

Fraternité

L'amitié fraternelle est un point central de la philosophie morale ancienne. Selon l'adage attribué à Plutarque, « un frère est un ami qui nous a été donné par la nature ». Si la nature nous a fait des doubles naturels (pieds, mains, yeux), de même elle nous a donné des frères comme amis naturels. Pour les anthropologues de la parenté comme Laurent Barry, nommer une personne parent, c'est surtout la distinguer d'une autre qu'on appellera non-parent, et comme les distinctions varient selon les sociétés, les notions de parenté et de pseudo-parenté sont relatives. Au sein de l'Église, la fraternité peut désigner, selon un système d'enchâssement multiple, l'appartenance universelle à une germanité chrétienne (tous frères dans le Christ), l'appartenance particulière à l'Église chrétienne puis à l'une de ses confessions, ou l'appartenance à une communauté spécifique (monastère ou confrérie). Dans le cas des communautés, la différence tient au fait que dans un monastère, les liens sont supposés rompus ou minimisés avec la parenté charnelle, tandis qu'au sein d'une confrérie, dont le succès croît à partir des XII-XIII^e siècles, la fraternité est additive (puisqu'on y entre souvent avec les parents charnels, époux ou germains) et se renforce par les liens préexistants, comme l'a montré Catherine Vincent. Dans tous les cas, la fraternité implique une dénomination spécifique (frère ou sœur) et l'idée d'une solidarité de principe entre membres. L'Église s'appuie sur un concept (la parenté spirituelle) qui prend son modèle et sa terminologie dans ce qu'elle veut affaiblir (la parenté charnelle). La parenté spirituelle est une forme de parenté à la fois spécifique et commune. Cette nécessité de substitution d'une parenté à l'autre est particulièrement sensible dans la radicalité de plusieurs passages évangéliques : « si quelqu'un vient à moi et ne hait pas son père, sa mère, sa femme et ses enfants, ses frères et ses sœurs, et même aussi sa propre vie, il ne peut être mon disciple » (Lc 14,26) ; « ne pensez pas que je sois venu apporter la paix sur la terre ; je ne suis pas venu apporter la paix mais l'épée. Car je suis venu séparer l'homme d'avec son père, la fille d'avec sa mère, et la belle-fille d'avec sa belle-mère. Et l'homme aura pour ennemis ceux de sa propre maison » (Mt 10,34-36). Comme remède à ce refus apparaît la fraternité chrétienne : « sa mère et ses frères vinrent alors le trouver, mais ils ne pouvaient l'aborder à cause de la foule. On l'en informa : ta mère et tes frères se tiennent dehors et veulent te voir. Mais il leur répondit : ma mère et mes frères, ce sont ceux qui écoutent la parole de Dieu et la mettent en pratique » (Lc 8,21). D'où découle un paradoxe apparent : est dénigré ce qui sert de modèle à la terminologie de la fraternité chrétienne. L'articulation du conflit entre fraternité charnelle et spirituelle varie au fil de l'histoire de l'Église. Le refus de la parenté charnelle est plus fort aux périodes d'éloignement entre Église et société laïque (début du monachisme, réforme grégorienne), moins aux moments pastoraux permettant une plus grande proximité avec les laïcs (épiscopats du haut Moyen Âge, réforme catholique, XIX^e siècle). Analyser la fraternité demande de la confronter aux autres liens de parenté. En anthropologie, la germanité, produit de l'alliance et dérivé d'une double filiation, est définie comme secondaire. Au sein de l'Église, en revanche, la fraternité-germanité devient le premier lien, défini par une filiation généralisée avec la divinité. De plus, la germanité est présentée comme le lien le plus éloigné du rapprochement sexuel, créant une hiérarchie inversée dans laquelle la germanité précède filiation et alliance. Ainsi, l'idée de fraternité dans l'Église est fondée sur un triple renversement : faire de la fraternité spirituelle le modèle de la charnelle, faire de la germanité le lien premier, et faire de celui-ci le lien le moins conflictuel, alors qu'il est un lien subi et non choisi comme l'alliance ou l'adoption, et que cela entre en contradiction, y compris avec les exemples bibliques.

[C.M.]

L'universalité au péril de l'institution

Il y a ainsi bel et bien une *révolution chrétienne de la fraternité*, vigoureusement soulignée pour le premier millénaire par l'exhaustive enquête de Michel Dujarier. Sous la Loi, ne sont frères que ceux qui appartiennent à la communauté des *beni Israel*, c'est-à-dire à la descendance d'Abraham par le sang. Le modèle alors en vigueur est une fraternité restreinte de type ethnique. Les Évangiles balayaient cet héritage en mettant fortement en avant une double dynamique de décarnalisation et d'universalisation, qui s'appuie probablement sur les pratiques associatives très répandues au I^{er} siècle, mais avec une portée systématique absolument inédite. Le renversement est si radical que certains textes du canon néotestamentaire butent de toute évidence sur ses exigences ; c'est très net dans les épîtres johanniques, où les « frères » s'opposent à « ceux du dehors ». La vision cosmique paulinienne de l'héritage en Christ (Rm 8) apparaît comme une façon de dépasser par le haut les apories de la fraternité vécue.

