contre le « monde moderne » a pour grief les lois scolaires de Ferry et la victoire de l'intellectualisme sur l'intuition, de l'Université sur l'évidence populaire – celle de ceux qui *ne pensent pas de travers* dirait Montaigne. C'est moins la violence patriotique que la récitation d'un catéchisme incrédule sur les bancs des écoles, dès leur frontispice qui sépare l'Ancien et le Moderne. Au moment où la République enseigne le principe de la fraternité, la complexité de sa teneur, dans l'effervescence républicaine, n'est pas discutée. Elle est enseignée. La fraternité ne va plus de soi, elle devient une thèse au service de l'élan fondateur et résolument moderne. Force est de déplorer, avec Péguy, la dégradation de la mystique en politique, c'est-à-dire l'intellectualisme qui règne autour de la fraternité. À la lumière d'une remarque tirée de *Notre jeunesse* : « La mystique républicaine, c'était quand on mourait pour la République, la politique républicaine, c'est à présent qu'on en vit » (III, 156)<sup>12</sup> on pourrait dire que regretter que la fraternité ne soit plus de combat, que la fraternité n'ait plus d'ennemis, que la fraternité s'alanguisse dans une hypocrite gentillesse, dans une mécanique politesse.

*“C'est un vieux sentiment, qui se maintient de forme en forme à travers les transformations”*

L'esprit de la fraternité est déjà gravé en nous, en tant qu'il fait partie d'une intuition fraternelle, en tant que la fraternité est un esprit qui, dans l'histoire, noms s'incarne différemment. Dans un passage essentiel de sa réhabilitation d'un roman d'Antonin Lavergne consacré à la misère des instituteurs, *De Jean Coste*, Péguy évoque les métamorphoses d'un même et profond sentiment fraternel à travers les mots, à travers les âges, jusqu'au nôtre :

*« D'âge en âge la fraternité, qu'elle revête la forme de la charité ou la forme de la solidarité ; qu'elle s'exerce envers l'hôte au nom de Zeus hospitalier, qu'elle accueille le misérable comme une figure de Jésus-Christ, ou qu'elle fasse établir pour des ouvriers un minimum de salaire ; qu'elle investisse le citoyen du monde, que par le baptême elle introduise à la communion universelle, ou que par le relèvement économique elle introduise dans la cité internationale, cette fraternité est un sentiment vivace, impérissable, humain ; c'est un vieux sentiment, qui se maintient de forme en forme à travers les transformations, qui se lègue et se transmet de générations en générations, de culture en culture, qui de longtemps antérieur aux civilisations antiques s'est maintenu dans la civilisation chrétienne et sans doute s'épanouira dans la civilisation moderne ; c'est un des meilleurs parmi les bons sentiments ; c'est un sentiment à la fois profondément conservateur et profondément révolutionnaire ; c'est un sentiment simple ; c'est un des principaux parmi les sentiments qui ont fait l'humanité, qui l'ont maintenue, qui sans*

12 Cité par Compagnon, Antoine. « Péguy antimoderne », *Le Débat*, vol. 128, no. 1, 2004, pp. 156-182

doute l'affranchiront ; c'est un grand sentiment, de grande fonction, de grande histoire, et de grand avenir ; c'est un grand et noble sentiment, vieux comme le monde, qui a fait le monde. » Charles Péguy, *De Jean Coste*, PL. I, p. 1034.

*Dire que nous sommes frères: sauver le Verbe*

La force de la fraternité est de susciter l'interrogation; la fraternité tire sa force des discours et pratiques qui l'accompagnent. Être frère ce n'est pas se comprendre sans se parler, être frère c'est ne pas craindre de dire les choses. Pour sauver la fraternité il faut sauver la parole, en donnant de la valeur au malentendu plutôt qu'au silence. Autrement, l'histoire d'Abel et Caïn nous rappelle à notre archaïsme. « Quand ça ne s'adresse pas, ça se dresse » résume le commentateur. Au verset 8, chapitre 4 « Caïn dit à Èbel, son frère... »<sup>13</sup>. Le verbe de parole est employé de façon intransitive contrairement à l'usage hébraïque et français. La parole manque. Est-ce une lacune du texte biblique, est-ce un « manque à dire » de Caïn. Caïn s'adresse à Abel, sans rien lui dire. Caïn ouvre la bouche non pas pour parler mais pour dévorer son frère. « Caïn se lève contre Èbèl, son frère, et le tue » (Gn 4, 8). André Neher remarque que « tout se passe comme si l'oblitération du dialogue était source de meurtre. Parce que les frères [...] sont incapables d'inventer le dialogue, quelque chose d'autre est inventé par eux, un substitut du défaut de parole : la mort »<sup>14</sup>.

Nous pourrions circonscire cette question en évoquant les nouveaux modes de communication. «Untel *dit* ...» Ne retrouvons-nous pas ici le geste de Caïn qui nous menace à chaque fois qu'une parole est gardée pour soi, contre l'autre ? Il faut sauver la parole: non pas se croire invité à dire *tout*, non pas penser que *son* opinion est sollicitée à chaque fois qu'Untel *dit*. Être frère c'est tout autant être dans la posture d'Abel que de Caïn, *dire* et *écouter* – à ceci près que quelque chose est dit. Ce qui compte est de dire les multiples sens de la fraternité, qui elle aussi a sa généalogie compliquée, faite d'oublis et de recompositions, de ruptures et mariages heureux. C'est ainsi que le geste du sculpteur se comprend, il cherche à nous dire quelque chose de la fraternité, et nous devons l'écouter, autrement la communauté se scinde pour laisser place à une pluralité de communautés d'immeubles, où se joue une petite fraternité de syndic. Or le sculpteur ne travaille pas pour la copropriété.

---

13 Cité par François Nault, in « La fraternité. En lisant Derrida, Schmitt et la Bible », *Revue d'éthique et de théologie morale* 2007/4 (n°247), p. 29-52. DOI 10.3917/retm.247.0029

14 Cité par François Nault, in « La fraternité. En lisant Derrida, Schmitt et la Bible », *Revue d'éthique et de théologie morale* 2007/4 (n°247), p. 29-52. DOI 10.3917/retm.247.0029

## La fraternité à l'épreuve du communautarisme

Dans le marbre républicain où est inscrite la devise un palimpseste est à déchiffrer, et surtout derrière le terme fraternité. À première vue, la fraternité est une notion vague, un principe dans lequel on ne croit plus, une notion qui avait un sens mais qui diffère selon les convictions de chacun. Si l'on gratte, on aperçoit que derrière une signification de la fraternité s'en cache une autre et derrière cette première signification, encore une autre : la fraternité chrétienne, la fraternité révolutionnaire, la fraternité républicaine. Le geste du sculpteur est réconciliateur et démesuré, il cherche à saisir toutes les métamorphoses de la fraternité à la fois. La force du sculpteur est de permettre à chacune d'être déchiffrée facilement, sa faiblesse est qu'à force d'être *lisible* elle devient plate, perd ses multiples significations et sous l'effet du temps, s'abîme.

Réconciliatrice et démesurée, toujours prônée et jamais atteinte, telle est l'ambiguïté de la fraternité. Continuons de lever les yeux pour la chercher sur les frontispices de la République, ne nous abaissons pas à hauteur d'hommes et refusons la tentation de s'enfermer avec ses confrères dans des réseaux de pensée, image d'une famille où nous serions tous frères par identité, par similitude, où le fil de nos pensées finirait par nous rendre consanguins, finirait par détruire toute parentalité, qu'elle soit divine ou humaine.



# Quand l'homme est frère par le Fils : la fraternité chrétienne

---

Le frère avant la famille : la fraternité dans  
l'Évangile

*Simon Etchart*

L'Église aux premiers siècles : une communauté de  
frères

*Lise Brument*

La fraternité chez saint François

*Jean Hédin*

Une fraternité pleinement vécue ne serait-elle pas  
le moteur de l'œcuménisme ?

*Alban de la Presle*

Frère Loup

*Grégoire Lunven*

# Le frère avant la famille : la fraternité dans l'Évangile

---

*Simon Etchart*

Le Christ n'est pas tendre avec la famille.

Dès son entrée dans la vie publique, il écarte radicalement la sienne en appelant Marie « Femme » plutôt que « mère », dans l'épisode des noces de Cana (Jn 2.4). Autrement dit, au moment précis où Jésus de Nazareth entame sa vie de Christ, le *fils du charpentier* s'efface derrière le *fils de Dieu*. Certes, jusque-là, les quelques épisodes de la vie de Jésus enfant que nous relatent Luc et Matthieu le présente toujours flanqué de son père et de sa mère... sauf quand il s'échappe pour rester seul au Temple, dans la « maison de [son] Père » (Lc 2.49). La même logique est à l'œuvre, et restera constante dans le message du Christ : sa mission de Messie passe toujours avant ses attaches familiales.

Qu'en est-il pour nous, qui ne sommes pas le Verbe fait chair ? Il n'en reste pas moins que nous sommes appelés à nous mettre à la suite du Christ, à prendre pour nous sa mission de conversion. Il y a une priorité radicale du devoir de conversion sur le devoir familial, qui concerne tous les hommes.

Il s'agit même d'aller au-delà d'une simple priorité. Les liens de sang n'ont aucune pertinence pour celui qui va à la suite du Christ ; et ce n'est ni l'exemple de la Sainte Famille (qui n'est en fait même pas un exemple à suivre), ni son caractère de lieu de transmission de la foi qui donnera à la famille le caractère absolu que certains voudraient lui donner.

Malgré tout, ce n'est pas dans un tête-à-tête individuel que le chrétien doit se placer. Suivant le Christ, il trouve *en lui* un Père nouveau, bien sûr ; mais également une multitude de frères. Et il faudra rappeler l'universalité de la Résurrection, qui appelle le croyant à voir en tout homme, et non seulement en l'Église, un frère.

## **La radicale priorité du devoir de conversion sur le devoir familial**

La fratrie dans l'Évangile est avant tout une affaire de chamaillerie. Le lien familial est donné dès l'Ancien Testament comme difficile : Abel et Caïn s'entretuent, Joseph est vendu par ses frères<sup>1</sup>. De l'Évangile, on déploie deux figures de râleurs : Marthe et le frère aîné du fils prodigue. À leurs discours de nature différente, la réponse de Dieu est la même : la conversion prime toute attache familiale.

---

<sup>1</sup> Je vous renvoie ici aux articles correspondant dans ce numéro, « Lire la Bible et suivre le récit de Joseph : comment devenir frères ? » et « Caïn et Abel »

« *Chemin faisant, Jésus entra dans un village. Une femme nommée Marthe le reçut. Elle avait une sœur appelée Marie qui, s'étant assise aux pieds du Seigneur, écoutait sa parole. Quant à Marthe, elle était accaparée par les multiples occupations du service. Elle intervint et dit : "Seigneur, cela ne te fait rien que ma sœur m'ait laissé faire seule le service ? Dis-lui donc de m'aider."* Le Seigneur lui répondit : "*Marthe, Marthe, tu te donnes du souci et tu t'agites pour bien des choses. Une seule est nécessaire. Marie a choisi la meilleure part, elle ne lui sera pas enlevée.*" »<sup>2</sup>

Nous suivrons ici l'analyse d'A.-L. Zwilling<sup>3</sup>, qui a le mérite d'aborder ce passage par la question de la relation fraternelle et de la conversion ; plutôt que par la classique – et peut-être un peu forcée – opposition entre service et contemplation. La clef de compréhension de ce passage est le verset central, celui de la plainte, ou plutôt de la demande, de Marthe à Jésus. Que dit-elle précisément ? Elle ne se plaint explicitement ni d'être débordée de travail, ni d'une supposée paresse de Marie. Sa plainte en réalité est double : d'une part, sa sœur l'a laissée seule dans une tâche qui n'incombait pas naturellement plus à l'une qu'à l'autre, c'est-à-dire de ne pas avoir respecté un certain *devoir de famille*, d'entraide entre sœurs. D'autre part, elle se plaint de ce que Jésus, pourtant témoin direct, n'a pas été touché de ce qu'elle vit comme une injustice. C'est de la vacuité du lien biologique qui existe entre elle et Marie dont parle Marthe ; elles sont sœurs, et pourtant elle se sent seule. Il faut voir là que l'évangéliste renforce cette impression que Marthe et Marie sont comme sur deux plans parallèles : aucune parole n'est échangée entre elle, au point que Marthe *dit à Jésus de dire à Marie* ; Marthe est le personnage actif de cet épisode qui se joue dans *sa* maison alors que Marie n'est jamais que sa sœur<sup>4</sup>, qui ne dispose que d'un demi verset pour s'asseoir et écouter. De fait, au moins dans cet épisode, Marthe et Marie semblent n'être sœurs que par le sang ; et Marthe souffre de cette situation, d'où sa demande au Christ. On le voit, la difficulté que l'Ancien Testament pose systématiquement dans les relations familiales, et particulièrement en fratrie, n'est pas abolie ou « accomplie » dans le Nouveau Testament, mais elle demeure de toute sa force.

