



HAL
open science

La fraternité au fil des âges, plasticité et constances

Pascal Texier

► **To cite this version:**

Pascal Texier. La fraternité au fil des âges, plasticité et constances. Institut universitaire Varenne. La Fraternité, 54, Lextenso/LGDJ, pp.21-34, 2018, Collection Colloques et Essais, 978-2-37032-154-1. hal-01367290

HAL Id: hal-01367290

<https://hal.science/hal-01367290>

Submitted on 15 Sep 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

La fraternité au fil des âges, plasticité et constances

Pascal TEXIER,
*Université de Limoges
OMIJ (IAJ)*

La fraternité a été introduite dans la devise républicaine française en 1848 et, bien souvent, l'historiographie en fait une fille de la Révolution de 1789. Ce travail s'efforce de franchir cette barrière chronologique, pour restituer toute la profondeur historique et anthropologique d'un concept présent dans la tradition occidentale bien avant la fin du XVIII^e. En relisant l'histoire d'Abel et Caïn on comprend comment la fraternité crée non seulement un sentiment de solidarité fondé sur la commune origine, mais également un espace échappant aux règles traditionnelles de gestion des conflits (vengeance, justice privée...). Par la suite, le Christianisme modifie en profondeur la notion en opérant une bascule temporelle : si la fraternité biblique est fondée ex ante, sur l'origine, elle devient, notamment avec les Pères de l'Église et surtout avec les fraternités monastiques, un objectif vers lequel il faut tendre, en dépassant les contraintes biologiques. Autrement dit, ce que reçoit la Modernité est donc plus une manière collective de vivre en société, qu'un élément susceptible d'être décliné en droits subjectifs. De là découle le rôle singulier du dernier élément du trinôme républicain dont on a souvent relevé l'ambiguïté faute de l'avoir inscrit dans la longue durée qui témoigne, tout au contraire, d'une étonnante plasticité.

La fraternité n'intéresserait-elle pas les juristes et, pour reprendre l'expression de Mona Ozouf, ne serait-elle que le « parent pauvre » de la devise de notre République¹ ?

¹ Selon l'expression de Mona OZOUF, v ° « Fraternité », in François FURET et Mona OZOUF (dir.), *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Paris, 1988, p. 731.

Circonstance aggravante, pour une historiographie qui borne volontiers son horizon avec la Révolution de 1789, la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* l'ignore superbement². Si la constitution de 1791 y fait allusion, c'est pour en faire l'un des objectifs attachés aux fêtes nationales³ ! Noble mission, mais on en conviendra, assez limitée. On remarquera cependant que la *Déclaration des droits et des devoirs de l'homme et du citoyen*, annexée à la Constitution de l'an III (1795), sans utiliser le terme « fraternité »⁴ en retient l'esprit dans son article 2 :

« Tous les devoirs de l'homme et du citoyen dérivent de ces deux principes, gravés par la nature dans tous les cœurs : ne faites pas à autrui ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fit. Faites constamment aux autres le bien que vous voudriez en recevoir ».

Avec la constitution de l'an VIII (1799) toute référence, même implicite, disparaît. Il faut attendre 1848 pour que la constitution de la Deuxième République l'érige en principe fondamental, aux côtés de la liberté et de l'égalité⁵. Est-ce à

² Cette lacune est comblée dans l'article premier de la *Déclaration universelle des droits de l'homme* du 10 décembre 1948 qui complète ainsi l'article initial de la *Déclaration* de 1789 :

« Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. Ils sont doués de raison et de conscience et doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité. »

³ *Constitution des 3 et 4 septembre 1791*, T. I - « Dispositions fondamentales garanties par la Constitution » :

« ... Il sera établi des fêtes nationales pour conserver le souvenir de la Révolution française, entretenir la fraternité entre les citoyens, et les attacher à la Constitution, à la Patrie et aux lois. »

⁴ Cette pudeur s'explique sans doute par le détournement dont la fraternité fit l'objet pendant la terreur thermidorienne et que symbolise la formule : « La fraternité ou la mort ». Sur le sens qu'il convient de donner à cette phrase, voir Marcel DAVID, *Fraternité et Révolution française 1789-1799*, Paris, 1987, p. 166-197.