L'adoption du vocabulaire fraternel est en tout cas précoce dans les communautés chrétiennes. Dès les années 90, les fidèles du Christ désignent leur groupe comme *adelphotes*, un mot spécifiquement chrétien, nettement différencié par sa dimension expérientielle du *sentiment* fraternel qu'est la *philadelphia*. Le milieu romain semble bien être le laboratoire de cette auto-désignation (1 P, Clément). Mais elle se répand rapidement à l'ensemble du monde chrétien, jusqu'à l'Afrique de Cyprien et jusqu'à l'Arabie de Titus de Bosra, qui déclare au IV^e siècle : « là où est l'Église de Dieu, là est la Fraternité du Christ ». Une telle représentation structure l'Église par les devoirs réciproques qu'elle instaure entre membres ; il est significatif qu'Augustin parle de *fraterna officia*, faisant glisser vers l'égalité des frères le vocabulaire cicéronien de l'*officium* traditionnellement ancré dans la hiérarchie patriarcale. La communauté des biens est vue, dans les premiers siècles, comme la manifestation privilégiée du *vivere fratres in unum*. Commentant le passage célèbre des Actes, Maxime de Turin affirme que « c'est par droit de fraternité que toutes choses étaient communes ». C'est encore « fraternelles » que sont dites les procédures de correction communautaire. La conscience du lien adelphique est entretenue par des vocatifs récurrents : « ta Fraternité », appellation classique dans les correspondances épiscopales, ou « votre Fraternité », que l'on trouve souvent dans la bouche des prédicateurs interpellant leur auditoire. Pendant tout l'âge patristique est ainsi honoré l'usage paulinien de « saluer la communauté qui est avec vous ».

Ce lexique et les valeurs sociales dont il est porteur ne prennent sens qu'au croisement d'une christologie et d'une anthropologie. Il n'est de fraternité ecclésiale qu'à raison de l'« adoption en frères » (*adelphopoiesis*) opérée par le Christ. L'artificialité de cet acte fondateur, d'apparence juridique mais transcendant les montages du droit, est vue par les Pères comme un tremplin pour « dépasser la communauté de sang » (Basile de Césarée). Dans le Royaume nouveau, dit Chrysostome, il y a des frères *sarkikos* (selon la chair), mais plus importants sont les frères *pneumatikos* (selon l'Esprit). La seule filiation « par nature » est en effet celle du Christ par rapport au Père. Toute filiation d'homme envers son Dieu est selon l'Esprit. Mais l'ecclésiologie patristique n'y voit nulle infériorité, au contraire ; « la fraternité du Christ est supérieure à celle du sang » dit encore, d'une formule tranchante, Maxime de Turin. Notons que ce qui est vrai des personnes l'est tout autant des communautés : les différentes Églises locales sont sœurs, dans un système où l'*Ecclesia* est également mère, « nourrissant tous ses enfants au même sein » (Amphiloque d'Iconium).

L'irénisme de l'idéologie fraternelle n'est toutefois que de façade. Les fraternités chrétiennes tar-do-antiques sont des fraternités assiégées — non tant par des ennemis extérieurs que par ceux qu'Augustin désigne comme « faux-frères », à savoir les hérétiques et les schismatiques. La mal-

croyance est vue comme mettant à mal l'unité domestique des Églises. Le discours d'Optat de Milève affirmant que, quelles que soient leurs erreurs, les Donatistes restent pour lui des frères apparaît pour ainsi dire comme d'arrière-garde, dans une institution qui se défend toujours davantage par l'exclusion des errants. Les conciles des v^e et vi^e siècle inventent une formule de stigmatisation des plus expressives : *fraternitatis reus*, que l'on pourrait traduire par coupable de *lèse-fraternité*. Est ainsi à l'œuvre un évident processus de resserrement. Il ne s'agit plus tant de voir des frères partout et en tous que de saluer ainsi les « bons » — bons par vertu, mais aussi et de plus en plus bons par position. Déjà chez Cyprien, « frères » avait tendance à s'appliquer de façon privilégiée aux membres du clergé. Au siècle suivant, l'appropriation joue en faveur des nouvelles virtuoses des communautés monastiques. Ce n'est toutefois pas le cas en Égypte, où prime le registre de la *koinonia*. Comme l'ont établi les historiens, il faut attribuer aux Cappadociens, et notamment à Basile de Césarée, l'assimilation fondatrice des moines aux sectateurs authentiques de l'idéal évangélique de fraternité. Si le monde latin ne l'a accueillie qu'en partie (le modèle bénédictin mettant plutôt l'accent sur une *congregatio* administrée selon le principe d'obéissance), il n'est que de se reporter à l'autre pilier de la régularité occidentale, la Règle dite de saint Augustin, pour y voir vivre des frères égaux mais soumis à un frère, puisque le supérieur est constamment nommé « frère prieur », alors même qu'il est prescrit de lui obéir comme à un père...[A.R.]