Etonnante réponse que fait le Christ à cette demande de Marthe : dans une interprétation matérielle, on pourrait s'attendre à ce qu'il demande à Marie d'aider sa sœur occupée ; dans notre approche relationnelle, il aurait donné une parole de réconfort à Marthe solitaire, ou un enseignement sur l'amour fraternel. Or, il semble ne pas répondre à la question, rester mystérieux. Qu'est-ce à dire,

---

2 Lc 38-42

3 Anne-Laure Zwilling, *Frères et sœurs dans la Bible*, nov. 2010, Paris, Cerf, pp.135-178

4 Marie présentée comme « sœur de Marthe » rappelle Abel qui n'est que le « frère de Caïn ». L'accent est donc bien mis par l'évangéliste sur l'échec du lien familial.

que Marie a choisi la meilleure part, la seule nécessaire ? Le service de Marie est-il donc inutile ? Et quelle est cette meilleure part ? Comme souvent, la tournure du texte de Luc invite le lecteur à s'indigner avec Marthe – comme, nous le verrons, il s'indignera avec l'aîné du fils prodigue. Il faut alors revenir en arrière, et examiner quels ont été les actes de Marie, et non ce qu'il lui est reproché par Marthe. Ainsi, il n'est jamais explicite que Marie abandonne sa sœur, qu'elle s'est assise pour éviter la corvée ; il est simplement dit que « s'étant assise, elle écoutait ». Voilà donc le seul acte qu'elle pose dans ce texte, et le Christ le rappelle dans sa réponse : elle a *choisi* de l'écouter, positivement. La solitude de Marthe ne peut lui être reprochée, ce n'est qu'une conséquence factuelle des choix que l'une et l'autre ont faits. De là, pour reprendre Zwingli : « Il provoque donc le débat sur le devoir. [...] il suscite la réflexion : Marthe évoque un devoir, il en soutient un autre. Marthe fait appel à la relation familiale, Jésus pose l'individualité du choix, l'écoute de la parole comme la meilleure part ». Une priorité est donc établie – ou plutôt rappelée – par Jésus ; priorité de l'écoute de son enseignement, c'est-à-dire de la conversion du cœur, sur les attaches des liens familiaux.

D'ores et déjà, il convient de mesurer la radicalité de la mise en retrait de la famille face à la conversion individuelle que le Christ opère. Si l'épisode dans la maison de Marthe, du fait de son cadre très quotidien, peut sembler trivial, il faut le mettre en regard d'autres enseignements du Christ ; paroles autrement plus graves, et filant pourtant la même idée. Quand, en Mt 8.21, un homme demande à Jésus l'autorisation d'enterrer son père avant de le suivre, Jésus répond « laisse les morts ensevelir leur morts ». On retrouve la priorité de la conversion sur le devoir familial, mais dite ici dans toute sa radicalité ; même pour un devoir aussi sacré que l'enterrement de son père ; même pour un retard de conversion de quelques jours tout au plus, le Christ est prioritaire sur les considérations d'ordre familiales. Dans le même esprit, Mt 10.37 fait dire au Christ « Celui qui aime son père ou sa mère plus que moi n'est pas digne de moi, et celui qui aime son fils ou sa fille plus que moi n'est pas digne de moi ». La radicalité se fait temporelle : là où le choix de Marie et celui du disciple qui a perdu son père ne sont que des conflits ponctuels entre devoir familial et appel de conversion, l'amour d'un parent se construit dans une temporalité longue. Ce qu'on aurait pu prendre chez Marthe pour une règle de décision précise et sans grande conséquence se révèle être, au fil de la révélation, un programme au cœur de la mission du Christ.

L'épisode du fils prodigue relaté en Lc 15.11-32 est riche d'interprétations, d'autant plus qu'il est sensiblement plus long que ceux auxquels nous nous sommes intéressés jusqu'ici (12 versets là où Marthe n'en fait que 4). L'approche traditionnelle de cette parabole consiste à voir dans le discours du père un message de miséricorde inconditionnelle au converti ; mais ici c'est tout particulièrement

à la colère du fils aîné fidèle (15.25-32) que nous nous intéressons. C'est là que l'on retrouve la même opposition que chez Marthe et Marie, entre la fidélité à la famille de sang que réclame Marthe et le fils aîné et la primauté de la relation à Dieu que rappelle le Christ ou le père.

On retrouve une construction du texte tout à fait similaire au conflit entre Marthe et Marie. Dans un premier temps, est mise en exergue l'absence de lien entre les deux frères : jamais ils ne se parlent, jamais même il ne se trouvent en présence l'un de l'autre dans cet épisode. Revenant des champs, le fils aîné s'arrête en entendant la musique ; et il est explicitement dit qu'il refuse d'entrer, alors que son père l'y invite. Comme si la maison de son père n'était plus la sienne, le fils aîné doit avoir l'impression que son père a commis une injustice, l'a trahi en quelques sorte au profit de son frère cadet. Quand on s'intéresse à la plainte du fils, le point d'insistance diffère quelque peu de celui de Marthe : ce n'est plus tant de l'absence de son frère dont il se plaint, que de la réaction de son père. Certes, Marthe s'indignait de ce que Jésus ne soit pas touché de sa situation ; mais c'était l'absence de sa sœur la source première de sa demande. Ici c'est précisément la réaction de la tierce personne qui indigne ; et ce n'est plus une demande mais une plainte pure qui s'échappe du fils aîné. La réponse du père surprend autant ici que chez Marthe ; mais ce n'est que la réaffirmation de la priorité de la conversion sur le devoir familial. On peut traduire ainsi la plainte du fils aîné : *j'ai accompli mon devoir de fils de manière exemplaire, et lui non ; mais c'est lui que tu as récompensé*. Et ainsi la réponse du père : *le devoir familial n'est pas l'absolu, le seul absolu qui soit est la conversion ; et ton frère vient de se convertir*.

### **Et la Sainte Famille, alors ?**

Ces épisodes déploient dans des contextes différents la même radicalité de l'appel à la conversion, qui met en retrait tout le reste, devoir familial compris. Qu'en est-il pourtant de la Sainte Famille ? Ne faut-il pas voir là un modèle de « bonne famille » qui serait donné au croyant ? Que les liens familiaux difficiles par nature pourraient, une fois replacés dans une foi religieuse disciplinée, devenir un lieu de conversion ? Que la priorité de la conversion sur le devoir familial pourrait épargner les familles qui se seraient approchées suffisamment de cet exemple saint ; et qu'ainsi, au lieu d'être écartées, elles seraient des socles sur lesquels la conversion prendrait appui ?

Il est aisé, après les exemples que nous avons donnés ici, de saisir la contradiction qu'il existerait entre le message du Christ et une telle conception de la famille. Commençons par écarter la version la plus naïve de cet argument, qui consisterait à voir dans la famille du Christ un exemple de *composition* saine ; en somme, qui chercherait à faire dire à l'Évangile la supériorité d'un noyau familial

replié sur le père, la mère et leurs enfants. En effet, l'étude de la société juive du temps de Jésus montre aisément que la distinction entre famille restreinte et famille étendue que nous opérons aujourd'hui dans nos sociétés occidentales n'avait alors pas pertinence.

S'il s'agit de faire de la famille un lieu de conversion, et ainsi la sauver de la mise à l'écart face à cette conversion, l'incompatibilité avec le message de Jésus n'est pas levée pour autant. Ainsi s'énoncerait le raisonnement des défenseurs de cette vision de la famille : « certes, l'appel à la conversion à la suite du Christ prime toute autre forme de devoir, y compris familial ; mais le lieu familial est précisément un lieu de conversion, de transmission de la foi des parents à l'enfant ; la famille, le devoir familial, ne passe ainsi pas tout à fait au second-plan, la famille prend sur elle un peu de cette priorité de conversion puisqu'elle y participe de front ». Deux arguments s'opposent à cette vision.

D'abord, que la famille soit un *lieu* de conversion ne lui confère aucune fraction de l'absolu que donne le Christ à *la* conversion. L'expression même de « lieu de conversion » ou de « socle de conversion » doit être interrogée ; la conversion n'est-elle pas fondamentalement un exercice par l'homme de sa liberté individuelle ? La conversion est l'acte de l'homme qui se tourne vers son Sauveur, qui va à sa suite. Les éventuels intermédiaires à ce mouvement ne sont, précisément, que des intermédiaires ; ils ne prennent sur eux ni le sacré de Dieu, ni l'absolu de son appel. Dire qu'un homme en converti un autre est assurément un raccourci de langage ; il ne peut que lui montrer son Sauveur, par les textes, les actes ou les paroles ; libre à l'autre de s'engager ou non à la suite du Christ. Pourquoi donc la famille pourrait-elle prétendre à une forme d'absolutisation de son essence ? Elle demeure, face au seul absolu qu'est Dieu, et face au seul Évangile qu'est celui de Jésus-Christ<sup>5</sup>, un devoir comme un autre, qui est balayé par l'absolu nécessité de la foi. Preuve en est que le Christ lui-même ne cesse de remettre à leur juste place ceux qui s'appuieraient un peu trop sur la conception ancienne de la famille qu'il est venu bouleverser. À une femme qui lui crie « Heureuses les entrailles qui t'ont porté et les seins que tu as sucés », il répond : « Heureux plutôt ceux qui écoutent la Parole de Dieu et la mettent en pratique. » (Lc 11, 27-28). Et pour reprendre un exemple de Jean-Pierre Rosa : Elizabeth elle-même « ne félicite pas Marie pour sa grossesse ou son rôle de future mère de famille mais bien pour sa foi et son attachement à la Parole : "Heureuse celle qui a cru à l'accomplissement des paroles qui lui furent dites de la part du Seigneur." (Lc 1.45) ». Il n'y a, en la famille de sang, aucune forme d'absolu ou de sacré, ni

---

5 Voir à ce sujet l'article de J.-P. Rosa portant sur l'expression de « Évangile de la famille » souvent entendue en l'Église : Jean-Pierre Rosa, « La famille de l'Évangile, bonne nouvelle pour le Synode », *Études*, septembre 2015, Paris

par nature, ni que lui conférerait son rôle de foyer de transmission de la foi.

### Tous frères en Christ

Ainsi, la famille de sang ne trouve pas sa place dans le projet de l'Incarnation, elle doit, comme tous les autres devoirs ou structures, laisser la place première à l'appel à se mettre à la suite du Christ. Toutefois, laisser de côté les liens du sang ne laisse pas le croyant seul face à Dieu. Ainsi en Mt 10.46-50, Jésus enseignant est appelé par sa famille à l'extérieur de la maison où il se trouve ; c'est pour lui l'occasion de répondre à la question « qui est ma mère, qui sont mes frères ? » :

<sup>49</sup> *Puis, étendant la main sur ses disciples, il dit : Voici ma mère et mes frères. <sup>50</sup> Car, quiconque fait la volonté de mon Père qui est dans les cieux, celui-là est mon frère, et ma sœur, et ma mère.* Ainsi est la famille que le Christ promet à celui qui le suit : d'une part, c'est lui-même qui devient notre frère ; d'autre part, étant frères du même frère, les croyants sont naturellement frères entre eux ; enfin, étant frères du Fils, nous devenons nous-mêmes, d'une certaine manière, fils du Père. Voilà l'aboutissement du message de l'Évangile sur la famille : à la famille de sang se substitue une famille en Christ.

Il faut ajouter un ultime élargissement à la fraternité en Christ. Si le Christ n'utilise le terme de « frères » que pour désigner explicitement ses disciples, rappelons-nous avec le récent article de Michel Fédou<sup>6</sup> pour *Etudes* que « [la] ligne de partage [entre l'appartenance et la non-appartenance à la communauté chrétienne] ne signifie pas, de soi, une exclusion qui serait prononcée au nom de l'universalisme chrétien [...]. Elle envoie plutôt à la décision personnelle de chacun [...]. Elle ne peut pas être un alibi pour ne pas aimer autrui jusqu'au bout, qu'il soit chrétien ou non... ». Le message de l'Église a un caractère essentiellement universel. Ce serait appauvrir la fraternité en Christ que de la restreindre à la communauté des croyants. Puisque l'appel à se mettre à la suite du Christ concerne tout homme, il faut que le Chrétien s'efforce de voir en chacun un frère en puissance. C'est ainsi qu'il faut entendre cette formule de Paul dans son épître aux Romains (Rm 8.29) qui décrit le Christ comme « le premier-né d'une multitude de frères ». On peut soutenir que les frères ne sont pas ici les seuls croyants, mais bien toute humanité. Pour reprendre l'analyse de Catherine Chalier<sup>7</sup>, le message de Paul est un « comme si » d'impatience et d'espérance. Il faut pour le Chrétien faire *comme si* le Royaume de Dieu était déjà là, *comme si* nous étions déjà tous contemplant Dieu, *comme si*, donc, nous étions déjà tous frères. Chrétiens ou pas, la distinction éclate et la fraternité s'étend à tous.