⁵ *Constitution du 4 novembre 1848*, « Préambule », IV :

« Elle a pour principe la Liberté, l'Égalité et la Fraternité. Elle a pour base la Famille, le Travail, la Propriété, l'Ordre public. »

Sur l'histoire de la devise, voir Michel BORGETTO, *La devise « Liberté, Égalité, Fraternité »*, Paris, « Que sais-je ? », 1997. Avant

dire que la fraternité serait fille d'une modernité, sommes toutes assez récente? Certains n'hésitent pas à franchir le pas en affirmant :

« La fraternité n'est ni grecque ni latine, non plus issue du XVIII^e siècle, les Lumières philosophiques sont plutôt froides, ni Voltaire ni Rousseau ne l'ont prévue comme lien entre les idéaux de liberté et d'égalité. »⁶

Pourtant, une analyse des sources conduite en longue durée montre que les anciens nous parlent, bel et bien, de « fraternité » ; mais il est vrai qu'il ne s'agit pas de n'importe quels anciens, et peut-être est-ce cela qui les rend aujourd'hui difficiles à entendre. Historiquement, le champ lexical de la fraternité est avant tout celui de la théologie chrétienne puisque, dès la création adamique, tous les êtres humains y sont clairement montrés comme frères en humanité. À cette fraternité, que l'on pourrait qualifier d'origine, la venue du Christ vient rajouter une parcelle de divin et, par voie de conséquence, un surcroît de dignité⁷. Mais c'est avec les épîtres de Pierre⁸ qu'apparaissent les premiers usages du concept de « fraternité » pour désigner l'Église⁹. Plus précisément le texte emploie un terme grec

d'être sacralisé par son insertion dans une constitution, le trinôme « liberté, égalité, fraternité » apparaît dès 1793 dans de nombreux opuscules, voir par exemple : DEPEREY, *Égalité, liberté, fraternité, ou la mort... : le vérificateur général des assignats, a ses concitoyens*, Paris, 1793 ; *Liberté, égalité, fraternité, ou la mort. Pétition de plusieurs citoyens de Nancy à la Convention nationale*, (Paris), s. d. En 1848, il est présent dès la proclamation de la République, le 26 février.

⁶ ALDOUS EMPIRICUS, compte-rendu de Régis DEBRAY, *le moment fraternité*, Paris, 2009, dans *Humanisme*, n° 286, 2009, p. 94-96, ici p. 96.

⁷ PAUL, *Rm.*, 8, 29 :

« Ceux que d'avance il a connus, il les a aussi prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, afin que celui-ci soit le premier-né d'une multitude de frères. »

⁸ 1 Pierre 5, 9 et 2, 17.

⁹ Voir Michel DUJARIER, *L'Église-fraternité, I. Les origines de l'expression « adelphotès-fraternitas » aux trois premiers siècles du christianisme*, Cerf, 1991.

*adelphotès*¹⁰ tandis qu'il utilise *philadelphia* pour désigner l'amour des frères. On voit par-là comment la langue grecque sépare la fraternité communautaire de la fraternité vertu, tandis que les traditions latines puis françaises les fusionnent dans un unique substantif. Peut-être est-ce cela la source du caractère ambiguë, souvent relevé par les auteurs. Par la même occasion, on comprend que la « fraternité » combine des éléments relatifs à l'individu, tandis que d'autres traitent la question sur le plan collectif. Il faut cependant remarquer que ces deux significations ne s'opposent pas, mais se combinent : l'une, la vertu individuelle, trouvant son accomplissement collectif dans la communauté. Si la première est en quelque sorte induite par l'identité d'origine (I), la seconde tend vers la réalisation d'un projet de vie collective (II).

¹⁰ ἀδελφότης. L'emploi du terme grec ne serait pas dû à un emprunt à la culture païenne, mais à sa proximité avec les vocables utilisés pour désigner le « frère » en hébreux (*ah*) ou araméen (*ahà*) : M. J. L AGOUANERE, « Les mots chrétiens de la relation : *frater* et *proximus* chez les écrivains latins chrétiens, de Tertullien à Augustin », *Compte-rendu de la séance 1 du Séminaire « Alter et Ipse » : Inclure/Exclure : le groupe en question, vendredi 3 octobre 2014*, p. 4 [en ligne : https://www.academia.edu/8633266/Les_mots_chr%C3%A9tiens_de_la_relation_frater_et_proximus_chez_les_%C3%A9crivains_chr%C3%A9tiens_latins_de_Tertullien_%C3%A0_Augustin , consulté le 16/08/2016].

Par ailleurs, on remarquera que le terme grec est construit à partir de *delphus* (matrice) et fonde donc la fraternité sur la communauté de mère. Quant au latin *frater*, il désigne tous ceux qui sont au même niveau hiérarchique par rapport au chef (*pater*) ; l'abstrait *fraternitas* semble dater de la période impériale et son emploi n'a été généralisé qu'avec la langue de l'Église : Alfred ERNOUT, Alfred MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, 4^e éd., Paris, 2001, v^o *Frater*. L'emploi de *frater* ou de *ἀδελφοί* (frères) est fréquent pour désigner les membres des collèges romains ou les adeptes des religions à mystères, comme le culte de Mithra. En revanche il est rarement fait usage d'un terme spécifique désignant le résultat de cette réunion d'individus. Camille JULLIAN, « Quelques remarques sur la lettre des chrétiens de Lyon », *Revue des Études Anciennes*, t.13, 1911-3, p. 317-330, ici p. 323, note 4. Meillet et Ernout datent l'abstrait de la période impériale (on ne le trouve pas, apparemment, avant Tacite, Quintilien), et précisent que son emploi a été généralisé dans la langue de l'Église (Tertulien, Lactance, Rufinus d'Aquilée).

