

La fraternité religieuse ou la version chrétienne du sacré

Bernard Bourdin (Université de Metz)

Traiter de la fraternité religieuse dans la tradition chrétienne déborde la question du sacré. Pourtant, le christianisme ne postule pas que la fraternité et le sacré seraient complètement étrangers, l'une par rapport à l'autre. Il est plus juste d'affirmer que la première « corrige » ou infléchit le deuxième. En d'autres termes, le christianisme a tout au long de son histoire, entretenu un rapport ambivalent avec le sacré. Cette ambivalence s'explique fondamentalement par le statut théologique de la fraternité, sa visée est celle de la sainteté et non du sacré. À cette ambivalence, il faut en ajouter une autre, celle du style d'inscription du christianisme dans l'histoire. Celle-ci est autant valorisée qu'elle ne peut être absolutisée. L'accomplissement de l'homme se déroule dans le temps historique, mais il s'achève...ailleurs. En ce sens l'histoire n'est donc pas sacrée. Un bon indicateur de cette double ambivalence est celui des potentialités politiques de la fraternité chrétienne, et de ces conflits tout aussi potentiels et quelques fois réels avec la fraternité civique. C'est sur ces trois questions que je souhaite attirer l'attention. Mais avant d'en venir à la fraternité « religieuse » au sens strict du terme, celle qu'adoptent par vocation des hommes et des femmes, c'est la corrélation entre la fraternité et l'« Église » qu'il convient d'interroger, et ce qu'elle suggère comme rapport au sacré et à l'histoire.

L'Église: une institution subversive de la fraternité

Il convient tout d'abord de faire observer que le mot de fraternité n'existe pas dans le Nouveau Testament. On y trouve en revanche le mot *philadelphia* (amitié ou amour fraternel), transposé de la famille à une relation élective, différent de la charité. Il dérive du mot *adelphos*, frère, présent dans le Nouveau Testament. Il convient aussi de préciser que ce terme ne se confond pas avec celui de « communauté », qui est l'*ekklesia* (Église) ou encore *koinonia* (communion, c'est-à-dire communion fraternelle). L'*ekklesia* est liée pour le christianisme, à une relation fondée dans la foi au Christ, grâce à laquelle se développe un « accord », une « amitié » ou encore le souci de l'autre (par exemple, le partage des biens). De plus, l'*ekklesia*, qui n'est pas dans son origine spécifiquement chrétienne, vient de la *polis* (proche du latin *civitas*) pour désigner le lien entre les hommes appartenant à une unique famille humaine. Il n'en demeure pas moins que dès le commencement du christianisme, la « fraternité » et l'*ekklesia* s'avèrent être deux termes inséparables. La fraternité ne peut exister sans son cadre institutionnel qu'est l'*ekklesia*, cette institution étant elle-même incompréhensible indépendamment de la Révélation du Christ, et de sa destination eschatologique : l'espérance du royaume de Dieu prêché par le Christ déborde la condition terrestre et irrigue un autre rapport aux hommes, au sacré et à l'histoire. Il passe par la fraternité fondée en une Personne, Dieu et homme. Par ce fondement théologique, « humanité » « sacré » et « histoire », sont autant valorisées que non absolutisées. C'est ce que je voudrais démontrer par deux autres paradoxes théologiques. Le premier est celui de « peuple de Dieu » dont l'unité est en fait plurielle, en vertu de son caractère universel. Par son universalité, le peuple de Dieu dépasse la notion ethnique et politique de frontière, tout en instituant une autre de nature théologique, puisque ce peuple pluriel est l'« élu » de Dieu par la médiation de la personne humano-divine du Christ. Autrement dit l'Incarnation du Christ au sein du peuple juif est un opérateur d'universel ou plutôt d'un autre universel. C'est dès lors un autre statut de la frontière que propose le christianisme. « Tout le monde » ne fait pas partie de ce peuple, il procède d'une élection, en d'autres termes d'un autre critère d'appartenance particulière. Ce qui accrédite en ce sens, selon la logique chrétienne, la distinction effectuée par Régis Debray, entre la frontière et le mur. Si les murs interdisent toute possibilité de l'accès à l'universel, la frontière, en l'occurrence celle de l'élection divine, en permet la condition. Ce qu'en terme théologique, la tradition chrétienne désigne par « catholicité »¹. Un autre paradoxe doit être mis en évidence: par la Révélation du Christ, l'institution de la fraternité procède du don de Dieu et non d'un contrat. Il en résulte que la fraternité est certes horizontale, mais une horizontalité fondée dans une verticalité (transcendance). Pour nous résumer: la Révélation du Christ, la destination eschatologique du