6 Michel Fédou, « La vision chrétienne de l'universelle », *Etudes*, mars 2018, Paris

7 Catherine Chalier, *La fraternité, un espoir en clair-obscur*, Buchet-Chastel, 2003, Paris

# L'Église aux premiers siècles : une communauté de frères

---

*Lise Brument*

Au cours des trois premiers siècles du christianisme, le mot *ἐκκλησία* [Ecclesia] est couramment utilisé pour décrire toute sorte d'assemblée, sans connotation religieuse. Selon Michel Dujarier, c'est à cette époque le nom de *ἀδελφότης* [adelphotès], qui est utilisé par les premiers chrétiens eux-mêmes pour nommer l'Église. *Ἀδελφότης* signifie fraternité, au sens d'une communauté de frères<sup>1</sup>. Ainsi, les premiers chrétiens se nomment « frères ». Comment cela se traduit-il dans leur vie quotidienne ? Aux premiers siècles de l'Église, comment les chrétiens manifestent-ils cette volonté d'être des frères les uns pour les autres ? Tout d'abord, cette fraternité se traduit dans l'organisation formelle de la vie des premières communautés. Et puisque la fraternité est avant tout une relation interpersonnelle, elle est gravée dans les recommandations des apôtres aux nouvelles communautés qui se créent (en particulier dans les épîtres de saint Paul et de saint Pierre). Enfin, la fraternité ne se limite pas pour eux aux frontières de leur ville, et l'implication missionnaire d'une Église fraternelle est indissociable des premiers siècles du christianisme.

## Une communauté organisée

Lorsqu'une nouvelle communauté est créée, elle est d'abord enseignée par les apôtres, et il s'agit de communautés de prière, c'est-à-dire de petits groupes de croyants qui se retrouvent régulièrement pour prier et partager un repas. Avec l'accroissement rapide du nombre de croyants naît rapidement la question d'organiser la communauté pour qu'elle se maintienne au départ des apôtres, qui rentrent à Jérusalem, ou vont annoncer la Bonne nouvelle dans une autre ville. Les débuts de l'Église se construisent donc à un niveau très local : une ville, autour de quelques hommes et femmes de foi. La responsabilité d'une *Fraternité* est remise à un « ancien » de la communauté, nommé évêque (*ἐπίσκοπος*), qui a charge d'assurer l'unité de l'Église. Ainsi, dans sa première lettre à Timothée, saint Paul présente les recommandations suivantes pour le choix de l'évêque : « *Voici une parole digne de foi : si quelqu'un aspire à la responsabilité d'une communauté, c'est une belle tâche qu'il désire. Le responsable doit être irréprochable, époux d'une seule femme, un homme sobre, raisonnable, équilibré, accueillant, capable d'enseigner, ni buveur ni brutal mais bienveillant, ni querelleur ni cupide. Il faut qu'il dirige bien les gens de sa propre maison, qu'il*

<sup>1</sup> Michel Dujarier, *Église-Fraternité, l'ecclésiologie du Christ-Frère aux huit premiers siècles*, T1 *L'Église s'appelle « Fraternité » (I<sup>er</sup>-III<sup>ème</sup> siècle)*, 2013, Paris, Les éditions du Cerf, p. 18



*obtienne de ses enfants l'obéissance et se fasse respecter. Car si quelqu'un ne sait pas diriger sa propre maison, comment pourrait-il prendre en charge une Église de Dieu ? »<sup>2</sup>*

Si l'évêque est institué comme un père pour sa communauté, alors ceux-ci doivent se conduire comme des véritables frères et sœurs. Les premières communautés chrétiennes ressemblent donc à de grandes familles et sont organisées comme telles.

### **Un lieu commun : la maison**

Alors que les premières communautés demeurent très attachées - au moins pour celles fondées par saint Jacques apôtre - à la tradition juive (elles fréquentent les synagogues), elles se retrouvent bien dans les maisons de leurs membres pour la prière spécifiquement chrétienne. Selon Daniel Marguerat, la maison est le « lieu de recomposition de l'identité chrétienne »<sup>3</sup>. Si la maison est, dès les Évangiles, le lieu de passage de Jésus et d'annonce de la bonne nouvelle, elle est ensuite le lieu de passage des apôtres qui demeurent toujours chez ceux qui ont accueilli leur parole. La maison devient le lieu du rassemblement, le lieu de la prière et de l'enseignement, et celui de la vie communautaire et du partage des repas. La maison, est lieu d'intégration et d'accueil de tous les frères, et non pas un lieu de séparation. C'est le lieu de la communion fraternelle et du baptême. Dès le chapitre 16 des Actes des Apôtres, Lydie<sup>4</sup> comme le géôlier<sup>5</sup> de Paul et son compagnon Silas sont baptisés « avec tous ceux de [leur] maison ».

### **Le partage**

Les premières communautés fraternelles sont des lieux de partage, dans lesquelles les membres, jeunes comme vieux, riches et pauvres, mettent en commun tous leurs biens et ne peuvent rien garder pour eux seuls : « *La multitude de ceux qui étaient devenus croyants avait un seul cœur et une seule âme ; et personne ne disait que ses biens lui appartenaient en propre, mais ils avaient tout en commun [...] puis on le distribuait en fonction des besoins de chacun. Il y avait un lévite originaire de Chypre, Joseph, surnommé Barnabé par les Apôtres, ce qui se traduit : « homme du réconfort ». Il vendit un champ qu'il possédait et en apporta l'argent qu'il déposa aux pieds des Apôtres.* »<sup>6</sup>. Ce partage de tout pour tous est au fondement de la fraternité des premiers chrétiens. Le renoncement aux biens doit être volontaire, et c'est cette volonté de

---

2 1 Tm 3, 2-5

3 Daniel Marguerat, *L'aube du christianisme*, 2013, Paris, Editions Bayard, p.463

4 Ac 16,15

5 Ac 16, 33

6 Ac 4, 32, 35-37

tout partager qui unit les chrétiens, qui unit les frères. Car c'est le partage qui est la manifestation de la fraternité au sein des communautés. Le refus de partager est par ailleurs sévèrement réprimé : au chapitre 5 des Actes des apôtres nous est relatée la trahison d'Ananie et Saphira, un couple qui vendit sa propriété et prétendit en offrir tout le produit aux apôtres, alors qu'ils en ont gardé une partie pour eux. En découvrant leur manque d'honnêteté, Pierre leur en fait le reproche et ils en tombent morts<sup>7</sup>. Cet événement est raconté pour bien montrer l'importance du partage entre chrétiens.

### **Bien se conduire avec les frères**

Les chrétiens se distinguent des anciennes communautés en ce qu'elles débordent le cadre familial, des appartenances à un peuple ou à un autre pour se regrouper en un peuple autour du Christ. L'adhésion à une communauté chrétienne n'est pas héritée par la naissance. Pourtant, dès les premiers temps de l'Église, la fraternité entre eux tous laisse des tensions latentes entre juifs et non-juifs, entre riches et pauvres, qu'il leur faut apprendre à dépasser, de façon à former un Peuple Nouveau : « *Plus de mensonge entre vous : vous vous êtes débarrassés de l'homme ancien qui était en vous et de ses façons d'agir, et vous vous êtes revêtus de l'homme nouveau qui, pour se conformer à l'image de son Créateur, se renouvelle sans cesse en vue de la pleine connaissance. Ainsi, il n'y a plus le païen et le Juif, le circoncis et l'incirconcis, il n'y a plus le barbare ou le primitif, l'esclave et l'homme libre ; mais il y a le Christ : il est tout, et en tous. Puisque vous avez été choisis par Dieu, que vous êtes sanctifiés, aimés par lui, revêtez-vous de tendresse et de compassion, de bonté, d'humilité, de douceur et de patience. Supportez-vous les uns les autres, et pardonnez-vous mutuellement si vous avez des reproches à vous faire. Le Seigneur vous a pardonné : faites de même. Par-dessus tout cela, ayez l'amour, qui est le lien le plus parfait.* »<sup>8</sup>. C'est par leurs agissements en frères les uns pour les autres que les chrétiens rendent témoignage. Les exhortations qui leur sont faites par les apôtres visent avant toute chose à leur apprendre à vivre unis, au respect et à l'amour les uns pour les autres. Cet appel nous apprend quelque chose de l'idéal de fraternité qui unit les toutes jeunes communautés chrétiennes : ce n'est pas une fraternité théorique mais bien une réalité concrète qui se vit tous les jours. Être le frère de quelqu'un, c'est d'abord agir avec lui sans colère, en se parlant et en s'écoutant. Mais ce passage n'est pas idyllique : la fraternité ne va pas sans heurts. À ce moment, la fraternité se vit dans le pardon. Aimer son frère, ce n'est pas seulement le servir, le respecter et faire preuve de douceur envers lui ; la fraternité, c'est aussi accepter les turbulences, et tout faire pour continuer à avancer ensemble.

---

7 Ac 5, 1-10

8 Col 3, 9-14

## La correction fraternelle

La véritable fraternité ne peut pas supporter de laisser un frère s'égarer. C'est pourquoi saint Paul exhorte les fidèles des Églises à la correction fraternelle : il s'agit d'aller trouver son frère en secret pour lui montrer son erreur et le conseiller pour revenir à la vérité. Car il existe dès les premiers siècles la certitude de la dimension collective du salut. Si on est un frère pour un autre, on ne peut le laisser se perdre, ou l'on se perd soi-même. Dès le IV<sup>ème</sup> siècle, les pères de l'Église s'attachent à rappeler la dimension essentielle de la correction fraternelle dans la vie d'une communauté chrétienne : ainsi saint Ambroise écrit que la correction est meilleure qu'une amitié qui se tait devant les péchés de l'autre, même si celui qui est corrigé – même avec la plus grande douceur – nourrit de l'amertume suite à cette injonction<sup>9</sup>. La fraternité chrétienne ne se contente pas d'accepter les autres comme ils sont, mais aussi de s'amener les uns et les autres à progresser dans l'amour de Dieu et la fidélité à des préceptes. Se dire frères ne suffit pas pour faire émerger la fraternité : l'un des modes concrets par lesquels s'exerce la fraternité, dès les premiers siècles, est donc la correction fraternelle.

## Des frères ou un seul corps ?

La comparaison la plus connue que fait saint Paul de l'Église, c'est celle d'un corps<sup>10</sup>, donc d'une entité unique d'où les individualités semblent disparaître. Pourtant, ce serait mal comprendre cette comparaison que de l'analyser ainsi : le corps forme un tout, dont tous les membres sont différents, dont tous ont leur utilité et dont aucun ne peut vivre seul. On peut ainsi y lire une invitation pour les premiers chrétiens à accepter et à respecter la diversité de leurs frères comme une richesse. Il ne s'agit pas de hiérarchiser la communauté, mais bien de montrer l'utilité et la valeur de chacun. Peut-être serait-il aller trop loin que d'analyser ce passage comme un éloge de la différence, mais du moins est-ce une reconnaissance des différences nécessaires entre les membres d'une fraternité, et de la complémentarité qui en découle.

Voilà donc une autre dimension de la vie fraternelle des premières communautés chrétiennes : les membres ne sont pas tous appelés à la même chose, aux mêmes charismes ni aux mêmes services, pourtant ils sont frères. C'est la complémentarité plus qu'une similitude qui fonde la fraternité aux origines du christianisme. La fraternité se fonde sur la différence, d'où la nécessité de ne pas rejeter les nouveaux convertis, ceux dont la proximité semble plus difficilement acquise parce qu'ils semblent avoir moins de choses en commun que les premiers

<sup>9</sup> Saint Ambroise, *De officiis ministrorum* III, 125-135

<sup>10</sup> 1 Co 12, 12-27

disciples : ceux qui ne sont pas juifs. Il est nécessaire de rappeler que les premières communautés chrétiennes se déploient dans le monde gréco-romain, et que se pose dès les premiers temps la question d'une fraternité à nouer avec des étrangers.