Fraternité d'origine

La première question, qu'il convient de se poser, est de savoir si le droit considère que le fait d'avoir les mêmes parents constitue une situation singulière dotée d'un régime spécifique. La réponse est clairement affirmative, il n'est qu'à observer le traitement des fratries dans l'ancien droit successoral. Mais les effets de la fraternité ne se limitent pas au droit de la famille. Le droit pénal peut également fournir de précieuses informations, à travers la manière dont il traite les conflits fraternels. Certains textes, comme le *Très ancien coutumier de Normandie*, punissent plus sévèrement le fratricide que le meurtre commis sur les ascendants ou les descendants¹¹. De telles dispositions traduisent clairement, et contre toute attente logique¹², la volonté de traiter plus durement le fratricide que le parricide. Pour tenter d'expliquer cette situation contre-intuitive, il convient de s'interroger sur les représentations liées à la situation de fratrie, en explorant ce que l'on pourrait appeler l'ADN de la fraternité. Pour ce faire, on partira de deux casus, tirés d'une source juridique pour le premier et de la Bible pour le second.

Les limites de la fraternité : Le duel entre frères

Le livre des droits et des commandemens d'office de justice interdit le duel entre frère¹³, mais d'une manière incomplète, dans la mesure où l'opération reste possible grâce à l'entremise de champions. On comprend dès lors que ce qui est interdit n'est pas véritablement le duel, mais l'hémorragie du sang fraternel. À cela il est possible d'appliquer trois niveaux d'explications. En premier lieu il faut

¹¹ *TAC de Normandie*, XXXV, 3 et 4 : l'homicide entre consanguins, est automatiquement sanctionné par la peine capitale, tandis que celui commis entre ascendants et descendant est soumis à l'arbitraire du duc.

¹² Outre l'homicide, le parricide subvertit le lien d'autorité et le respect dû aux ascendants.

¹³ *Le Livre des droits* est un recueil de jurisprudence poitevine de la seconde moitié du XIV^e siècle : C. J. BEAUTEMPS-BEAUPRÉ, *Le livre des droits et des commandemens d'office de justice*, Paris, 1865, t. II, p. 23, § 356 : « De deux frères combattre ».

rappeler que, selon les représentations en usage au Moyen-Âge¹⁴, le sang est considéré comme le siège de l'âme et de la vie. Verser le sang de son frère est donc doublement condamnable, à raison de ses conséquences vitales et spirituelles. En outre le sang ne constitue pas un élément corporel individualisable, mais un patrimoine vital familial. Provoquer l'hémorragie fraternelle, revient donc à verser son propre sang, situation qui confine au suicide¹⁵ et qui, en outre, porte atteinte à la puissance vitale du groupe familial. Jusqu'ici les explications avancées ne concernent pas directement la fratrie, mais la famille¹⁶. Pour recentrer l'analyse sur le groupe fraternel il faut compléter cette première série d'observations fondée sur la nature du sang, par d'autres qui abordent la manière dont est transmis le patrimoine sanguin.

Dans la tradition lignagère, c'est le père qui transmet le sang. Tous les enfants nés d'un même géniteur reçoivent le même capital sanguin : qu'ils s'agissent de garçons ou de filles, qu'ils soient légitimes ou nés hors mariage. Mais seuls les hommes ont le pouvoir d'en assurer la transmission et la diffusion à travers le réseau des cousins issus du lignage masculin. La combinaison du lignage et de la consanguinité délimite les contours d'un groupe sur qui pèse le tabou du sang versé¹⁷. On conçoit dès lors combien la gestion du conflit sanglant entre frères peut être délicate, c'est ce que va nous montrer le second *casus*.

¹⁴ Sur ce point, voir Bernard RIBÉMONT, *Le livre des propriétés des choses. Une encyclopédie au XIV^e siècle*, Paris, 1999, IV, « Le VII^e chapitre des propriétés du sang », p. 111-114.

¹⁵ Le thème du suicide spirituel du fratricide se retrouve, par exemple, chez Philon d'Alexandrie, à propos de Caïn meurtrier d'Abel : *Quod deterius potiori insidiari soleat*, 47-48.

¹⁶ L'interdiction de verser le sang entre consanguins peut être éclairée par les travaux de Façoise Héritier, qui montrent comment l'identité de la famille se construit autour des fluides fondateurs de parenté ; voir en particulier : *Les deux sœurs et leur mère*, Paris, 1995, *passim*.