Fraternités recomposées

Afin que la fraternité en tant que germanité spirituelle fonctionne comme lien subsumant, encore fallait-il l'ancrer dans des modèles positifs, qui n'étaient pas à trouver dans les Écritures. Dans l'Ancien Testament, les seuls frères amis sont des personnages secondaires, Nadab et Abihu, les fils d'Aaron, et les deux fils de Naomi, Mâlhon et Kilyôn, enfants en exil qui suivent leurs parents. Les sœurs alliées sont les filles de Lot qui agissent de concert pour enivrer leur père et s'unir à lui, ce qui en fait un modèle discutable pour fonder la fraternité universelle. En revanche les exemples de rivalité fraternelle se multiplient : Caïn et Abel, Esaü et Jacob, et surtout Joseph face à ses frères. Les modèles de germanité positive se sont donc constitués sur d'autres terrains, parmi les Pères de l'Église, par des recompositions entre germanité charnelle et spirituelle. C'est chez Ambroise de Milan que l'on trouve le modèle le plus important de superposition de germanité. Le cas de Marcelline, sa sœur, montre une substitution de la relation fraternelle à la relation paternelle. Sa vie insiste sur le fait que son père n'aurait pas permis qu'elle prît le voile, et c'est bien ce qu'elle fit dès sa mort, ouvrant le chemin de la conversion d'Ambroise. Le traité *De virginibus* est inspiré de ce cas, et permet de faire du choix virginal une résistance à l'autorité paternelle. Le texte consacré à la mort de Satyre, frère d'Ambroise, en est la meilleure application (*PL* 16, 1289-1354). Satyre, comme Marcelline, semblait avoir renoncé au mariage et à la filiation pour se consacrer au lien adelphique. Il meurt entre les bras de son frère. Dans son discours, en tant qu'évêque, ce dernier s'adresse à « ses frères » (spirituels) pour parler de « son frère » (charnel). C'est aussi pour lui l'occasion de décrire avec précision la nature du lien, qui n'était pas marqué par les effusions, courantes dans les démonstrations d'amitié, mais par une union plus profonde. « La sève du sentiment fraternel s'était répandue en chacun de nous avec une telle virilité que nous donnions l'impression de ne pas montrer notre amour par des caresses. [...] Nous donnions en effet l'impression, par je ne sais quelle tournure d'esprit, par je ne sais quelle ressemblance physique, de vivre l'un en l'autre. » Ils se ressemblent par le visage comme par l'esprit. La vie de l'un est dans celle de l'autre. Le lien entre frères est d'autant plus fort qu'il s'appuie sur cette ressemblance réelle ou prétendue, et renvoie à la sainte destinée des fameux couples de jumeaux martyrs (Gervais et Protais, Côme et Damien), qui

se dessinaient à la même période comme modèles hagiographiques de fraternité charnelle-spirituelle. Patrick Boucheron a montré que l'invention des reliques des jumeaux Gervais et Protais avait d'ailleurs été au cœur de la démonstration de puissance d'Ambroise en 387. Dans la deuxième partie du discours, Ambroise tempère sa douleur en passant du singulier au pluriel, « notre » frère plutôt que « mon » frère, opération possible dans la « douce espérance de la résurrection et de la gloire à venir ». Sur le mode humain, fraternité charnelle et douleur ; dans le temps éternel, fraternité spirituelle et joie. L'autre trait caractéristique de cette fraternité est sa capacité à englober les autres liens : « par ton amour, tu étais comme un frère ; par le soin que tu prenais de moi, comme un père ; par ta prévenance, comme un aîné ; par ton respect, comme un cadet. Tu me dispensais si bien les services de plusieurs membres d'une famille en un seul degré de parenté que je regrette en ton absence non pas celle d'une seule personne, mais de plusieurs ».