### **La question des rites hérités du judaïsme**

À l'origine, les premiers disciples sont des juifs, donc leur qualité de filles et fils de Dieu – au fondement de la fraternité chrétienne – ne pose pas de problème puisqu'ils sont du peuple élu de Dieu. Est-il alors possible pour les non-juifs d'être des frères ? Et leur faut-il observer les rites de juifs pour être membres de la Fraternité ? Alors que saint Jacques prône la circoncision pour que les païens deviennent des frères, saint Paul considère que le salut ne procède pas de l'observation de la loi : *« C'est pour que nous soyons libres que le Christ nous a libérés. Alors tenez bon, ne vous mettez pas de nouveau sous le joug de l'esclavage. Moi, Paul, je vous le déclare : si vous vous faites circoncire, le Christ ne vous sera plus d'aucun secours. Je l'atteste encore une fois : tout homme qui se fait circoncire est dans l'obligation de pratiquer la loi de Moïse tout entière. Vous qui cherchez la justification par la Loi, vous vous êtes séparés du Christ, vous êtes déçus de la grâce. Nous, c'est par l'Esprit, en effet, que de la foi nous attendons la justice espérée. Car, dans le Christ Jésus, ce qui a de la valeur, ce n'est pas que l'on soit circoncis ou non, mais c'est la foi, qui agit par la charité. »*<sup>11</sup>

La fraternité ne procède donc pas d'une loi commune mais d'une foi commune. Ce n'est pas dans l'imposition de règles que se noue la fraternité. Dès lors, les Grecs ne doivent pas adopter les rites juifs pour devenir chrétiens. À ce moment, la fraternité chrétienne se détache du peuple élu. En effet, la grande invention du christianisme, c'est une fraternité au-delà des frontières. Il ne s'agit pas de reconnaître un frère dans une quelconque ethnicité commune, au contraire des pharisiens - dénoncés par les apôtres et le Christ lui-même - qui rejetaient même les plus proches, et n'ont pas vu en les samaritains leurs frères.

### **Une fraternité au-delà des limites de la communauté**

Jusqu'ici, il est vrai que nous nous sommes attachés à la communauté chrétienne présente dans une ville comme base de la définition de la fraternité dans l'Église des premiers siècles. Cependant, les Églises locales ne vivent pas coupées les unes des autres et elles entretiennent des relations entre elles. Les apôtres, par leur ministère missionnaire, ne demeurent pas dans une communauté, mais passent de ville en ville pour unifier les chrétiens. Il n'y a qu'à considérer le nombre d'épîtres écrites par saint Paul à diverses Églises : Romains, Corinthiens,

---

11 Ga 5, 1-5

Galates, Ephésiens, Philippiens, Colossiens, Thessaloniciens... Ils gardent le lien entre elles, et se recommandent mutuellement les uns aux autres : « Saluez-vous les uns les autres par un baiser de paix. Toutes les Églises du Christ vous saluent »<sup>12</sup>. La fraternité chrétienne des premiers siècles n'est pas une fraternité fermée, limitée aux plus proches, mais bien la possibilité de considérer les plus éloignés comme ses frères, sur le seul critère de l'appartenance au Christ : « *En effet, vous tous que le baptême a unis au Christ, vous avez revêtu le Christ ; il n'y a plus ni juif ni grec, il n'y a plus ni esclave ni homme libre, il n'y a plus l'homme et la femme, car tous, vous ne faites plus qu'un dans le Christ Jésus. Et si vous appartenez au Christ, vous êtes de la descendance d'Abraham : vous êtes héritiers selon la promesse.* »<sup>13</sup>

### Frères et sœurs en Christ

Le terme « les frères » désigne les croyants, les baptisés et les membres d'une Église locale. S'il s'agit bien sûr, et nous l'avons montré, d'une relation à construire entre eux. Il convient de se rappeler que le premier Frère des premiers chrétiens, c'est le Christ lui-même, frère de chacun et chacune, et source de la fraternité entre eux. L'origine de la fraternité est donc l'Esprit reçu au baptême qui les fait entrer en communion avec le Christ-Frère<sup>14</sup>. Ainsi, l'exemple de l'ex-esclave Onésime est l'un des marqueurs les plus forts de cette fraternité nouvelle : « *Cet Onésime (dont le nom signifie « avantageux ») a été, pour toi, inutile à un certain moment, mais il est maintenant bien utile pour toi comme pour moi. Je te le renvoie, lui qui est comme mon cœur. [...] S'il a été éloigné de toi pendant quelque temps, c'est peut-être pour que tu le retrouves définitivement, non plus comme un esclave, mais, mieux qu'un esclave, comme un frère bien-aimé : il l'est vraiment pour moi, combien plus le sera-t-il pour toi, aussi bien humainement que dans le Seigneur. Si donc tu estimes que je suis en communion avec toi, accueille-le comme si c'était moi.* »<sup>15</sup>

Ainsi donc, la fraternité nouvelle des premiers chrétiens, par leur appartenance au Christ, transcende toute condition sociale, toute identité culturelle et dépasse toute croyances antérieures des nouveaux Frères. Elle se traduit par une organisation de la vie en communauté, et le comportement des frères les uns pour les autres. Elle se fonde sur la foi seule, ouverte à tous ceux qui écoutent les apôtres et leurs envoyés et les accueillent, qui reçoivent le baptême de conversion pour prendre Dieu pour père et le Christ pour frère.

---

12 Cf. notamment Rm 16

13 Ga 3, 27-29

14 Michel Dujarier, *Église-Fraternité, l'écclésiologie du Christ-Frère aux huit premiers siècles*, T1 *L'Église s'appelle « Fraternité » (I<sup>er</sup>-III<sup>ème</sup> siècle)*, 2013, Paris, Les éditions du Cerf, p. 163

15 Phm 11-12, 15-17

# La fraternité chez saint François

---

Jean Hédin

La différence fondamentale entre la fraternité et l'amitié est que la première suppose l'appartenance à un même père. On choisit ses amis, on reçoit ses frères. La relation amicale ne dépend que de la volonté des amis qui peuvent la rompre s'ils le décident. La fraternité, en ce qu'elle prend sa source dans une filiation qui dépasse la relation purement horizontale, est indestructible. Ce n'est pas un hasard si la fraternité occupe une place aussi importante dans la vie et l'œuvre de saint François. Ce jeune franco-italien naît à la fin du XII<sup>ème</sup> siècle dans un contexte de profondes mutations économiques et sociales, où les relations sont perverties à au moins trois niveaux. Celui des cités tout d'abord, qui s'engagent dans des luttes fratricides, comme celle entre Gènes et Pise, qui aboutit à la fin du XIII<sup>ème</sup> siècle au déclin irrémédiable de cette dernière. François, dans sa jeunesse, participe lui-même à la guerre — plus modeste — entre Assise et Pérouse, qui lui vaudra un an d'emprisonnement après la victoire de la seconde. Le XIII<sup>ème</sup> siècle italien est aussi marqué par des luttes de classe, entre les marchands fortunés issus du petit peuple, les *popolo* (tel que le père de François), et les nobles déshérités ; entre les partisans de l'Empire (les Gibelins), et ceux de la papauté (les Guelfes). Enfin, cette fracture sociale provient elle-même de la recherche du profit qui fausse les relations entre les hommes. C'est fort de ce constat qu'il se résigne à refonder intégralement sa vie dans l'amour du Christ, et c'est dans ce processus de retour à l'Évangile qu'il quitte ses amis pour des frères. La fraternité chez François est nourrie par une volonté d'enracinement en Dieu, ce père qu'il n'a jamais eu (son père biologique a renié son choix de vie). Il ne faut toutefois pas interpréter son refus des richesses comme un rejet de toute forme de hiérarchie, tel un réformateur ivre de rancœur contre une Église corrompue et fanatisée. Cette lecture très moderne de saint François correspond peu à la réalité d'une vie nourrie par l'obéissance à l'Église ; car si la vie fraternelle correspond, au moins en ses débuts, à la spontanéité causée par la joie de vivre ensemble, celle-ci nécessite, comme saint François le comprend, une règle, avec la rédaction de laquelle il ne sera certes jamais à l'aise, mais à laquelle il se résignera ; et surtout, une filiation à l'Église, à Dieu et à la Création toute entière, c'est à dire : un ordre, seule clef de la fraternité authentique.

## 1. De la camaraderie à la fraternité

### *A) Une soif d'absolu qui le détourne progressivement de la vie mondaine*

La jeunesse de François est marquée par un désir d'authenticité dans ses relations, désir qui le conduit, à vingt-trois ans, à réaliser la vacuité de la vie de jeune homme qu'il a menée jusqu'alors. Jusqu'à cet âge en effet, il n'a que des compagnons de débauche. Très jeune, il devient le chef et le « roi » d'une bande de jeunes bourgeois qui circulent toute la nuit dans Assise, crient fort, boivent sec et s'offrent des repas plantureux, à la fin desquels ils chantent des romances, à la manière des troubadours du Languedoc. C'est encore avec ses compagnons qu'il s'engage dans la guerre qui oppose Assise à sa voisine Pérouse. À l'issue d'une bataille qui tourne à l'avantage de celle-ci, on l'enferme avec ses camarades pendant une longue année. Après sa libération par son père, il entreprend de faire route avec des compagnons d'arme, notamment le comte Gauthier qui, avec quelques chevaliers français, mettent leur épée au service du pape et se disposent à chasser d'Italie les Allemands à la solde de l'Empereur germanique. C'est à cette époque qu'il se met en tête de devenir quelqu'un, un chevalier illustre. Il aime s'en vanter auprès de ses amis. Mais cet idéal se révèle stérile : il s'en rend compte à la seconde étape de son parcours, lorsqu'il croit entendre la voix de Dieu qui lui dit : « pourquoi t'occupes du serviteur et non du maître ? » cette phrase, qu'il met longtemps à comprendre et le laisse sur le moment songeur, a le mérite de montrer la vanité de sa quête de gloire. De retour à Assise, il ne souhaite plus retourner à la vie mondaine. Et se regardant, il se méprise et regrette les longues années perdues. On est en 1205. François a vingt-trois ans.

### *B) La naissance des Frères mineurs*

Ce refus de la vie mondaine et des richesses n'est pas un pur caprice de jeune bourgeois, comme le pense au début son entourage. François voit son dénuement comme l'imitation du modèle du Christ. Et, comme le Christ chemine avec des disciples, François s'entoure de frères. Juste après ses premiers prêches, un jeune noble d'Assise, du même âge que François, vient le trouver et lui avoue que, longtemps, il l'avait pris pour un fou : mais que maintenant, éclairé par la grâce de Dieu, il l'admire et veut l'imiter. Ce jeune homme s'appelle Bernard de Quintavalle. Après leur entrée dans l'absolue pauvreté, un deuxième jeune homme riche les rejoint : Pierre de Catane, conseiller juridique des chanoines

d'Assise, puis un troisième, Gilles (ou Egide). Ils sont bientôt douze. Il semble que François n'ait pas immédiatement pris conscience de la nécessité d'écrire une règle pour la vie en communauté, car lui-même et ses compagnons ne se considèrent pas (et ne seront jamais) moines. Ils sont simplement, selon ses propres dires, « les jongleurs du bon Dieu ». Le « deuxième Christ », comme on a souvent surnommé François, n'est pas de ceux qui règlent les rapports communautaires par écrit. La seule loi, celle qui transcende toutes les autres, c'est l'Évangile ; et comme l'Évangile est tout autant parole que texte, il doit être vécu et transmis. François envoie ses frères prêcher deux par deux pour annoncer le Royaume à toute la terre. Il songe même à aller convertir le sultan de Tunis, auprès duquel il se rend, au milieu de sa vie. Pourtant, les frères ne prétendent pas vivre uniquement « d'amour et d'eau fraîche », car leur vie est réglée par le travail. Il ne faut pas non plus penser que François et ses frères ne vivent que de mendicité. Ils mendient quand ils n'ont pas le temps de travailler, à cause de leurs marches et leurs prédications. Mais François veut les voir travailler de leurs mains pour gagner la nourriture de chaque jour, et il donne lui-même l'exemple. Cet homme d'exemple, ce saint, reprend très sévèrement ceux qui se laissent aller à la commode oisiveté : il les appelle « les frères mouches » qui sont toujours là pour manger, dit-il, mais jamais pour travailler. Telle est la condition des frères mineurs.