¹⁷ Sur les limites du groupe familial médiéval, voir nos observations dans « Solidarités familiales et vindicatoires dans la France coutumière. En relisant Beaumanoir », in Burt KASPARIAN (dir.), *Les espaces de solidarité. La famille, l'État et le monde*, Rennes (PUR), 2015, p. 53-65.

L'échec de la fraternité : le meurtre du frère

L'histoire du meurtre d'Abel par son frère Caïn est probablement l'un des épisodes les plus célèbres de l'Ancien Testament, mais ici il va surtout nous permettre de mieux comprendre comment s'articulent les diverses conséquences qu'emporte l'interdit du sang fraternel versé. D'autant que pour la période médiévale, il constitue, en quelque sorte, l'archétype du fratricide.

Dans la tradition vétérotestamentaire, la parentèle d'une victime d'homicide peut recourir à la vengeance en tuant l'agresseur¹⁸. Mais cette solution est impossible ici, d'une part par ce qu'Abel n'a pas de descendance ni d'autre frère¹⁹ pour exercer la vengeance. D'autre part, même s'il en avait eu, le tabou du sang familial versé se serait opposé à l'accomplissement de la violence vindicatoire. C'est dans ce contexte d'aporie que le Seigneur interroge Caïn :

« Où est ton frère Abel ? – Je ne sais, répondit-il. Suis-je le gardien de mon frère ? »²⁰

Malgré la question impertinente de Caïn, on comprend que la demande de comptes, exprimée par Dieu, découle de la situation de fraternité et des liens qu'elle génère. Toutefois, ce n'est pas seulement sur le lien de fraternité que s'appuie Dieu, il se fait le porte-parole du « sang d'Abel » :

« Qu'as-tu fait ? reprit-il. La voix du sang de ton frère crie du sol vers moi. »²¹

Quel peut bien être cette voie du sang ? S'agit-il seulement de la voie du sang d'Abel ? Où s'agit-il d'autre chose ? La version hébraïque du texte fournit peut-être une

¹⁸ Gn. 9, 6: *Quicumque effuderit humanum sanguinem, per hominem fundetur sanguis illius*. Les citations bibliques sont données d'après la *Nova vulgate* [en ligne : http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_index_it.html] et pour le français, d'après *La Bible, Traduction œcuménique*, Bibli'O – Société biblique française – Les éditions du Cerf, 2010.

¹⁹ Le troisième membre de la fratrie, Seth, naquit après la mort d'Abel.

²⁰ Gn. 4, 9-10.

²¹ Gn. 4, 9-11.

piste puisqu'elle utilise une formulation au pluriel, en évoquant la voix «des sangs d'Abel». Une utilisation aussi singulière du pluriel n'a pas manqué de stimuler l'imagination de l'exégèse juive qui fournit deux explications, sans doute susceptibles d'être cumulées. On constate en premier lieu que dans la *Thora* il existe d'autres utilisations du pluriel pour qualifier le sang versé²². Ce fait de langage, qui permet de distinguer le sang à l'intérieur du corps et le sang effusé, se retrouve aussi en latin avec le binôme *sanguis/cruor*²³. Dans la tradition talmudique juive, cela signifie que s'exprime non pas Abel, mais les descendants d'Abel privés d'existence²⁴. En d'autres termes, la Michna transforme le fratricide en une sorte de crime de masse²⁵. Par ailleurs, ces êtres privés de vie le sont également d'héritage : ils n'ont pas pu recevoir le sang de leur père, qualifié de «sang de juste»²⁶. On voit par-là que le père ne se contente pas de transmettre ce qu'il a reçu de son propre père, puisque ses actions ou sa piété permettent d'enrichir ce «capital» sanguin. La fratrie n'hérite donc pas seulement du patrimoine sanguin familial commun, mais d'un patrimoine sanguin familial transmissible, singularisé par les vertus du père. Il semble que l'idée selon laquelle les actes du géniteur peuvent agir en plus ou moins sur le capital sanguin familial ne soit pas cantonnée à la sphère de l'exégèse talmudique. C'est ainsi qu'on la retrouve dans certaines coutumes de l'ancienne France qui privaient de leur héritage les enfants nés après la

²² 1 R. 2, 5, 31 ; Is. 1, 15 et 9, 4.

²³ Sur la distinction *sanguis/cruor* dans la théologie christique, voir Caroline Walker BYNUM, « Blood of Christ », *Church History*, n° 71, 2002, p. 685-714 et nos observations dans Pascal TEXIER, « Corps en procès. Quelques questions à propos de la cruentation », *Rencontre de l'Irco*, 21 avril 2015 « Autour du corps : Corps, droit et mémoire ».

²⁴ Pour le *Talmud de Babylone*, voir par exemple *Traité Sanhédrin*, 4, 5.

²⁵ Selon l'expression de John BYRON, 'Abel's Blood and the Ongoing Cry for Vengeance', *Catholic Biblical Quarterly*, 73 (2011), p. 743-756, ici p. 744.