C'est cette capacité de reconstitution des liens que l'on retrouve chez Bernard de Clairvaux, le plus célèbre moine et abbé cistercien de la première moitié du douzième siècle, canonisé en 1174. Dans le sermon écrit pour la mort de Gérard, son frère qui vivait avec lui de manière comparable à Satyre (bien que ce dernier ne fut pas ordonné), on lit : « mon âme était attachée à la sienne et de deux elles n'en faisaient plus qu'une, non par la consanguinité mais par l'harmonie. Certes, les liens charnels n'étaient pas absents, mais c'était plutôt l'affinité spirituelle, l'accord de nos âmes, la conformité de nos mœurs qui nous unissaient ». Le cas de Bernard est intéressant car il advient au moment où circule dans l'Église l'idée d'une séparation plus radicale entre clercs et laïcs. Bernard y répond en transformant l'ensemble de sa parentèle par l'opération spirituelle : « s'attaquant de proche en proche à tout ce qui l'environne, il finit par consumer même ce qui se trouve au-delà. Ainsi ce feu que le Seigneur avait envoyé dans le cœur de son serviteur pour qu'il y allumât un incendie, s'attaque d'abord à ses frères (n'épargnant que le plus jeune d'entre eux, parce qu'il était dans un âge trop peu avancé encore pour prendre part au changement de vie de ses frères, et le plus âgé qui resta pour être la consolation de leur père), dévore ensuite ses cousins, puis ses compagnons et ses amis, tous ceux qui pouvaient enfin concevoir l'espérance d'une conversion » (*Vita Prima*). Il transforma de la sorte en frères spirituels ses frères de sang Barthélemy puis André, et enfin l'aîné, Guy, qui était marié et se sépara de sa femme. Cette dernière se fit aussi moniale et devint ensuite prieure du monastère de Jully-les-Nonnains. Gérard et Nivard, les deux derniers frères, finirent par se rendre à ses imprécations. Après la mort de leur mère Aleth, le père, Tescelin, rejoignit ses fils qui l'avaient délaissé pour le monastère. Le corps de la mère défunte, d'abord enterré à Saint-Bénigne de Dijon, rejoignit Clairvaux pour compléter l'absorption complète du premier cercle de la parentèle de Bernard. Cette entrée irrésistible dans la fraternité fait dire à Guillaume de Saint-Thierry : « alors qu'il prêche en privé et en public, les mères cachent leurs fils, les femmes retiennent leurs maris, les amis se détournent mutuellement ». Il voit en chacun de ses proches un moine potentiel. Il emmène avec lui de nombreux cousins, dont Geoffroy de la Roche-Vanneau, apparenté à son père et qui deviendra évêque de Langres, Robert de Châtillon, qui trahit un temps son ordre pour Cluny avant de fonder l'abbaye cistercienne de Noirlac, et surtout Gaudry de Touillon, son oncle, qui se sépare de sa femme, entrée au couvent des moniales de Molesme. Bernard refusa ainsi de passer par une étape considérée comme essentielle avant toute entrée dans la vie monastique (quitter sa parenté), mais obéit à l'injonction de conversion fraternelle de manière littérale en faisant frères au sein de l'Église tous ses frères terrestres. La question cruciale de l'héritage et de l'unigéniture qui apparaissait dans les familles aristocratiques du type de celle de Bernard est niée par la « transgermanisation » des liens. Un *exemplum* raconté dans la *Vita prima* le met en relief en faisant intervenir le plus jeune des frères, Nivard, un enfant à qui son frère Guy suggère de se ré-

jouir de recevoir ainsi tout l'héritage de ses parents, et qui répond : « vous prenez le ciel et vous me laissez la terre ! Le partage n'est pas égal ». Ainsi intervient un phénomène de superposition et de pivotement des liens de parenté, par les tensions entre verticalité et horizontalité. Le lien de germanité, pourtant le plus conflictuel dans la société laïque (à cause des héritages) est idéalisé, et tous les autres visent à y ressembler.