## 2. La fraternité chez saint François

### A) La fraternité au cœur de la vie franciscaine

À côté de la mobilité apostolique et de la pauvreté pascalienne, ce qui caractérise essentiellement la nouvelle forme de vie évangélique, ce sont les nouveaux rapports humains à l'intérieur du groupe lui-même. Dégagée de tout fief et de toute seigneurie, la communauté franciscaine prône l'égalité entre les frères. Tous les membres sont également frères. La jeune communauté est, au plein sens du mot, une fraternité. Beaucoup d'auteurs ont voulu opposer la *fraternité* franciscaine à l'*ordre* monastique, et ont vu dans la fraternité franciscaine une forme d'anarchisme : « De par l'intention expresse de François d'Assise, ses premiers compagnons constituent non pas un *Ordo*, mais une *Fraternitas*, avec la coloration anarchique du mot »<sup>1</sup>. François répudie le paternalisme abbatial et

---

1 M.D Chenu, « *Fraternitas* Évangile et condition socio-culturelle », in *Revue d'histoire de la spiritualité*, t.49 1973, p.390-396



féodal. Le terme « *fratres* », ressaisi dans sa verdeur évangélique, devient désormais le nom propre des membres de la nouvelle communauté, nom qui les distingue des moines et des chanoines. En vérité, il désigne un style original de rapports humains, au sein d'un groupement religieux. Ce style nouveau apparaît alors à bien des hommes comme une libération. Au fond, ce que les communes à l'origine aspiraient à réaliser, mais en vain à cause du règne de l'argent, François et ses compagnons le vivent, sur le plan religieux, en suivant l'Évangile. Ceci explique le succès rapide et immense de la jeune fraternité franciscaine. En venant à celle-ci, le chrétien a le sentiment d'entrer dans un milieu vital plus épanouissant que les Ordres monastiques anciens, devenus trop souvent, par certains de leurs aspects, « des transpositions monastiques de la féodalité laïque »<sup>2</sup>. Une ou deux fois par an, tous les frères se rassemblent en chapitre. Ces réunions jouent un rôle essentiel dans la vie de la fraternité. Les chapitres sont l'expression de tous à la vie de la fraternité. Dans une grande liberté, les frères rédigent et promulguent leurs lois, qu'ils définissent leur orientation et prennent les grandes décisions qui engagent l'avenir de la communauté. Ainsi le mouvement franciscain se présente à ses débuts comme une prodigieuse prolifération de petites fraternités à travers l'Italie et bientôt toute l'Europe. Leur terrain d'élection est le milieu urbain. La carte des maisons franciscaines coïncide bientôt avec la carte urbaine de la Chrétienté. Vécue en contact avec la jeune société urbaine, cette vie évangélique répond à ses aspirations et ses interrogations.

## B) *Le défi d'une règle pour la fraternité*

Toutefois, ainsi que l'évêque d'Assise le fait remarquer à François, des problèmes d'organisation commencent rapidement à se poser. Il faut instruire les nouveaux arrivants, renvoyer avec tact ceux qui ne semblent pas avoir une vocation solide, soigner les malades... Il faut une règle, et François s'en préoccupe. Une première règle, appelée « *Propositum* », est écrite en 1209 et soumise au pape qui l'accepte. Certes François est méfiant à l'idée d'une règle qui organiserait dans le détail les rapports entre les frères, et qui instituerait une obéissance susceptible de briser la spontanéité de la vie évangélique. Pourtant c'est une règle de la nature que la croissance d'un groupe nécessite un minimum d'encadrement, et François n'est pas homme à ignorer la nature. La question de la règle se pose dans toute son acuité après son retour d'Égypte où il a rencontré, en septembre 1219, le sultan Al-Kamel qu'il a tenté vainement de convertir. François découvre alors une fraternité divisée en deux camps : d'un côté, les fidèles, partisans de la vie évangélique telle que François et ses premiers compagnons l'ont vécue,

---

2 F. Durieux, *François d'Assise, un Évangélisme pour aujourd'hui*, 1976, p.23

dans le dépouillement et la grande liberté des enfants de Dieu ; de l'autre, les novateurs qui veulent organiser et réglementer cet évangélisme sauvage, en le coulant dans des formes de vie plus traditionnelles et plus sûres. Entre ces deux camps, la tension croît. Une rupture menace. Ce qui montre que François n'est pas l'anarchiste avant l'heure que l'époque moderne a souvent voulu voir en lui, c'est l'inévitable décision qu'il prend, à ce moment, de consolider la règle écrite en 1209 et aménagée en 1221. Certes ce n'est pas de gaieté de cœur. Mais François est assez réaliste pour prendre une telle décision. Dès son débarquement en Italie, il obtient du pape un protecteur, le cardinal Hurgolin. Avec tact, le cardinal s'emploie à convaincre François de la nécessité de donner à l'ordre un cadre de vie plus adapté à la multitude des frères. François réussit à obtenir du cardinal qu'« aucun des frères, écrit François dans la règle de 1221, ne puisse avoir de pouvoir de domination, surtout sur ses compagnons »<sup>3</sup>. La bulle « *Cum secundum* » d'Honorius III instaure le noviciat et interdit de quitter l'ordre après la profession de foi. Mais le réalisme de François le pousse également à réaliser qu'il n'est pas fait pour gouverner des frères. C'est à ce moment qu'il décide d'abdiquer et de laisser Elie de Cortone (1180-1253) devenir vicaire général de l'Ordre. À la simplicité de la vie évangélique succède alors l'esprit des communes, chez ce juriste de formation : donner pignon sur rue à l'ordre franciscain, en poussant à fond le développement des études et des missions, faisant entrer la fraternité franciscaine dans une ère de triomphalisme. François ne l'avait pas vu venir.

### 3. Une fraternité indissociable d'un ordre

#### *A) L'amour de l'Église et la soumission au pape*

Ce qui montre que François n'est pas le rêveur doux et mystique que l'on dépeint parfois, c'est sa totale soumission au pape. Faisons un bref retour en arrière. Au cours de l'été 1210, lui et ses frères prennent la route de Rome. Ils y rencontrent par un curieux hasard l'évêque d'Assise, figure édifiante pour François, qui obtient pour eux une audience du pape Innocent III. Il ne fallait pas que ce dernier pût croire que François et ses compagnons étaient des sectaires, comme les hérétiques du temps. L'Église en effet, se soucie de préserver un équilibre entre la spontanéité de la vie évangélique et la nécessité d'un ordre religieux établi. François, avec son choix de vie fraternelle au sein de l'Église, paraît s'inscrire dans cet équilibre. Le pape, après deux audiences, le bénit ainsi que ses frères. François reçoit la permission de prêcher et de désigner ceux de

3 1 R, ch 5, p.12.

ses frères qui en sont également capables. Tous reçoivent la tonsure des mains du cardinal de Saint-Paul, pour bien marquer qu'ils sont hommes d'Église. L'appellation « frères mineurs » qui situe les compagnons de François parmi les petites gens, exprime aussi leur attitude profonde vis-à-vis de l'Église et leur position au sein de l'Institution. Ce n'est pas seulement dans la société civile que les frères veulent être des « mineurs », mais également au cœur de l'Église. C'est dans cet amour pour l'Église institutionnelle que François se distingue infiniment d'un Pierre Valdo (1140-1205), à l'origine de la secte vaudoise ou des autres hérétiques. François ne s'érige pas en censeur ; il est trop modeste pour cela. Face à la corruption des clercs, lui et ses compagnons n'ont pas la prétention de jouer les purs et les authentiques. Les frères accueillent d'ailleurs bien vite un prêtre à leurs côtés, Silvestre. Ils reçoivent également le futur saint Antoine de Padoue (1195-1231). Ils se donnent simplement comme des « pénitents venus d'Assise ». Dans tous les écrits de François, on chercherait en vain la moindre ligne, le moindre mot exprimant une attitude de juge par rapport à l'Église et à sa hiérarchie. On y trouve, par contre, un très grand respect de l'Institution et une volonté clairement exprimée de soumission filiale, qui donne tout sens à l'idée de fraternité. Rien ne saurait mieux traduire leur attitude à l'égard de l'Église que ces lignes du *Testament* de François : « Le Seigneur m'a donné et me donne encore, à cause de leur caractère sacerdotal, une si grande foi aux prêtres qui vivent selon la règle de la sainte Église romaine que, même s'ils me persécutaient, c'est à eux malgré tout que je veux avoir recours. Si j'avais autant de sagesse que Salomon, et s'il m'arrivait de rencontrer de pauvres petits prêtres vivant dans le péché, je ne veux pas prêcher dans leurs paroisses s'ils m'en refusent l'autorisation. Eux et tous les autres, je veux les respecter, les aimer et les honorer comme mes seigneurs. Je ne veux pas considérer en eux le péché ; car c'est le Fils de Dieu que je discerne en eux, et si ils sont réellement mes seigneurs »<sup>4</sup>.

### *B) La dimension cosmologique de la fraternité franciscaine*

La fraternité humaine d'inspiration évangélique se double chez François d'une fraternité proprement cosmique. Sa fraternité avec les hommes, il la vit à l'intérieur d'une fraternité avec la Création. François ne fraternise pas seulement avec ses semblables mais également avec des créatures « inférieures » qu'il considère comme des frères ou des sœurs. Il voue à chacune d'elles, sans exception, une affection et un respect fraternels. Voilà le signe manifeste que le retour à l'Évangile de François n'a rien à avoir avec le mouvement hippie. François, qui ne diffère pas, sur ce point précis, de la plupart des hommes de son temps, à

---

<sup>4</sup> *Testament*, v. 6-9

tout à fait conscience que la nature revêt un ordre, et qu'on ne peut vivre la vie la plus simple, la plus évangélique, sans s'y inscrire. Autrement dit, contrairement à nous modernes, il ne réduit pas la nature à un simple environnement. Les procès d'animaux, contemporains de François d'Assise (bien qu'ils soient pratiqués en France jusqu'au XVII<sup>ème</sup> siècle), révèlent cette même idée que toute la création, et pas seulement l'homme cartésien doué d'une conscience propre, est dotée personnalité juridique. Ainsi, François considère-t-il comme ses frères même ceux qui ne sont pas de la même espèce que lui, en tant qu'ils font partie de l'ordre de la Création. C'est l'universalisme catholique le plus emblématique du Moyen Âge. Nous sommes tous des créatures de Dieu. Certes, parmi les créatures, les hommes ont une destinée supérieure, celle des enfants de Dieu, mais ils n'en sont pas moins liés à l'ensemble de la Création, du cosmos. Cet ordre, c'est aussi celui de la société, car l'ordre social émane de celui de la Création. Or, l'ordre politique du XIII<sup>ème</sup> siècle italien est fragmenté. En apprenant à ses frères qui viennent de milieux divers (bourgeois, clercs, juristes, laboureurs) à vivre en communion avec la nature et eux-mêmes, il restaure une harmonie détruite par le goût de l'argent. C'est dans ce rôle ordonnateur que François va trouver un contrepoids assez solide à ce dernier, et opposer l'imitation amoureuse du Christ à la chrématistique. L'Évangile restaure l'ordre de la Création dans le cœur des hommes blessés, et par là l'ordre social. L'Évangile ne s'oppose pas à l'idéal de liberté affirmé par les communes italiennes dans les chartes de liberté, mais restaure au contraire cet esprit de liberté. Pour que le cœur de l'homme soit en harmonie avec sa cité et la Création toute entière. Certes les Franciscains ne sont pas à proprement parler un ordre religieux cénobitique, comme les Augustins ou les Bénédictins ; mais ils forment un ordre tout de même. En effet, il est impossible de ne pas voir dans leur fraternité un divin principe d'organisation. En dialoguant, en priant en communauté, en allant prêcher deux par deux par toute la terre, ils respectent un ordre politique, indispensable à la vie communautaire ; mais cette vie communautaire ordonnée n'est pas vue comme une vie politique impure et corrompue par rapport à la spontanéité de l'amour fraternel. Les deux communiquent. N'est-ce pas le Christ lui-même qui fonde l'ordre politique des chrétiens, lorsqu'il dit : « Là où deux ou trois seront réunis en mon nom, je serai au milieu d'eux »<sup>5</sup> ?

# Une fraternité pleinement vécue ne serait-elle pas le moteur de l'œcuménisme ?

---

*Alban de la Presse*

## Quelle fraternité ?

La rédaction de cet article m'a conduit, je dois l'avouer, à m'interroger à plusieurs reprises. Finalement, à quoi bon vouloir chercher absolument l'unité des chrétiens ? À quoi bon toute cette énergie consacrée au dialogue œcuménique, qui s'écrase bien souvent sous le poids des schismes et des contradictions ?

Après tout, ce qui nous sépare ne représente sûrement rien au regard de Dieu, car si nous peinons à être frères, nous n'en restons pas moins les mêmes enfants d'un même Père aimant, qui nous a sauvé par son Fils.