royaume de Dieu, l'*ekklesia* et le peuple de Dieu sont autant de critères théologiques qui déterminent la fraternité chrétienne comme idéal-type d'un être commun, à la fois particulier et ouvert à l'universel. Elle appelle à ce titre un « travail » de correction des infidélités concrètes² par la foi, l'espérance du royaume et la pratique de la charité (l'*agapè*) en vue de la sanctification. Et c'est ici une différence capitale avec le « sacré ». S'il y a une réception chrétienne du sacré, celle-ci passe par la sanctification des fidèles au sein de l'ordre créé, donc au sein de la condition historique. La distinction sacré/profane n'a donc pas de sens en rigueur de terme, dans la tradition chrétienne³. A l'aune du schéma ternaire Création, Révélation, Rédemption, la fraternité chrétienne implique indubitablement un rapport à « l'autre que moi », déterminé par la transcendance de Dieu, incarnée dans l'histoire. Par l'événement de l'Incarnation est engagée une conception sotériologique de la temporalité historique, qui ne peut dès lors se satisfaire de la sacralisation du temps et des institutions⁴. Aucun ordre et aucune figure de l'histoire n'est définitif et surtout « sacré ». La fraternité chrétienne est cette visée qui ouvre la boîte de pandore des ambiguïtés du sacré et de l'absolutisation de l'histoire. Elle est subversive des ordres du monde⁵. Cette subversion n'est pas sans conséquences sur le plan politique ou civique, si l'on en juge à l'institution du peuple de Dieu par l'*ekklesia*. Elle induit des potentialités politiques ou civiques, sans qu'il y ait confusion entre « royaume de Dieu » et « royaume terrestre ». La distinction entre le peuple de Dieu et le peuple politique n'en appelle pas moins à un « nous » civique. Puisque le « nous » vient de « plus haut », liberté et égalité ne se réduisent pas à la conjonction d'individus, même « solidaires ». Le caractère subversif de la fraternité évangélique a dès lors des effets politiques, non pas au sens des révolutions modernes, mais par ce qu'elle indique une fois encore, comme idéal-type d'un être-ensemble collectif, fraternel, et toujours à construire, mais jamais achevé et stabilisé.

A rebours d'un contrat horizontal ou hiérarchique, l'institution de la fraternité par le Dieu transcendant et incarné « lie » autrement ce qui fait « tenir » le peuple... de Dieu⁶. Il n'est sans doute pas anodin que la relégation du référent chrétien par le fondement contractualiste des sociétés modernes, ait pu susciter « par effet compensatoire », le recours au « sacré », ou à un dieu non révélé, pour instituer l'unité du lien civique. La religion civile de Rousseau en constitue à cet égard le paradigme fondateur. Il fallait inventer une verticalité plus satisfaisante, civile (et civique), contre laquelle le christianisme jugé trop universel, ou trop enclin à la domination politique faisait obstacle. Toutefois, de la sanctification évangélique à la sainteté du contrat social et des lois⁷ de Rousseau, de l'universel chrétien à l'universel humaniste, subsiste le critère commun de la fraternité qui ignore, et même conteste la fraternité nationaliste⁸, tout en prenant corps dans une appartenance particulière. L'universel n'est pas l'universalisme, la particularité n'est pas le particularisme, la frontière n'est pas un mur. Il faut tenir les deux bouts de la chaîne. C'est tout le sens de la vie religieuse comme état librement choisi par des hommes et des femmes.