²⁶ John BYRON, *op. cit.*, p. 744-745.

condamnation à mort de leur père, pratique généralement connue sous le nom de « sang damné »²⁷.

Commence alors une nouvelle séquence, au cours de laquelle Dieu maudit Caïn²⁸, mais ce dernier fait part de sa crainte d'être tué. Yahvé instaure alors une double protection : si tel était le cas, Caïn serait vengé 7 fois et par ailleurs, il lui impose une marque afin qu'il soit reconnu et qu'on ne le tue pas²⁹. Cet épisode appelle plusieurs remarques. On a vu précédemment que par application du tabou du sang fraternel versé, l'effusion du sang du frère ne peut être vengée par celle du fratricide. Comme on le voit, la fraternité engendre une exception au principe de la vengeance de l'homicide. Mais, si la créance du sang versé disparaît, car inopérante, c'est une autre qui la remplace, fondée cette fois sur le sang non reçu. Reste à savoir comment cette créance peut être traitée. Puisque les mécanismes traditionnels qui nécessitent le concours des membres de la famille ne peuvent jouer, la sanction du meurtre d'Abel passera par l'intervention d'un tiers, en l'occurrence Dieu. S'agissant d'un crime intra familial, on aurait pu s'attendre à ce que ce soit le père, Adam, qui prennent en charge la répression, cela d'autant que le récit biblique situe sa mort bien après le crime de Caïn. La mise hors-jeu du géniteur signe une fois de plus le caractère dérogatoire du fratricide dans la tradition vétérotestamentaire. À ceci s'ajoute une nouvelle singularité, touchant cette fois la nature de la sanction : « Tu seras errant et vagabond sur la terre »³⁰. Autrement dit, Caïn est désormais privé de la protection divine et de fait, il

²⁷ Pour la Normandie, voir René FILHOL et Michel BRUNET, « Autour de l'arrêt du "sang damné" L'abrogation de la coutume normande de l'exclusion successorale des enfants des condamnés, *Droit privé et Institutions régionales : études historiques offertes à Jean Yver*, Rouen, 1976, p. 209–240.

Évidemment la réception juridique de ce qui fut sans doute, à l'origine une simple pratique sociale, ne pouvait se satisfaire de cette explication symbolique, elle se fit donc à travers le concept de mort civile. MERLIN, v^o "Légitimité", *Recueil alphabétique des questions de droit...*, 5^e éd., t. 5, Paris, 1829, p. 206.

²⁸ Gn. 4, 12.

²⁹ Gn. 4, 14.

³⁰ Gn. 4, 12.

« s'éloigna de la présence du Seigneur et habita dans le pays de Nod à l'orient d'Éden. »³¹ Autrement dit, à la privation de transmission du sang, doit répondre la privation de protection : le fratricide est ainsi mis hors la communauté des hommes³².

Que nous ont appris ces excursions anthropologiques sur la fraternité d'origine? En premier lieu on voit que la fraternité crée une forme de solidarité, au sens banal du terme : chaque frère est constitué gardien de l'autre, ce qui renforce d'autant la cohésion de la fratrie³³. En deuxième lieu la fraternité apparaît comme encadrée par un certain nombre de règles qui dérogent aux usages sociaux et parfois même aux pratiques familiales. Par voie de conséquence, elle provoque des segmentations et des clivages permettant de distinguer finement le « je » du « nous » et des « autres ».

Nous avons vu enfin, à travers le récit du meurtre d'Abel, qu'il ne suffit pas d'avoir le même père pour qu'existe la fraternité³⁴. C'est qu'à côté de cette fraternité que l'on pourrait qualifier de naturelle, et dans laquelle la volonté n'a pas de part, il en existe d'autres pour lesquelles la création des liens fraternels résulte de l'action volontaire des partenaires. Diverses par leurs formes et leurs fonctions, ces fraternités ont en commun d'être construites autour d'un projet.

La fraternité de projet

Lorsqu'elle ne résulte pas d'une situation naturelle, la fraternité apparaît souvent comme un impératif à

³¹ Gn. 4, 16.

³² La logique, sinon la force, de cette idée se retrouve dans *CJ. IX, 1, 13* qui condamne à l'exile le frère qui forme une accusation de crime « non léger » contre un membre de sa fratrie.

³³ À rapprocher des situations de fratrie, fréquentes dans les groupes terroristes.

³⁴ Sur ce point voir Philippe CAILLÉ, « Fratries sans fraternité », *Cahiers critiques de thérapie familiale et de pratiques de réseaux*, 1/2004 (n° 32), p. 11-22.

accomplir³⁵. Cette nouvelle forme réalise une bascule temporelle : il ne s'agit plus de déduire les conséquences présentes de circonstances anciennes, mais de construire le présent de telle sorte qu'il puisse faire advenir un projet espéré. C'est l'un des éléments par lequel la fraternité se distingue de la fratrie. Une telle disjonction d'avec le biologique va trouver dans les fraternités monastiques un lieu d'expérimentation particulièrement fécond.