Pourquoi ne nous contenterions nous pas de ces divergences ? Comme deux frères et sœurs qui se disputent et qui, comprenant qu'un lien sacré est brisé, cessent de communiquer ou de se voir trop souvent pour se consacrer à leur famille respective, pourquoi ne pas faire de même avec les protestants, les orthodoxes, ou les églises réformées ?

En réalité, le piège tendu par un œcuménisme mal compris serait justement de se contenter d'une telle division. Non pas tant de s'en contenter, sinon de s'y complaire et de ne pas œuvrer à rechercher l'unité. À nos rapports blessés, l'Épître aux Éphésiens répond :

*« Appliquez-vous à garder l'unité de l'Esprit par le lien de la paix. Il y a un seul Corps et un seul Esprit, de même que votre vocation vous a appelés à une seule espérance ; un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême, un seul Dieu et Père de tous, qui règne sur tous, agit par tous et demeure en tous. » (Ep 4.3-6)*

Le message est clair. Une des plus grandes preuves d'amour à offrir à un même Père est sans doute le cheminement individuel et collectif vers plus d'unité.

Ce pèlerinage terrestre côte à côte est essentiel, car la séparation des Églises contredit les projets du Christ, et c'est en ce sens que nous devons travailler pour retrouver l'unité perdue.

Comme l'a rappelé le Pape François<sup>1</sup>, et nous y reviendrons, il convient

---

1 Message du Pape à Tony Palmer, janvier 2014

de garder « la nostalgie des embrassades dont parlent les écritures saintes ». Or qui dit nostalgie dit désir insatisfait et regret mélancolique.

Mais si l'œcuménisme rime aussi peu souvent avec l'unité, c'est parce que la relation entre les Églises chrétienne reste sujette à de nombreuses tensions qu'il conviendra d'évoquer. Bien entendu, et cela est régulièrement rappelé par les grandes figures concernées<sup>2</sup>, l'œcuménisme n'est pas un relativisme irraisonné, ou un irénisme aveugle qui tenterait de nier les différences qui subsistent entre les chrétiens, par la fusion des Églises. Au contraire, l'œcuménisme tente de répondre à la question suivante :

Comment concilier les différences entre les Églises avec la nécessaire marche en avant vers l'unité ? Dès lors, la pratique de la fraternité entre les Églises s'avère être une réponse pertinente. Or jusqu'où parler de fraternité ? Comment pouvons-nous vivre ce rapprochement fraternel ?

Dans une récente interview<sup>3</sup>, Mgr Daucourt, ancien évêque du diocèse de Nanterre, mettait le doigt sur ce qu'il estimait être l'un des nouveaux enjeux de l'œcuménisme : la perte de l'intérêt des chrétiens pour la question de la relation entre les Églises chrétiennes. Cela nous renvoie à l'idée appuyé par le pape François de l'effacement mortifère de la nostalgie propice au maintien d'un état de séparation et de fermeture à l'autre. Soyons curieux, et désireux d'avancer vers une même direction afin de mieux comprendre comment les autres Églises deviennent disciples du Christ à leur manière.

Enfin, de façon plus pragmatique, la fraternité œcuménique aspire également à devenir un atout indéniable pour faire entendre la voix des chrétiens sur des sujets consensuels au sein des Églises, comme par exemple les questions éthiques. La fraternité œcuménique est un moyen de se faire entendre, de peser dans le choix de décisions sociétales si importantes et pourtant si fragiles.

## Une fraternité blessée

L'actualité nous rappelle que la séparation entre les Églises s'est faite dans le sang, et qu'elle continue encore aujourd'hui à diviser concrètement des familles. On célébrera en avril 2018 les vingt ans des accords de paix du Vendredi Saint, qui ont mis fin à plus de trente ans de guerre civile entre les catholiques irlandais et les britanniques protestants. Aujourd'hui, ces accords sont directement sous les feux des projecteurs, car ils sont jugés inapplicables et incompatibles avec le

---

2 Voir notamment les *Unitatis Redintegratio* du concile Vatican II

3 *La Croix*, 27 octobre 2014, «L'œcuménisme est-il encore d'actualité ?»

Brexit par les principaux dirigeants politiques concernés<sup>4</sup>.

Quittons le prisme des relations internationales pour nous concentrer sur la pratique des offices religieux, qui nous rappelle depuis plusieurs siècles la fracture présente entre les Églises. L'hospitalité eucharistique constitue un exemple parlant d'une fraternité blessée. Les Églises catholiques et orthodoxes sont restrictives concernant l'extension de la communion eucharistique aux autres chrétiens. Cette restriction, appliquée par les catholiques, est néanmoins plus relative. Une paroisse catholique peut ouvrir la pratique eucharistique sous certaines conditions, dont l'obtention d'un avis favorable de l'évêque<sup>5</sup>. Difficile de rester indifférent à l'idée de ne pouvoir partager ce sacrement fondamental avec les membres des autres Églises.

D'autres questions dogmatiques et ecclésiologiques entretiennent cette séparation. Le rôle de la papauté, le concept d'immaculée conception, la piété mariale, l'infaillibilité pontificale, la transsubstantiation, le purgatoire, sont autant de sujets qui divisent certaines Églises. De l'iconoclasme au VIII<sup>e</sup> siècle jusqu'au Filioque au XI<sup>e</sup> siècle, de grandes querelles historiques ont opposé les catholiques aux orthodoxes. Ces derniers refusent par ailleurs de reconnaître la *Traduction Œcuménique de la Bible*, et considèrent les conciles survenus à la suite du schisme de 1054 comme nuls et non avenues. Aux différences dogmatiques s'ajoutent les différences culturelles, dont l'ampleur pèse à l'heure où l'on souhaite progresser vers plus d'unité.

Cette blessure souffre en outre de divisions internes au sein des communautés. Il existe par exemple une mosaïque institutionnalisée de mouvements orthodoxes, dont les degrés d'acceptation et d'aspiration à une fraternité retrouvée compliquent elles aussi les avancées vers l'unité. Justin Popovic, grand théologien orthodoxe, canonisé par l'Église serbe en 2010, combat l'idée d'un œcuménisme entre chrétiens, qu'il juge « pan-hérétique ». Il lui préfère l'idée d'un « œcuménisme orthodoxe »<sup>6</sup> plus à même de réunir les communautés orthodoxes, elles même divisées à bien des égards. Aujourd'hui, ce courant est très présent dans les Églises de Bulgarie et de Géorgie.

Cette mosaïque de sensibilité est aussi présente chez les protestants et les catholiques. Même si pour les catholiques, la figure englobante du pape permet de porter plus facilement un même message, quelques clics sur Internet suffisent à réaliser à quel point l'œcuménisme est loin de faire l'unanimité chez tous les pratiquants.

---

4 Voir par exemple les récentes déclarations de la dirigeante Mary Lou McDonald du parti nord-irlandais *Sinn Féin*

5 *Directoire pour l'application des principes et des normes sur l'œcuménisme*, 1993

6 Notes sur l'œcuménisme, 2010, St Justin Popovic

## Rechercher la fraternité

Se pose alors la question : jusqu'où se proclamer Frères ? Et ce faisant, ne sombrerions-nous pas dans un relativisme contre-productif en voulant faire de l'œcuménisme le porte étendard d'une nouvelle religion ? Mgr Lefebvre, grande figure de l'opposition au concile Vatican II, incarne assez bien cette critique partagée par beaucoup sur les relations à entretenir avec les autres courants de l'Église.

Pour lui, l'acceptation aveugle des autres orientations chrétiennes « trahissent le chemin suivi par les apôtres, les papes et les conciles, pendant 20 siècles »<sup>7</sup>. L'œcuménisme est pour Mgr Lefebvre une hérésie, car il négligerait l'idée du *Ego sum ostium* : je suis la porte du ciel. *Personne ne peut entrer au ciel sans passer par moi*. Telle serait la véritable orientation de l'Église, et pour Mgr Lefebvre, le concile Vatican II contribuerait à l'effacement de cette vocation originelle de l'Église catholique, sans qu'il n'est point de salut.

En réalité, le concile Vatican II ouvre plusieurs fenêtres de dialogues. Dans la constitution dogmatique sur l'Église, *Lumen Gentium*, rédigée par le concile et promulguée le 21 novembre 1964, on peut lire sur les chrétiens non catholiques :

*« Ainsi, l'Esprit suscite en tous les disciples du Christ le désir et les initiatives qui tendent à l'union pacifique de tous, suivant la manière que le Christ a voulue, en un troupeau unique sous l'unique Pasteur. À cette fin, l'Église notre Mère ne cesse de prier, d'espérer et d'agir, exhortant ses fils à se purifier et à se renouveler pour que, sur le visage de l'Église, le signe du Christ brille avec plus de clarté. »*

Le concile Vatican II représente un pas en avant vers la recherche de plus de fraternité entre les Églises, en montrant que l'Église n'est pas une réalité figée, mais bien le peuple de Dieu en pèlerinage vers Dieu le Père.

Avant le concile Vatican II, le ton était à la condamnation. Le Pape Léon XII a par exemple déclaré « nulle et sans valeur » le rite d'ordination anglican<sup>8</sup>. L'église anglicane, née d'un schisme datant de 1534, regroupe aujourd'hui environ 85 millions de fidèles. Cette déclaration du Pape Léon XIII était lourde de conséquences, puisqu'un évêque invalablement ordonné ne peut à son tour ordonner valablement un prêtre ou un fidèle.

Mais le concile impulse une nouvelle dynamique. L'ensemble des travaux fournis par Vatican II ont revêtu une finalité œcuménique, et depuis, les contacts entre les dirigeants des Églises se sont multipliés, s'appuyant sur des textes dont

---

7 Conférence du 8 mars 1983 sur l'œcuménisme, par Mgr Lefebvre

8 Bulle apostolique *Apostolicae Curae*, 1896



la portée est aujourd'hui affirmée, comme le texte de Lima, ou encore la chartre œcuménique européenne. Depuis le concile Vatican II, par exemple, les chrétiens prient ensemble le Notre Père.

## Vivre la fraternité

Rencontrer l'autre c'est aussi le connaître. Pour reprendre les mots d'Emmanuel Gougoud, directeur national du service pour l'unité des chrétiens. « L'œcuménisme, c'est aller voir les autres chrétiens. Les rencontrer, les connaître, et voir comment eux aussi sont disciples du Christ pour soi-même se renouveler dans sa vie de disciple. »<sup>9</sup>

Les dialogues intercommunautaires permettent d'éclairer les différences existantes et d'en démocratiser le savoir. Tel est par exemple l'ambition du Conseil œcuménique des Églises, sûrement la plus importante organisation œcuménique aujourd'hui. Cette institution, qui réunit plus de 300 églises, repose sur une constitution où l'on peut lire dès le premier article que l'organisation se veut être une « *communauté fraternelle d'Églises qui confessent le Seigneur Jésus-Christ comme Dieu et Sauveur selon les Écritures et s'efforcent de répondre ensemble à leur commune vocation pour la gloire du seul Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit* ».

Même si quasiment toutes les traditions chrétiennes y sont représentées, protestants, anglicans, orthodoxes et évangéliques, l'Église catholique, bien que collaborant sur certains sujets, n'a choisi d'avoir qu'un statut d'observatrice.

L'Église catholique fait en revanche parti d'une des commissions du COE, la commission *Foi et Convention* qui demeure aujourd'hui un carrefour dans le dialogue inter-ecclésial pour l'unité des chrétiens.

Des instances bilatérales de dialogues<sup>10</sup> et des déclarations régulières et soutenues depuis le concile Vatican II permettent de faire dialoguer des Églises, entretenant ainsi la volonté de vivre une fraternité œcuménique en mouvement vers plus d'unité.

L'espace et le temps se mettent également au service de l'œcuménisme dans l'optique de vivre concrètement la fraternité.

Pour ce qui est du temps, depuis janvier 1968, une semaine de prière pour l'unité des chrétiens est conjointement préparée par le Conseil œcuménique des Églises et le Conseil pontifical pour l'unité des chrétiens, au cours de la deuxième quinzaine de Janvier. Cette semaine est souvent l'occasion pour les différentes

---

<sup>9</sup> *Edito : l'œcuménisme, est-ce vraiment catholique ?*, 19 janvier 2017

<sup>10</sup> Exemple de la commission mixte pour le dialogue théologique officiel entre l'Église catholique et les églises orthodoxes

Églises d'entamer des dialogues et des réflexions poussées sur l'œcuménisme.