La vie religieuse: une modalité radicale de la fraternité évangélique

La vie religieuse vient « consacrer », (« sacré » évangélique), la spécificité de l'institution de l'*ekklesia*. Les vœux organisent la fraternité sur un mode qui n'est précisément pas celui d'un contrat. Les vœux lient des personnes au nom de la fidélité (foi) au Christ par trois vœux (obéissance, chasteté, pauvreté), qui se formulent différemment selon les traditions religieuses. Pour qu'il y ait fraternité, est confirmée la nécessité d'un lien à la fois vertical et horizontal. Mais ces deux liens qui instituent le « nous » de la fraternité font à nouveau apparaître l'institution comme médiation humaine et divine : la médiation institutionnelle renvoyant toujours au Christ-Médiateur. Mais le Christ-Médiateur n'est pas un « chef » comme les autres, il est le premier serviteur dont « les frères et les sœurs » sont les disciples. Mieux encore, ils sont ses amis au sens où l'évangéliste Jean évoque cette relation d'amitié. La subversion évangélique traverse donc l'institution *Église*. La verticalité institutionnelle est toujours coordonnée à l'horizontalité de la fraternité. Ce qui signifie que l'on ne saurait confondre, vie religieuse, vie fraternelle et vie monastique ou conventuelle : elles s'emboîtent l'une dans l'autre, mais une vie « religieuse » (les observances verticales des offices: sacré religieux !) peut très bien ne pas être « fraternelle » (horizontalité du lien) et « communautaire » (dimension collective). L'inverse étant aussi vrai : la vie fraternelle peut faire l'économie de ses dimensions religieuses et communautaires (l'inter-personnel prime sur le « nous » communautaire). L'autonomie de ces trois pôles est toujours possible. A l'égard de ces écueils, la vie religieuse est un bon reflet des dangers du renoncement à l'être-ensemble collectif des sociétés civiles. L'autonomie est bonne, n'en demeure pas moins de ne pas la confondre avec la seule logique des dynamiques personnelles ! Ces trois pôles qui organisent les vœux doivent donc normalement s'articuler aux fins de la sanctification ou de

... « la sainteté du contrat social... » si chère à Rousseau, pour la fraternité civique.

Toutefois, l'articulation entre ces trois pôles passe par des modalités institutionnelles propres à chaque ordre religieux. Très différents sont les ordres monastiques des ordres religieux actifs. Ce n'est donc pas le même style d'autorité et de fraternité. Par ailleurs, l'histoire de la vie religieuse permet de vérifier qu'elle n'est pas séparable de l'histoire des sociétés⁹. Si je m'en tiens à l'ordre des dominicains, la démocratie de source médiévale détermine autorité et fraternité. Là encore, ce style d'autorité et de fraternité n'est pas sans de potentiels impacts politiques. Cet ordre n'a pas été sans inspirer la Constitution des Etats-Unis¹⁰, ce qui accrédite l'impossible dissociation entre le droit et l'institution spirituelle de l'*ekklesia* et de la vie religieuse. Mais il n'y a pas que des correspondances avec l'évolution des sociétés, des conflits peuvent surgir entre les pôles religieux et politiques. Ainsi, au début de la Révolution française, les ordres religieux « inutiles » ont été abolis. De plus, les vœux, celui d'obéissance en particulier, étaient considérés comme incompatibles avec les droits de l'homme. Ce qui peut se comprendre, à la lumière des fondements individualistes des droits. Il n'y a pas meilleure preuve que vœux et contrat moderne n'engagent pas de la même manière le « nous » de la fraternité¹¹.

Enfin, à la racine du conflit toujours possible entre le « nous » chrétien de la fraternité et le « nous » politique, se trouvent deux types de rapport à la décision. Ce concept me semble capital car il n'y a pas de fraternité sans une « volonté » d'être frère. Et la volonté appelle une décision libre. La décision, souvent à refaire, de vivre la fraternité jusqu'à la mort peut, là encore, se heurter à la fraternité collective du peuple politique¹². Cette dernière relève d'une autre décision exclusivement temporelle. On voit ici tout le conflit qu'il peut y avoir entre la fraternité irriguée par un mobile spirituel eschatologique et celle fondée sur la sacralisation politique de la fraternité. Je voudrais ici conclure pour illustrer mon propos, par le témoignage (martyr) des moines de Thibirine. Ce qui m'a frappé dans le film qui leur a été consacré, est l'importance centrale de la décision évangélique « de tenir », en dépit de l'hostilité grandissante. C'était au nom de la fraternité chrétienne, qui était aussi politiquement dérangeante, même si l'on ne connaîtra peut-être jamais les auteurs de leur assassinat. Un assassinat vécu, et compris comme un témoignage radical du règne de Dieu à venir, donc un martyr. On sait que pour beaucoup d'entre eux, cette décision a été le fruit d'une maturation de leur engagement fondateur pour la fraternité. C'était pour eux ce qu'il y avait de plus sacré !