La matrice monastique

Lorsque le rédacteur de la première lettre de Pierre utilise le terme *adelphotès*, il ne cherche pas à désigner une communauté singularisée par son origine, mais par sa manière de vivre et plus particulièrement par sa lutte contre les tentations démoniaques³⁶. Ici le projet n'est pas explicitement désigné, mais il est clair qu'il s'agit de favoriser le salut des membres. On remarquera d'ailleurs qu'*adelphotès* désigne à la fois la somme des individus, pris dans leur singularité, et leur universalité, puisque le terme est employé comme synonyme d'« Église »³⁷. Mais progressivement le terme grec va être « accaparé par le vocabulaire monastique jusqu'à en devenir sa propriété absolue »³⁸. Ici le lien ne repose pas sur une parenté naturelle, donnée³⁹, mais sur une parenté spirituelle voulue

³⁵ J. RATZINGER, v^o « Fraternité », *Dictionnaire de la Spiritualité ascétique et mystique*, M. VILLER, F. CAVALLERA et A. RAYEZ (dir.), t. V, col. 1150.

³⁶ 1 Pierre 5, 9 :

« Résistez-lui [le diable], fermes dans la foi, sachant que les mêmes souffrances sont réservées à vos frères [ἀδελφότης], dans le monde. »

³⁷ De même pour le latin *fraternitas* : DU CANGE *et al.*, *glossarium mediae et infimae latinitatis*, éd. Augm., Nior, 1883-1887, v^o « *Fraternitas* », qui enregistre cette homologie dans le premier sens : « ...*ipsa Ecclesia dicta vel certe ipsi fideles...* »

³⁸ Amélie BÉBEN, « Frères et membres du corps du Christ : les fraternités monastiques dans les *typika* », *Cahiers de civilisation médiévale*, 44^e année, n^o 174, 2001, p. 105-119, ici p. 106. Le même phénomène peut être observé avec le latin *fraternitas* : Du Cange, *op. cit.*, *eod. loc.*, 2^e sens.

³⁹ Les deux cercles de parentés peuvent parfois se confondre. Celui qui s'agrège à une fraternité monastique peut alors bénéficier d'une double protection, celle de son lignage sur le plan matériel et

ou acceptée. L'idée n'est pas neuve dans la mesure où le vocabulaire fraternel est couramment utilisé, tant par les membres des collèges romains que par les adeptes des religions à mystères. Mais une chose est d'appeler « frère » ses collègues⁴⁰, autre chose est de qualifier de « fraternité » leur assemblée. On voit par-là que la *fraternitas* ne se limite pas à la création d'une sphère de parenté choisie, ni à la construction d'un cercle d'individus liés par ce que Meyer Fortes a défini comme l'*Amity*⁴¹ qui fonde les solidarités familiales sur de relations affectives. Elle permet de bénéficier des avantages matériels et spirituels de la communauté d'accueil ; mais plus profondément, la fraternité monastique tend à devenir un modèle idéal, surpassant même la famille biologique⁴². Si la fraternité monastique concerne au premier chef des individus relevant d'un monastère spécifique, le terme désigne rapidement des moines relevant d'une pluralité de couvents⁴³. C'est ainsi que se constituent des réseaux de communautés, image terrestre de la Cité de Dieu.

Mais comme il arrive souvent, ces institutions humaines ont leur « côté obscur ». Nous avons vu que le dialogue entre Dieu et Caïn montre que la situation de fraternité engendre un devoir de garde réciproque entre les frères⁴⁴. L'écho de

au spirituel, celle du couvent, voir Martí AURELL I CARDONA, « Le lignage aristocratique en Provence au XI^e siècle », *Annales du Midi : revue archéologique, historique et philologique de la France méridionale*, t. 98, n° 174, 1986. p. 149-163.

⁴⁰ Dans le latin classique, l'usage du terme *frater* est également courant pour désigner un simple ami : voir par exemple CICERON, *Verr.*, 2,3, 66, 155.

⁴¹ Sur ce concept se voir, Meyer FORTES, *Kinship and the Social Order*, Londres, 1969, P. 110, 123, 132, 239, 251 et les observations de Maurice GODELIER, *Métamorphoses de la parenté*, Paris 2004, rééd., Paris, 2010, p. 647.

⁴² Voir par exemple Bède le vénérable ([735] qui montre comment la jalousie existant à l'intérieur d'une fratrie biologique se transforme, dans la communauté monastique, en une émulation permettant d'atteindre la perfection spirituelle et morale : Olivier SZERWINIACK, « Frères et sœurs dans l'Histoire ecclésiastique du peuple anglais de Bède le Vénérable : de la fratrie biologique à la fratrie spirituelle », *Revue bénédictine*, t. 118-2, p. 239-261.