Concernant l'espace, plusieurs lieux font preuve d'originalité dans cette recherche de fraternité. La Lettonie, située entre la Lituanie catholique et l'Estonie protestante, est un véritable modèle d'œcuménisme. Sur les deux millions d'habitants, on compte environ un quart de catholiques, un quart de protestants et un quart d'orthodoxes. En décembre 2016, un rendez-vous de 15000 jeunes à Riga pour la rencontre européenne de Taizé a réuni des chrétiens de plusieurs confessions. Cette coexistence est concrétisée par la présence dans le pays d'une radio œcuménique *Latvia christian radio*, dont les animateurs, de plusieurs confessions chrétiennes, animent des débats de société, des psaumes, des prières, et ce via également des émissions en image par internet. Cela permet de véhiculer physiquement d'une seule voix les messages portés par les communautés chrétiennes, sur les questions éthiques par exemple.

La fraternité œcuménique doit se nourrir de symboles forts. S'il est vrai que les différences séparent, les points d'accord et les mains tendues doivent plus que jamais nourrir l'espoir de l'unité et du rapprochement des communautés. D'autant plus qu'une seule voix est gage de plus d'efficacité pour faire passer des messages forts à la société.

Ce fut le cas lors de la rencontre entre Jean Paul II et le patriarche Bartholomé I<sup>er</sup> de Constantinople en 2002 où des objectifs éthiques furent fixés conjointement. Le Pape François a depuis renouvelé cet appel commun au patriarche lors de la journée de la création, directement issue d'une initiative œcuménique<sup>11</sup>.

## **Penser la fraternité**

Inspirons-nous des réflexions du groupe des Dombes qui travaille depuis cinquante ans dans l'abbaye Notre Dame des Dombes. Ce groupe qui compte en son sein 40 membres, dont une moitié de protestants et une moitié de catholiques, a pour volonté de conjoindre la réflexion et la prière, et d'imaginer des pistes qui puissent permettre aux chrétiens de vivre une fraternité œcuménique. Ils distinguent plusieurs manières d'envisager l'unité :

L'unité comme mystère tout d'abord. Si nous ne croyons pas aujourd'hui que l'Église visible est possible, nous renonçons à la prière de Jésus. Jésus est mort pour l'unité visible du corps du Christ. Renoncer à la fraternité, c'est déjà renoncer à une forme d'unité, et c'est donc renoncer au projet du Christ : « Père,

---

11 À l'initiative d'une demande formulée par le patriarcat œcuménique de Constantinople, cette journée est fixée au premier septembre, depuis 2015

qu'ils soient un afin que le monde croie ».

L'unité par la conversion des Églises également : s'inspirant notamment des pensées de Teilhard de Chardin<sup>12</sup> le groupe des Dombes propose un cheminement vers l'unité par une plus grande conversion. L'image du crucifix placé au milieu d'une place publique est assez parlante. Plus on se rapproche du crucifix, plus on se rapprochera les uns des autres. Mais pour se rapprocher du crucifix, il faut consentir à bien vouloir se rapprocher les uns des autres. En d'autres termes, plus on est fidèle à l'Évangile, plus on aura de chances de se retrouver en fraternité avec les autres chrétiens. La solution vient donc de la conversion. Si l'on se rapproche du Christ en vérité, alors inéluctablement, l'unité se fera. La conversion individuelle va de pair avec une conversion ecclésiale.

Le groupe de Dombes souhaite aussi impulser des réflexions théologiques. Il ne faut pas hésiter à repenser nos traditions à la lumière des écritures, et tirer des bilans empiriques.

Une fois de plus, il n'est pas question de faire une uniformisation, ni une fusion des Églises, mais simplement d'être conscient de nos traditions, affirmer que nous formons une Église une, et poser les problèmes qui encore aujourd'hui nous empêchent d'être pleinement réunis.

Dans une vidéo envoyée en 2014 au pasteur évangélique Tony Palmer, pour une conférence sur l'œcuménisme, le Pape François nous invite à reconsidérer les relations que nous entretenons avec nos frères chrétiens. Il faut tout d'abord envisager le salut comme étant à la fois joyeux et nostalgique. Joyeux parce que le Seigneur travaille dans le monde entier, mais aussi nostalgique, car nous sommes, dans ce monde, séparés par les péchés, et nous en sommes tous fautifs. Le Pape François revient sur les écritures bibliques. Après avoir abandonné Joseph, et après l'avoir laissé pour mort, ses frères grâce au pardon, se sont réconciliés avec le benjamin de la famille, et se sont tous retrouvés en Égypte. À nous aussi de nous retrouver en frères.

Comment faire ? Faisons croître en nous la nostalgie, car elle nous pousse à vouloir nous retrouver comme frère, et à louer Jésus Christ comme unique Seigneur. Pour le pape, le miracle de l'unité a déjà commencé.

Enfin, le Pape conclue sa vidéo en citant *Les fiancés, histoire milanaise du XVII<sup>ème</sup> siècle* de Manzoni : « Je n'ai jamais vu le seigneur commencer un miracle qu'il n'ait pas bien achevé », avant d'ajouter à son tour : « Lui achèvera bien ce miracle de l'unité. »

---

12 *Le phénomène humain*, 1956

Avant de finir sur la prière pour l'unité du père Couturier, créateur du groupe des Dombes, cet extrait du chapitre premier du décret sur l'œcuménisme *Unitatis Redintegratio* résume bien la dimension fraternelle et le comportement à adopter en tant que fidèle catholique face à la question œcuménique :

« Dans l'action œcuménique, les fidèles de l'Église catholique, sans hésitation, se montreront pleins de sollicitude envers leurs frères séparés ; ils prieront pour eux, parleront avec eux des choses de l'Église, feront vers eux les premiers pas. Ils considéreront surtout avec loyauté et attention tout ce qui, dans la famille catholique elle-même, a besoin d'être rénové et d'être réalisé, de telle manière que sa vie rende un témoignage plus fidèle et plus clair de la doctrine et des institutions que le Christ a transmises par ses Apôtres.

En effet, bien que l'Église catholique ait été dotée de la vérité révélée par Dieu ainsi que de tous les moyens de grâce, néanmoins ses membres n'en vivent pas avec toute la ferveur qui conviendrait. Il en résulte que le visage de l'Église respandit moins aux yeux de nos frères séparés ainsi que du monde entier, et la croissance du Royaume de Dieu en est entravée. C'est pourquoi tous les catholiques doivent tendre à la perfection chrétienne ; ils doivent, chacun dans sa sphère, s'efforcer de faire en sorte que l'Église, portant dans son corps l'humilité et la mortification de Jésus, soit purifiée et renouvelée de jour en jour, jusqu'à ce que le Christ se la présente à lui-même, glorieuse, sans tache ni ride. »

## **Prière pour l'unité : 1937, père Couturier**

*Seigneur, sous l'intolérable poids de cette détresse des chrétiens séparés, mon cœur défaille.*

*J'ai confiance en Toi qui as vaincu le monde.*

*Ma prière de pécheur, c'est ta prière à Toi, et ta prière est mon unique apaisement.*

*Quand ? Comment se fera l'unité ? Quels sont les obstacles à vaincre ?*

*C'est ton affaire !*

*Ma foi ne peut rien me commander de plus que prier avec Toi, en Toi,*

*pour qu'arrive Ton Unité, celle que Tu n'as cessé de vouloir,*

*celle que Tu aurais réalisée depuis longtemps déjà si tous, et moi, avaient été de cristal*

*entre ce qui de la création par le chrétien veut monter vers Toi,*

*et ce qui de Toi, par lui encore, veut descendre au monde.*

# Frère Loup

---

Grégoire Lunven

*« Frère loup, tu fais ici beaucoup de dommages, et tu as commis de très grands méfaits, blessant et tuant sans permission les créatures de Dieu... Mais je veux frère loup, faire la paix entre toi et ceux-ci, de telle sorte que tu ne les offenses plus, et qu'ils te pardonnent toutes les offenses passées, et que ni les hommes ni les chiens ne te poursuivent plus »<sup>1</sup>.*

Le Loup de Gubbio, peint par l'artiste siennois du XV<sup>ème</sup> siècle Stefano di Giovanni, dit Sasseta, représente cette scène issue d'un passé où hagiographies et contes légendaires s'entre-mêlent. Nous sommes à Gubbio, prospère ville d'Ombrie, aux environs de l'an 1220. saint François y séjourne, faisant étape quelques jours avant de reprendre le cours d'une vie d'itinérance. Les habitants lui apprennent l'existence d'un loup qui les terrorise : errant dans la campagne environnante, la bête dévore non seulement les animaux mais aussi les hommes. On observe sur l'œuvre de Sasseta, à droite, quelques restes sanglants des agapes anthropophages du canidé. Retranchés derrière leurs remparts, les Eugubins n'osent plus s'aventurer hors de la ville autrement que lourdement armés. En dépit de ces précautions, le loup parvient toujours à faire festin d'un malheureux. François porte alors ses pas vers l'animal, sans arme. À son approche, le loup s'apprête à bondir, gueule béante. saint François fait un signe de croix et, dialoguant avec l'animal, il lui demande la paix, comprenant que le loup est dépourvu de méchanceté et de cruauté gratuite : il ne dévore que par faim. Le Saint propose un accord simple : que les villageois le nourrissent, et il ne se nourrira plus d'eux. Prêchant la cause de l'animal devant les Eugubins rassemblés - que l'on voit sur l'œuvre de Sasseta, à la fois massés devant les portes et observant depuis les remparts, François demande au loup un signe pour sceller la promesse. Au vu de tous, le loup pose sa patte dans la main de François.

Le lecteur d'une telle histoire pourra la considérer, au gré de sa sensibilité spirituelle ou culturelle, selon plusieurs perspectives : celle d'un miracle - témoignage de l'extraordinaire personnalité de saint François - , celle d'un mythe ou d'un conte issu d'une époque fertile en merveilleux, ou encore selon l'angle d'un récit à fondement historique : après tout, les ossements d'un canidé identifiés

---

1 *Les Fioretti de saint François*, Paris, Seuil, 1960, cité par Baptiste Morizot, *Les diplomates : cohabiter avec les loups sur une autre carte du vivant*, éditions Wildproject, 2016

comme appartenant probablement à un loup ont bien été exhumés en 1871 sous l'autel de l'église San Francesco della Pace à Gubbio, traditionnellement considéré comme l'emplacement où le loup de saint François aurait vécu<sup>2</sup>.

Nous choisissons pour notre part de tenter d'y reconnaître un exemple appliqué de cette fraternité cosmique dont traite Jean Hédin dans la dernière partie de son article sur la fraternité franciscaine. Cette fraternité cosmique, ou fraternité écologique, est aussi celle qui guide l'encyclique *Laudato Si* du Pape François. Dans ce texte si généreux de sagesse pour notre temps, nous sommes invités, à l'image de saint François dans son cantique des créatures, à nommer pour frères et sœurs le soleil, la lune, les oiseaux... Mais qu'en est-il du loup ? Cet animal terrifiant, effectivement l'auteur de plus de milliers d'attaques mortelles pour l'homme en France du XV<sup>ème</sup> au XX<sup>ème</sup> siècle<sup>3</sup>, peut-il vraiment être considéré de manière fraternelle ? En début d'année, un éditorialiste d'un magazine hebdomadaire citait le rapport - daté du 3 février 1693 - d'un curé du sud de l'Île-de-France : « aujourd'hui, on a inhumé une partie de la tête de Marie Mignet, qui a été trouvée dans bois de Marcoussis où elle a été dévorée par les loups en gardant les vaches le premier jour dudit mois, âgée de 11 ans environ »<sup>4</sup>.

Lorsque le Pape François écrit : « créés par le même Père, nous et tous les êtres de l'univers, sommes unis par des liens invisibles, et formons une sorte de famille universelle, une communion sublime qui nous pousse à un respect sacré, tendre et humble »<sup>5</sup>, ne donne-t-il pas dans un angélisme qui eût fait tousser le curé du sud de l'Île-de-France susmentionné ? Que signifie « fraternité écologique » lorsqu'elle est appliquée aux relations entre l'homme et une créature chargée d'un imaginaire tout sauf fraternel<sup>6</sup> ?