Le genre plus discriminant que le lien de parenté

Par la tension horizontale des liens, et leur réversibilité, la fraternité rend presque obsolètes les différences fondamentales entre paternité, fraternité et filiation. Mais le terme de fraternité renvoie systématiquement au masculin latin, contrairement au terme germanité (*germanus, -a*). Selon les hypothèses de l'anthropologue Élisabeth Coupet-Rouger, les relations de parenté spirituelle sont réversibles dans l'Église chrétienne : la mère est aussi la fille, le fils est aussi le père. La germanité subsume toutes celles-ci. Il ne reste de parenté qu'une double monade (père-fils-frères/mère-fille-sœur). Quand on étudie la parenté, la question du genre est centrale, car il détermine les alliances hétérosexuelles possibles : les épousables et les non épousables. Justement, la plasticité des liens de fraternité-germanité carnalo-spirituels bute sur la question de la différence sexuelle, qui limite l'universalité de la fraternité. L'amitié spirituelle, qui s'autorise tous les excès d'affection, se referme sur la question du genre, car la limite même de sa fonction englobante tient à l'absence de désir charnel. Et les femmes en général, dans le système de l'Église, le suscitent et en sont protégées par une série de mesures allant de l'habit à la clôture matérielle et la direction spirituelle masculine. Dans le cas de Bernard, la conversion de sa sœur Hombeline est plus lente et plus suspecte que celle de ses frères, et lorsqu'il parvient à la convaincre de rompre son mariage, il la confie non pas à un monastère lié à Cîteaux mais aux bénédictines de Jully-les-Nonnains. Un autre cistercien, Aelred de Rielvaux, penseur de l'amitié spirituelle qui remit à l'avant de la fraternité la question des affects, étudiée par Damien Boquet, érigea en modèle de vie sa sœur recluse. Amitié affective pour les frères sans frontière entre chair et esprit, mais distance physique imposée pour la sœur — alors qu'au haut Moyen Âge, la chasteté n'étant pas le cœur du discours ecclésial, la relation frère-sœur put devenir le modèle de la relation conjugale, tendre et égalitaire, sur le modèle de l'amour qui liait Benoît et Scolastique. À partir des XI^e-XII^e siècle, le lien fraternel devint clairement distinct selon qu'il était mixte ou unisexe. Un amour entre frère et sœur pouvait alors sembler suspect, comme tout rapprochement entre les sexes. On rencontre une version postérieure de la Vie de Bernard de Clairvaux, au XIV^e siècle, qui fait mention de la tentation d'inceste qui anima le saint, soumis à un bain glacé pour freiner son désir.

Parce que les liens de germanité sont dénués de toute référence à la sexualité, ils sont les plus facilement « spiritualisables », et peuvent se conjuguer à l'amitié et à la *caritas*. La fusion de la germanité avec la paternité et le ré-engendrement spirituel dont Bernard de Clairvaux est le champion « euphémise » systématiquement le caractère charnel. Derrière la construction ecclésiale de la fraternité, plusieurs fondamentaux des liens de parentés ont été renversés, et l'opération fut suffisamment opérante pour que le mot de fraternité ait pu passer dans des domaines très étrangers à ceux du monde monastique et ecclésiastique [C.M.].

Fraternités républicaines

En 1789, l'aura chrétienne du mot « fraternité » suscite des méfiances. On n'en trouve aucune trace dans la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen ni dans la plupart des textes institutionnels de la période ; on la rencontre plutôt dans les serments fédératifs, les envolées de prêtres patriotes

ou les fêtes révolutionnaires. Cette fraternité entretient donc un lien direct avec le religieux, mais par cet aspect lyrique et festif, non par son aspect institutionnel. Il n'y guère alors d'ecclésiologie de la fraternité, ou seulement au sens originare de l'*ecclesia*, de « l'assemblée » ; elle relève de la sociabilité davantage que du modèle de société. Il en va autrement à partir des années 1820 : selon Saint-Simon, tous « les esprits un peu éclairés reconnaissent [...] la nécessité d'une refonte générale du système social » pour réaliser « la partie divine de la religion chrétienne », ce principe selon lequel « les hommes doivent se conduire en frères à l'égard des uns et des autres ». On observe le même élargissement dans l'adaptation du poème de Schiller par Beethoven dans la *Neuvième symphonie*. « *Alle Menschen werden Brüder* », entend-on en 1824 : « tous les humains deviennent frères ». Dans le poème de 1785, il était simplement écrit « *Bettler werden Fürstenbrüder* » (« les mendiants deviennent frères avec les princes »). En quatre décennies, l'horizon de la fraternité s'est ouvert jusqu'à s'illimenter. Le poème a pris la forme d'une symphonie, l'ode est devenue hymne, et la fraternité s'est transformée en emblème humanitaire. C'est partout son aspect prescriptif qui domine, la fraternité apparaissant comme antidote à « l'individualisme » bourgeois de la monarchie de Juillet. Sociabilité idéale à promouvoir, elle devient aussi le fondement d'un système général d'organisation sociale.