⁴³ DU CANGE *et al.*, *op. cit.*, v^o « *Fraternitas* », 3^e sens.

⁴⁴ Voir ci-dessus note 20.

cette injonction se retrouve dans Matthieu 18, 15-17 lorsqu'il décrit la procédure dite de « correction fraternelle »⁴⁵ :

«¹⁵ Si ton frère vient à pécher, va le trouver et fais-lui tes reproches seul à seul. S'il t'écoute, tu auras gagné ton frère. ¹⁶ S'il ne t'écoute pas, prends encore avec toi une ou deux personnes pour que toute affaire soit décidée sur la parole de deux ou trois témoins. ¹⁷ S'il refuse de les écouter, dis-le à l'Église, et s'il refuse d'écouter même l'Église, qu'il soit pour toi comme le païen et le collecteur d'impôts.

¹⁸ En vérité, je vous le déclare : tout ce que vous lierez sur la terre sera lié au ciel, et tout ce que vous délierez sur la terre sera délié au ciel. »

De même saint Augustin, dans l'un de ses sermons affirme que tout chrétien a le devoir de corriger un frère qu'il sait mal agir⁴⁶. Progressivement la correction fraternelle va trouver son terrain d'élection dans les groupes cénobitiques et faire l'objet d'une littérature abondante⁴⁷. Le principe est notamment repris par les règles de saint Benoît⁴⁸ et de saint Augustin⁴⁹ et les modalités en sont précisées par les

⁴⁵ Ce passage semble très inspiré d'un fragment de *l'Ecclésiastique* (Si. 19, 13-19), livre sapientiel de l'Ancien Testament, tenu en haute estime par les rabbins du *Talmud*, mais considéré comme non canonique par les Protestants.

⁴⁶ SAINT AUGUSTIN, sermon 82, sur la correction fraternelle, *Patr. lat.*, t. XL, col.

« Notre-Seigneur nous recommande de ne pas rester indifférents aux péchés les uns des autres, en cherchant non pas précisément à reprendre, mais à corriger ; car c'est l'amour qui doit inspirer la correction, et non pas le désir de faire de la peine. Mais si vous négligez ce devoir, vous devenez plus coupable que celui qui avait besoin de correction ; il vous avait offensé, et il s'était par là même profondément blessé ; mais vous méprisez cette blessure de votre frère, et vous êtes plus coupable par votre silence qu'il ne l'est par l'outrage qu'il vous a fait. » (Traduction M. Raulx).

⁴⁷ Pour une vue d'ensemble de ce corpus, on peut consulter la *Table de la correction fraternelle*, dans *Pat. Lat.*, t. 220, 28

⁴⁸ Rédigée par Benoît de Nusie vers 530-556 : *La Règle de saint Benoît*, A. de Vogüé éd., Paris, 1972, chap. 46.

⁴⁹ Texte composite dont certaines parties peuvent remonter à saint Augustin, lorsqu'il chercha à organiser une communauté de pieux hommes à Hippone : *La Règle de saint Augustin*, L. Verheijen éd., Paris, 1967, chap. 4, 8-10.

coutumiers monastiques des XI^e et XII^e siècles. Thomas d'Aquin lui consacre, à son tour, de précieux développements⁵⁰. Au XIII^e siècle, la pratique de la dénonciation tend à devenir systématique au sein des communautés, quelles qu'en soit la forme⁵¹. Pratiques extensives, mais parfois déviantes. En effet la correction peut se transformer en un instrument de dénonciation malveillante. Conçue comme un instrument de correction, la dénonciation peut être utilisée par des religieux mus par leur haine, au point de menacer la vie monacale en provoquant des scandales au sein de la communauté⁵².

Comme on le voit, les mécanismes liés à la fraternité recèlent, en eux-mêmes, des germes dangereux pour l'harmonie interne de la communauté. Par ailleurs, la réalisation du projet fraternel pose clairement la question des relations existant entre les membres de la communauté et ceux qui n'en font pas partie. En toutes hypothèses, l'objectif de salvation et le maintien de la cohérence du groupe provoquent l'émergence de mécanismes coercitifs qui ne trouvent leur point d'équilibre qu'avec l'usage de la vertu chrétienne par excellence qu'est la charité⁵³. Si, en théorie, l'exercice chrétien de la fraternité doit limiter l'émergence de situations pathologiques, qu'en advient-il lorsque le système est sécularisé ?

La fraternité sécularisée

Lorsque la société a cherché à s'émanciper de la double tutelle théologique et cléricale, elle a plus souvent agi par

⁵⁰ THOMAS D'AQUIN, *Summa.*, II^a II^{ae}, qu. 33.