À l'aide du livre de Baptiste Morizot<sup>7</sup> intitulé *Les diplomates* et portant sur les relations qu'entretiennent hommes et loups, nous verrons que la fraternité écologique appliquée au loup peut résulter d'exercices spirituels d'attention (I). Ces exercices ouvrent la porte à la découverte d'une relation fraternelle d'écologie

---

2 Cavallaro Régine, *Dans l'ancre du loup de Gubbio*, Le Monde, 1<sup>er</sup> mars 2007

3 Moriceau Jean-Marc, *Histoire du méchant loup : 3000 attaques sur l'homme en France (15e-20e siècle)*, Paris, Fayard, 2007

4 Delhommiais Pierre-Antoine, *Faut-il hurler avec les loups ?*, Le Point, 16 janvier 2018

5 *Laudato Si'*, p. 30

6 Que le lecteur pense aux contes de son enfance, tels le Petit Chaperon rouge ou Pierre et le loup !

7 Baptiste Morizot, maître de conférences à l'université d'Aix-Marseille, est un agrégé de philosophie qui se passionne depuis de plusieurs années pour les relations entre les hommes et les loups

intégrale (II).

## I. Des exercices spirituels d'attention pour percevoir une relation fraternelle

Dans les premières pages de son livre, Baptiste Morizot raconte l'histoire de saint François et le loup de Gubbio. Il consacre saint François comme le premier de ces diplomates homme-loup, c'est à dire de ces hommes qui firent l'effort de comprendre le loup. D'après Morizot, dans ce fioretti, « le commun entre l'humain et le loup, la langue véhiculaire, est le Verbe divin »<sup>8</sup>. Saint François aurait reçu de l'Esprit Saint le don de « la diversité des langues » (Epître aux Corinthiens 12.8-13) étendu jusqu'aux langages des animaux. Saint François peut appeler le loup son frère grâce à ce don.

À défaut de recevoir immédiatement ce don de l'Esprit Saint, une démarche d'attention qui rejoint la manière dont saint François, dans sa prière, se laissait simplement à être, semble un bon préalable. Eloi Leclerc, dans *Sagesse d'un pauvre*, raconte à propos de François :

*« Sa prière n'avait point de formules. Il écoutait surtout. Il se contentait d'être là et de prêter attention. On eût dit qu'il faisait le guet, comme un chasseur. Il vivait ainsi de longues heures d'attente, attentif au moindre mouvement des êtres et des choses qui l'entouraient, prêt à découvrir le signe d'une présence. Le chant d'un oiseau, le bruissement des feuilles, les acrobaties d'un écureuil et jusqu'à la lente et silencieuse poussée de la vie, tout cela ne parlait-il pas un langage mystérieux et divin ? Il fallait savoir écouter et comprendre, sans rien rejeter, sans rien troubler, humblement et dans le plus grand respect, en faisant silence en soi-même. »<sup>9</sup>*

Rapporté au Loup, Bastien Morizot propose une « ascèse du silence » qui s'exprime en des termes proches, ceux de la contemplation : « c'est un exercice spirituel exigeant et libérateur que de scruter, un carnet imperméable sous les doigts, couché dans les buissons de sauge, une meute de la Lemar Valley, plusieurs heures durant, jusqu'à ce que le froid vous chasse, en notant scrupuleusement ce que l'on voit, et pas ce que l'on comprend »<sup>10</sup>. Cet exercice spirituel engage d'abord ceux qui participent à des recherches scientifiques sur le loup, nous rappelant par là que « l'investigation scientifique n'est qu'une forme de la contemplation religieuse »<sup>11</sup>. Mais cet exercice s'ouvre aussi à tous. Il n'est heureusement pas nécessaire d'être garde forestier à Yellowstone suivre

8 Morizot Baptiste, *Les diplomates : cobabiter avec les loups sur une autre carte du vivant*, Wildproject 2016. p 44

9 Leclerc Eloi, *Sagesse d'un pauvre*, 1959, éditions Desclée de Brouwer, 2011, p. 94

10 Morizot, Baptiste, *Les diplomates : cobabiter avec les loups sur une autre carte du vivant*, Wildproject 2016. p. 165

11 Weil, Simone, *L'enracinement*, Gallimard, 1949, p. 329

les pistes proposées par Bastien Morizot : « on peut évoquer, à titre d'exemples, l'ascèse d'une description éthologique sans interprétation (verbes et tirets), l'analyse extensive de documentaires animaliers sans le son<sup>12</sup> ; [...], pister ; exercer l'attention ontologique aux relations et le soin éthique des relations [...] ; explorer les savoirs vivaces sur évolutions et coévolutions, en écologie des relations et des communautés, en psychologie évolutionniste, puis exercer une sensibilité à la poésie des manières d'être vivant. »<sup>13</sup>

Par ailleurs, Baptiste Morizot propose deux autres types d'exercices spirituels passablement étranges, qui nécessitent qu'on rappelle d'abord les paroles du Pape François : « Si nous prenons en compte la complexité de la crise écologique et ses multiples causes, nous devons reconnaître que les solutions ne peuvent pas venir d'une manière unique d'interpréter et de transformer la réalité. *Il est nécessaire d'avoir aussi recours aux diverses richesses culturelles des peuples [nous soulignons]*, à l'art et à la poésie, à la vie intérieure et à la spiritualité. Si nous cherchons vraiment à construire une écologie qui nous permette de restaurer tout ce que nous avons détruit, alors aucune branche des sciences et *aucune forme de sagesse ne peut être laissée de côté*, la sagesse religieuse non plus, *avec son langage propre* »<sup>14</sup>. Dans le cadre du pistage du loup et afin de comprendre au mieux son comportement, Baptiste Morizot propose en effet de s'inspirer de la « délocation chamanique », c'est à dire de cet exercice spirituel qui consiste à « déplacer son esprit dans le corps d'un animal – souvent un félin un loup ou un rapace »<sup>15</sup>. Cette délocation est tout simplement un moyen « d'élaborer des hypothèses proactives pour [...] comprendre comment [le loup] organise son territoire dans son rapport aux activités humaines »<sup>16</sup>. Il s'agit donc d'une expérience de pensée qui permet de retrouver les intentions du loup, afin d'échapper à l'erreur qui consiste à considérer les êtres vivants comme des machines dénuées d'intériorité. Enfin, *last but not least* Morizot suggère d'emprunter aux Indiens Kwakwaka'wakw du littoral nord-ouest américain l'usage de leurs « masques à transformation ». Ces masques « recèlent un mécanisme actionnable, qui permet d'ouvrir une première face animale, sur une face intérieure humaine (avec parfois plusieurs niveaux)<sup>17</sup>. « Se bricoler un masque à transformation [dans ce cas précis, naturellement à motif lupin], actionnable à l'envi, [permet] d'accéder, par cette *métamorphose*, aux

12 Pour ne pas recevoir de discours interprétatifs tout fait.

13 Morizot, Baptiste, *Les diplomates : cohabiter avec les loups sur une autre carte du vivant*, Wildproject 2016. p. 202

14 *Laudato Si'*, p. 40

15 Morizot, Baptiste, *Les diplomates : cohabiter avec les loups sur une autre carte du vivant*, Wildproject 2016, p. 187

16 *Ibid.*

17 *Ibid.*



exo-rationalités des autres vivants »<sup>18</sup>. La métamorphose est entendue ici « comme l'un des moyens que l'ontologie animiste a inventés pour que des subjectivités analogues mais engoncés dans des habits corporels incommensurables, puissent néanmoins communiquer sans trop d'entraves »<sup>19</sup>. Dit autrement, le fait de s'essayer à la métamorphose lupine contribue, selon Morizot, à accéder à la perspective du loup.

L'ensemble de ces efforts spirituels d'attention – si déroutants soient-ils – mène à découvrir la relation fraternelle d'écologie intégrale qui nous unit au loup.

## II. La découverte d'une relation fraternelle d'écologie intégrale

Le livre de Baptiste Morizot est riche d'un savoir qui vient illustrer le propos de l'encyclique *Laudato Si'* selon lequel nous sommes tous partie « d'une famille universelle », « unie par des liens invisibles ».

Grâce à une largesse de vues qui englobe l'ensemble des populations lupines de la Création, Baptiste Morizot met le doigt sur une énigme : on remarque que les comptes-rendus d'attaques sur les hommes par des loups sont très significativement plus nombreux en Europe qu'en Amérique. Les loups ne sont anthropophages que d'un seul côté de l'Atlantique quand bien même il s'agit de la même espèce, *Canis Lupus*. Le loup est précisément reçu comme un frère dans l'imaginaire de certaines populations outre-Atlantique : « En Alaska, les Indiens Tanaina formulent que les loups ont été, à une époque, des hommes et qu'ils sont donc frères »<sup>20</sup>, « un conte [amérindien] conseille au marcheur perdu dans la forêt d'appeler le loup à l'aide pour retrouver son chemin »<sup>21</sup>, et enfin, pour certains Amérindiens des Plaines, le loup est un « maître des chasses », c'est à dire que « le loup leur a enseigné, dans un passé hors du temps, leurs techniques de chasse les plus fondamentales »<sup>22</sup>. La théorie de l'auteur *des diplomates* consiste à soutenir que le comportement anthropophage du loup provient des relations différentes que les hommes ont eu avec lui de part et d'autre de l'Atlantique. Entre autres hypothèses, le fait que de nombreux morts aient été laissés sur les champs de batailles européens au cours de l'histoire, à la merci du loup, tandis

---

18 *Ibid.*

19 Descola Philippe, *L'écologie des autres. L'anthropologie et la question de la nature*, Paris, Editions Quae, 2011, cité par Morizot Baptiste, *Les diplomates : cohabiter avec les loups sur une autre carte du vivant*, Wildproject 2016, p. 187

20 Morizot, Baptiste, *Les diplomates : cohabiter avec les loups sur une autre carte du vivant*, Wildproject 2016, p. 239

21 *Ibid.*

22 *Ibid.* p.65

que les Amérindiens avaient pour coutume répandue de brûler les corps de leurs défunts a pu conduire le loup européen à s'habituer à la chair humaine. Autrement dit, la relation que nous avons eu au cours des siècles avec le loup a contribué à définir ce qu'il est devenu.

Autre découverte mise en évidence par Baptiste Morizot, il existe bien, comme l'histoire de saint François et le loup de Gubbio le laissait présager, un véritable langage qu'il est possible d'utiliser pour communiquer avec le loup. Les odeurs, en particulier, sont d'un précieux ressort : « Dans l'Etat du Montana, le biologiste américain Dave Ausband s'est inspiré des codes olfactifs utilisés par les meutes pour délimiter leurs territoires : il a synthétisé des odeurs mimant une meute puissante, les a déposées sur 50 kilomètres de long et a ainsi dissuadé la plupart des loups, au moment des alpages, de s'approcher des troupeaux »<sup>23</sup>. Cette communication n'a rien de purement mécanique : « les éthologues ont découvert à Yellowstone, au prix de très longues et patientes observations, [...] que les meutes de loups sont des dynasties historiques, dans lesquelles les individualités jouent un rôle majeur »<sup>24</sup>.

Enfin, à l'image de saint François demandant « qu'au couvent on laisse toujours une partie du jardin sans la cultiver, pour qu'y croissent les herbes sauvages, de sorte que ceux qui les admirent puissent élever leur pensée vers Dieu, auteur de tant de beauté »<sup>25</sup>, c'est parce que nos campagnes françaises sont de plus en plus sauvages que le loup peut y revenir. La raison structurelle du retour du loup est la diminution de « l'appropriation humaine de la production primaire nette, c'est-à-dire de la production de biomasse par la photosynthèse terrestre »<sup>26</sup>. C'est bien de cette part d'herbes folles, d'immaîtrisé, de non-domestique, qui permet d'accomplir l'écologie intégrale à laquelle nous appelle *Laudato Si'* : « loin d'être maître et dominateur, l'homme se voit désormais confier le rôle de médiateur : en nommant les autres êtres vivants et en s'émerveillant de la familiarité des liens par lesquels il leur est relié (*Laudato Si'*, § 92), il se fait partenaire de leur déploiement et participe ainsi de l'achèvement de la Création »<sup>27</sup>.

23 Entretien avec Baptiste Morizot, *Le loup remet en question notre modèle de souveraineté humaine*, Le Monde, 23 juin 2016.

[http://www.lemonde.fr/idees/article/2016/06/23/le-loup-remet-en-question-notre-modele-de-souverainete-humaine\\_4956357\\_3232.html](http://www.lemonde.fr/idees/article/2016/06/23/le-loup-remet-en-question-notre-modele-de-souverainete-humaine_4956357_3232.html)

24 *Ibid.*

25 Thomas de Celano, *Vita Secunda de saint François*, CXXIV, 165 : FF 750. cité par le Pape François dans son encyclique *Laudato Si'*, p. 5

26 Morizot Baptiste, *Les diplomates : cohabiter avec les loups sur une autre carte du vivant*, Wildproject 2016, p. 298

27 Pierre Louis Choquet, Jean-Victor Elie, Anne Guillard, *Plaidoyer pour un nouvel engagement chrétien*, Les éditions de l'atelier, 2017 p 102