La référence au christianisme se systématise ainsi dans les discours fraternitaires de Michelet, Buchez, Cabet, Lamennais, Lacordaire et bien d'autres. Selon Leroux, le matérialisme ambiant a séparé les aspirations religieuses et sociales que la fraternité unit à nouveau, permettant que s'accomplisse enfin « la doctrine de la *communio*, la doctrine de la *fraternité*, la doctrine du Christ en un mot ». Lamartine lui aussi lutte pour que « le principe de charité et de fraternité chrétienne, qui anime et féconde la religion, fût enfin introduit dans la politique et écrit graduellement dans nos lois comme il l'est déjà dans nos cœurs ». Cependant, ces références au christianisme passent par un décalage manifeste : l'Église présente, catholique et romaine, est jugée défailante ; c'est une nouvelle et « vraie Église » qu'on imagine, faisant advenir « l'âge d'or de la fraternité universelle » (Quinet). Ce qui sépare la fraternité humanitaire de celle de 1789, ce n'est pas proprement son aspect religieux, mais cette dimension ecclésiologique. D'où l'importance, dans la jeune II^e République, de l'institutionnalisation de la fraternité. Cependant, l'expérience de 1848 conduit à une déception brutale, et la fraternité se trouve à nouveau réduite à une fraternité-effusion plutôt qu'à une fraternité-Église, comme si elle relevait du vœu pieux davantage que d'un programme social applicable. Les critiques à son égard se font plus rudes, notamment à gauche, de Proudhon à Marx, lequel n'y voit qu'une « abstraction débonnaire ». Les pères fondateurs de la III^e République conservent cette méfiance, renforcée par l'anticléricalisme fin-de-siècle. Au bout du compte, c'est le descriptif qui l'emporte sur le prescriptif, et la science sur le sentiment. La « solidarité » de Fouillée et de Durkheim prend sa place, condition pour parvenir à une construction juridique concrète, non à une chimère sentimentale.

Toutefois, cette catégorisation religieuse, spirituelle ou ecclésiologique de la fraternité n'est pas exclusive. Même dans ses usages métaphoriques, la notion continue d'exhiber le sens littéral à partir duquel elle se forme, comme en témoignent les notices de Larousse ou de Littré, qui partent toutes du sens familial (pourtant moins usité) pour examiner ensuite les différents sens figurés. Lorsque les travailleurs étudiés par Jacques Rancière dans *La Nuit des prolétaires* s'adonnent à leurs menues fêtes fraternelles, ils veillent à ce que leur « religion de la fraternité » ne régresse jamais en « fanatisme de la famille ». Ce souvenir du sens littéral permet une communication souple entre les différentes métaphores familiales appliquées au politique : « famille », « paternité », « maternité ». C'est en particulier la question du régicide-parricide qui structure d'abord les discours et explique

que Bonald oppose à la métaphore fraternelle une métonymie paternelle, fondée sur l'observation concrète de la réalité sociale : « la société est toute *paternité* et *dépendance* bien plus que *fraternité* et *égalité* ». Pour lui, la famille est *déjà* sociale, elle est la cellule de base de la société ; le modèle fraternel, lui, en amoindrissant l'autorité paternelle, méconnaît le fonctionnement de la famille, donc de la société. Sa nature métaphorique l'égare, car « on ne fonde pas une société sur une métaphore ». Michelet, quant à lui, propose une voie moyenne : « fraternité, paternité, ces mots inconciliables dans la famille, ne le sont nullement dans la société civile ». Une dose de paternité est pour lui nécessaire afin de réguler une fraternité trop égalitaire, mais à la différence de Bonald, il use bien, lui, d'une métaphore, qui permet d'appliquer le lexique familial à la société sans que le raisonnement soit également applicable aux familles elles-mêmes. Dans les décennies suivantes, la notion de « race » vient prendre le relais de cette persistance du littéral. Celui qui s'attache à décrire « l'inégalité des races » n'a de frères que ses cousins. Tocqueville décèle ainsi chez Gobineau une théorie « antichrétienne », c'est-à-dire, en matière de fraternité, anti-métaphorique. « Le christianisme a évidemment tendu à faire de tous les hommes des frères et des égaux. Votre doctrine en fait tout au plus des cousins dont le père commun n'est qu'au ciel. »

Ces tensions sémantiques se concentrent dans une ambiguïté qui structurerait déjà la fraternité chrétienne. Même dans le discours humanitaire le plus inclusif subsiste un risque que l'on réduise le cercle fraternel. La fraternité humaine masque des fraternités restreintes, familiales, amicales, territoriales, professionnelles. Elle conduit à « des pratiques “de droite” pour une valeur “de gauche” » (R. Debray). Bienveillante, universelle, la fraternité est aussi schmittienne, elle vise l'« antagonisme concret ». En effet, elle opère entre deux violences : une fraternité-fratricide originaire, qu'elle veut conjurer, mais aussi une limitation externe que toute fraternité pose malgré tout. « La fraternité de ces gens-là est celle de Caïn et d'Abel », fait-on dire à Chamfort pendant la Révolution. Cette dimension sera souvent retenue par les études psychanalytiques portant sur le sujet, ou par Sartre dans *Critique de la raison dialectique*. Mais surtout, c'est la violence externe de la fraternité qui se manifeste alors. Chamfort glose le slogan « La Fraternité ou la mort » en : « Sois mon frère ou je te tue. » La fraternité universelle est à l'horizon des discours, mais elle se traduit au présent par une fraternité réduite, celle des sans-culottes ou des Jacobins, qui, au-delà de sa limite, se renverse en son contraire. Comme le déclare la section des marchés, en 1793 : « chez un peuple libre, il ne doit pas y avoir d'être neutre. Il n'y a que des frères ou des ennemis ».