De la fraternité instituée par l'*Ekklesia* à sa modalité radicale de mise en œuvre qu'est la vie religieuse, le statut du sacré subit une inflexion considérable. Cette inflexion se vérifie par une valorisation paradoxale de l'histoire. Elle est le lieu de l'incarnation chrétienne du temps, mais un temps historique conçu et vécu comme « fin des temps ». Dès lors, les figures institutionnelles du monde sont toutes provisoires, qu'elles soient politiques ou religieuses. Ce que j'ai décrit est bien sur la visée de l'idéal-type de la fraternité chrétienne. La réalité historique s'est révélée souvent en deçà. L'histoire du christianisme s'est réalisée par d'inévitable compromis, et ce qui plus regrettable par des compromissions. Ce sont ces compromis ou compromissions qui ont permis le « retour » du sacré en régime de fraternité chrétienne. La tentative de régulation des pouvoirs séculiers par le *spirituel* en constitue une manifestation indéniable. Mais la subversion fondatrice de la prédication chrétienne est passée par là. En témoigne la tâche des philosophes et des acteurs politiques de s'en affranchir pour lui substituer une fraternité civique. La fraternité ne serait-elle pas une aspiration incompressible par rapport à laquelle le besoin de sacré fait figure de succédané quand les hommes s'éloignent d'eux-mêmes? Faute de réaliser l'utopie fraternelle, le sacré demeure nécessaire pour délimiter les lieux et les territoires dont les hommes ont besoin pour se distinguer les uns des autres. Au « nous » horizontal se substitue alors le « nous » vertical. Pas de fraternité universelle sans appartenance particulière... dans l'attente du Grand soir ! Telle est l'ambivalence de notre humaine condition.

Bernard Bourdin, professeur à l'Université de Metz (Société et religion)

Notes

Catholicité qui n'est pas à confondre avec « catholicisme ». Il existe indéniablement des modalités ecclésiales divergentes de la mise en œuvre de la catholicité.

Dans le Nouveau Testament, le refus du partage des biens en constitue un exemple topique: voir Actes des Apôtres, 2, 42-47 et 5, 1-11.

Ce qui vaut pour la tradition juive.

Le sacré me paraît être en réalité beaucoup plus du côté de l'immanence et de la hiérarchie. Ce qui ne signifie pas que le christianisme n'en a pas ressaisi certains traits. Mais fondamentalement, il a déstabilisé hiérarchie et rapport immanent à soi. C'est notamment vrai du côté de la théologie de la Toute-puissance de Dieu dans le protestantisme calviniste. On ne peut que souligner le rapport ambivalent du christianisme avec le sacré. Un simple exemple, et non des moindre, est celui du sacre des rois: celui-ci n'a pourtant plus aucune correspondance avec la divinisation ou la sacralisation païenne du pouvoir des empereurs romains.

Evangile de Jean, 18, 36.

Les théories vétéro-testamentaires de l'Alliance des calvinistes français au XVI^e siècle, en apportent un témoignage pour une autre approche de la sujétion au roi.

Rousseau, *Ecrits politiques*, Edition, Introduction, commentaires, notes, chronologie et bibliographie par Gérard Mairet, Paris, Librairie générale française, Le livre de poche Classiques de la philosophie, 1992, Livre IV, , chap. VIII, De la religion civile, p. 339.

Le théologien Erik Peterson en apportant un vibrant témoignage lorsqu'il s'élève dès 1933, contre le ralliement de l'Église luthérienne allemande au national-socialisme. Un des arguments fondamentaux qu'il avance est la substitution du mot « frère » à celui de « camarades de la foi ».

Très différents sont les styles de vie monastique et rurale en Occident au 1^{er} millénaire médiéval, des styles de vie conventuelle avec l'essor des villes et des Universités au II^e millénaire médiéval, ou encore l'invention d'une vie religieuse du XVI^e siècle, au contact de la modernité naissante, des Réformes et l'essor missionnaire lié à la découverte des nouveaux mondes.

Inspiration vérifiable par le mode d'élections des Provinciaux et des prieurs de l'ordre des dominicains. S'agissant des dominicains et des franciscains, toute une étude mériterait d'être faite sur leur rapport avec le mouvement des Communes des XIII^e-XIV^e siècles.

Devise républicaine qui n'apparaît en fait qu'en 1848.

Mourir pour la patrie n'est pas mourir martyr pour la foi. Encore que l'on puisse penser que le premier soit une sécularisation du second.

Référence du document

« La fraternité religieuse ou la version chrétienne du sacré », *IESR - Institut européen en sciences des religions*, mis à jour le : 30/11/2016, URL : <http://www.iesr.ephe.sorbonne.fr/index6762.html>