Ce souvenir-trauma est très présent au XIX^e siècle : la fraternité de 1848 culmine, elle, en *fraternisation*, essentiellement réconciliatrice et intégratrice. D'où sa dénonciation par Marx comme « suppression imaginaire des rapports de classe » : le « frère » de 48 n'est pas le « camarade » marxiste. Toutefois, même la fraternité humanitaire reste réversible. Les associations ouvrières en ont elles-mêmes conscience : dans *L'Écho de la fabrique*, les ouvriers en soie appellent les tailleurs de pierre à dépasser les fraternités de corps au nom d'un plus vaste « esprit de confraternité » unissant tous les prolétaires. La fraternité, de plus, n'inclut guère les femmes. Certes, elle peut indiquer une ouverture relative de la sphère publique, comme le traduit le nom d'un des rares clubs révolutionnaires véritablement mixtes : la Société fraternelle des patriotes de l'un et l'autre sexe. La critique féministe (suivie par Derrida) a maintes fois détourné le concept et sa dénotation viriliste pour mettre en avant la sororité. Plutôt que le terme de « germanité », utilisé en anthropologie, les féministes ont privilégié l'adelphité, destiné à infléchir le masculinisme exclusif du mot chrétien et républicain. En France, le Haut conseil à l'égalité entre les femmes et les hommes a proposé en 2018, sans succès, de remplacer le mot « fraternité » par celui d'« adelphité » dans la Constitution.

On peut repérer les racines de ce phénomène général de réduction dans le monachisme ou les confréries, les fraternités d'armes, de métiers, de villages, dans la notion d'Église ou encore dans la franc-maçonnerie, qui a joué un rôle important dans la promotion de la devise républicaine. Le maçon prône la fraternité universelle, mais dans le même temps, il offre à ses « frères » initiés une plus pure fraternité. Le monde secret des frères peut alors être vu comme le laboratoire d'une vaste démocratie à venir, ainsi que le proclame un orateur de la « Parfaite Union » de Rennes en 1789, voyant dans la France nouvelle « une vaste loge dans laquelle tous les bons Français vont véritablement être frères ». Cependant, on a aussi insisté sur l'exclusivisme de l'ordre, voire sa tendance à la sécession, reproche également adressé aux fraternités monastiques dans le discours anticongrégationniste de 1900. On retrouve bien des exemples du même ordre au XX^e siècle, dans la fraternité des tranchées, des résistants, ou dans les sociabilités littéraires, cercles et cénacles en tous genres, de l'abbaye de Créteil à *Tel Quel*, ces sociabilités réduites rappelant le « droit de choisir ses frères » que réclamait Baudelaire. Chaque fois se dessine un même risque, celui que le repli des frères sur leur seule communauté forme une fin en soi et que l'ouverture future de cette fraternité n'ait qu'une fonction rhétorique, permettant au groupe présent de prendre corps.

Sur ce point, le livre de Josef Ratzinger *Frères dans le Christ* (1960) constitue un symptôme éloquent d'une évolution du rapport de l'Église à la fraternité autour de Vatican II. L'essai évoque l'ambivalence de la notion entre littéral et figuré (entre Israël et Église) tout en posant le problème suivant : la fraternité universelle des chrétiens relevant de l'eschatologie, l'autre, le non-chrétien, n'est *pas encore* un frère. Parmi les occurrences du mot « frère » que Ratzinger examine dans le Nouveau Testament et dans la patristique, l'une fait alors figure d'hapax, ouvrant vers une potentialité différente du lexique fraternel, lorsque le souverain juge mentionne « les plus petits de [s]es frères » (Mt 25, 40), que Ratzinger retraduit en « mes frères, [c'est-à-dire] les plus petits ». Une autre fraternité se dessine ici, « communauté dans la bassesse et le besoin », qui ouvre sur une « universalité jusqu'alors insoupçonnée ». Ce frère n'est plus le chrétien ni le juif, c'est le plus pauvre, quel qu'il soit. Certes, le jeune Ratzinger ne confond pas la fraternité chrétienne avec la « fraternité de l'*Aufklärung* », mais son insistance indique une préoccupation absente de l'ecclésiologie du XIX^e siècle : la volonté de penser un christianisme s'ouvrant au-delà de l'Église, annonçant les considérations de *Lumen Gentium* sur le « peuple de Dieu » et les travaux de théologiens contemporains comme ceux de Christoph Theobald sur « le christianisme comme style », qui envisage une définition « agnostique » de l'Esprit-Saint allant jusqu'à confondre celui-ci avec le « lien social », façon de résoudre l'aporie christologique du « Fils unique et ses frères ». Que Theobald voie dans l'*hospitalité* inconditionnelle la mise en acte ultime du style chrétien rejoint significativement l'enquête de Danièle Hervieu-Léger sur le monachisme contemporain, où la sociologue distingue comme contribution majeure des moines au soin des sociétés d'exclusion la pratique d'une hospitalité systématique presque introuvable ailleurs : cette recharge utopique pourrait indiquer que ceux au profit de qui la fraternité chrétienne s'était fermée il y a plus d'un millénaire s'inscrivent désormais parmi les acteurs discrets d'une réouverture paradoxale.

Aujourd'hui, la fraternité a largement reparu dans toutes sortes de discours, faisant parfois la synthèse entre l'héritage chrétien et l'héritage humanitaire (ce à quoi Ratzinger résistait encore) et conservant ses ambiguïtés sémantiques. C'est toujours pour déjouer le cousinage culturel ou ethnique en pleine reviviscence qu'on prône la fraternité. Dans le français oral du XXI^e siècle, on s'apostrophe volontiers comme « frères » et « cousins » ; contre ces usages, on invoque alors une autre fraternité, ouverte et sans limite, très présente dans le dialogue interreligieux. En témoignent de nombreux titres d'ouvrages sur le sujet et des associations comme la Fraternité d'Abraham, fon-

dée dans le sillage de Vatican II en 1967, ou l'Observatoire de la Fraternité du 93, lancé à la suite des attentats de 2015. Le mot « frère » s'adresse alors précisément à celui qui pratique une autre religion, non au coreligionnaire. Une fraternité chasse l'autre. De plus, en réponse à la mondialisation, certains convoquent la fraternité pour encourager des engagements locaux, des pratiques plus immédiates de solidarité — autre type de resserrement de la perspective. À l'inverse, d'autres réclament un élargissement de l'horizon, invitant à une plus grande solidarité envers les réfugiés, et c'est précisément cette fraternité élargie dont le Conseil constitutionnel a entériné le principe en 2018. Plus largement encore, certains usent de la rhétorique fraternelle pour dépasser la notion d'humanité : la « famille humaine » est appelée à s'élargir à tout le vivant. En témoigne la vogue de la formule de Michelet désignant les animaux comme « frères inférieurs » ou la popularité de la figure de François d'Assise, lequel usait des termes de « frère » et « sœur » pour s'adresser aux bêtes et fut proclamé par Jean-Paul II, en 1979, « patron céleste des écologistes ». Fraterniser, c'est toujours changer d'échelle, dans un sens ou dans l'autre, jouer avec les limites du groupe. La multiplication de ces appels tout azimut indique en creux un sentiment de faillite de l'action sociale et politique dans son périmètre d'application traditionnel, en deçà et au-delà duquel se situe la fraternité. Celle-ci n'est plus guère nationale, échappant à la devise républicaine, ni même européenne ; elle s'épanouit entre quelques-uns ou entre tous, entre les plus proches ou les plus lointains, de moins en moins dans l'entre-deux. En termes ecclésiaux, elle tend soit à se resserrer sur la paroisse, soit à s'ouvrir au premier venu davantage qu'à l'autre membre de l'Église, signe d'un double mouvement inédit de repli et d'ouverture [A.V.].

► BARRY, L., *La parenté*, Paris, 2008 — BOQUET, D., *L'ordre de l'affect au Moyen Âge : autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx*, Caen, 2005 — BOUCHERON, P., *La Trace et l'aura : vies posthumes d'Ambroise de Milan (IV^e – XVI^e s.)*, Paris, 2019 — COPET-ROUGIER, É., « Alliance, filiation, germanité, entre vérités biologiques et métaphoriques », *Sociétés contemporaines*, 38 (2000), p. 21-32 — DUJARIER, M., *Église-Fraternité : l'ecclésiologie du Christ frère aux huit premiers siècles*, Paris, 2013-18 (2 vol. parus) — LETT, D., *Frère et sœur, histoire d'un lien*, Paris, 2009 — MAILLET, C., *La parenté hagiographique d'après Jacques de Voragine et les manuscrits enluminés de la Légende dorée (c. 1260-1490)*, Turnhout, 2014 — RATZINGER, J., *Frères dans le Christ*, trad. fr. Paris, 1962 [1960].

C. MAILLET, Alain RAUWEL et Alexandre de VITRY

→ Communauté/communion ; Paternité ; Universalisme ; Utopie