⁵¹ Élisabeth LUSSET, « Correction fraternelle ou haineuse ? De l'usage de la dénonciation dans les communautés conventuelles en Occident (XII^e-XIV^e siècles) », *Hypothèses* 2009/1 (12), p. 109-118, ici p. 110.

⁵² Élisabeth LUSSET, *op. cit.*, p. 114. Les sources, en particulier les visites épiscopales, conservent le souvenir de telles situations. Dans les années 1260, le prieur de Newburgh menace d'excommunication les frères qui révéleraient ses excès. Visite de Godfrey Ludham (1258-1265), d'après une mention non datée donnée par son successeur : *The Register of Walter Giffard, Lord Archbishop of York, 1266-1279*, W. Brown éd., 1904, p. 216.

⁵³ C'est ce que démontre Thomas d'Aquin (*Sum.*, II^a II^{ae}, qu. 33) qui affirme que la correction fraternelle est bien une œuvre de charité et non de justice.

voie de sécularisation⁵⁴ que de laïcisation. Il est vrai que, dès avant les Lumières, il existait plusieurs voies de transmission du modèle monastiques au monde laïque. Parmi celles-ci, les confréries ont probablement joué un rôle déterminant. De son côté, le droit romain avait l'avantage de fournir une source complémentaire, exempte de tout contexte clérical, mais le terme *fraternitas* y est peu fréquent et presque exclusivement réservé au droit privé ; il désigne en effet l'*affectio societatis*, c'est-à-dire l'un des éléments indispensables à la formation du contrat consensuel de société⁵⁵ et traduisant l'égalité des associés.

Peu à peu ce modèle d'association ou de société fraternelles fait l'objet d'une double migration, des droits canonique et privé vers l'organisation sociale et politique. À cet égard le rôle de la Franc-Maçonnerie a sans doute été important. Pétrie de références vétérotestamentaires, la Maçonnerie poursuit la vision monastique, puis confrériale, d'une fraternité de projet qui ne se contente pas de signer une commune origine, mais propose une manière de vivre au quotidien les relations interpersonnelles. Dans le courant du XVIII^e siècle les concepts, sinon les mots, de liberté, d'égalité et de fraternité sont de plus en plus associés dans la littérature, au point de devenir une sorte de lieu commun⁵⁶.

Lorsque la Révolution de 1789 abat l'ancienne société, fondée sur l'inégalité des ordres, pour donner naissance à un corps social établi sur l'égalité juridique de ses membres, la question de la fraternité migre du monde de la réflexion philosophique pour celui de l'action positive. Pourtant, la fraternité n'est pas intégrée en tant que telle dans l'appareil normatif du nouvel État, bien qu'elle soit très présente dans

⁵⁴ Par « sécularisation » il faut comprendre le transfert vers le monde des laïcs d'éléments appartenant au domaine clérical. Sur les multiples sens de ce terme, voir L. SHINER, « The Concept of secularization in empirical research », in *Journal for Study of Religion*, vol. VI, n° 2, 1967 et O. TSCHANNEN, *Les Théories de la sécularisation*, Droz, Genève, 1992.

⁵⁵ *D. 17.2.63 pr.* Sur l'usage du terme dans le latin juridique, voir Hermann Gottlieb HEUMANN et Emil SECKEL, *Handlexikon zu den Quellen des römischen Rechts*, Graz, 1958, v° *Fraternitas*.

⁵⁶ Sur la construction progressive de la devise de la République française, voir Michel BORGETTO, *La devise...*, *op. cit.*, en particulier p. 10-17.

la phraséologie des discours patriotiques. Cette manière de dire modifie le rôle assigné à la fraternité. Pour les utopistes et les philosophes des siècles précédents, la liberté et l'égalité constituaient les moyens par lesquels il devenait possible de restaurer une fraternité conçue comme originelle⁵⁷. À l'inverse la fraternité patriotique apparaît comme l'objectif dévolu à la conjonction de la liberté et de l'égalité⁵⁸.

Sur le terrain institutionnel, l'élimination du roi-père au profit de la nation-mère bouleverse le périmètre de la fraternité. Dans le cadre d'une monarchie, c'est la communauté de sujétion qui peut prétendre à fonder la délimitation, mais elle est durement concurrencée par la référence à la *Christianitas*, à laquelle un Roi Très-Chrétien, monarque absolu de droit divin, doit céder le pas, malgré la tentation gallicane⁵⁹. Avec la Révolution, c'est désormais la nation qui donne les limites du périmètre fraternel. Cette innovation redonne du souffle au vieux concept, en lui offrant de nouvelles assises puisées, dans les ressources offertes par les droits naturels. En théorie fraternité et humanité devraient donc se confondre⁶⁰. Mais en pratique cela n'est pas le cas, puisque le cercle de la fraternité est moins celui de ceux qui naissent et demeurent « libres et égaux en droit », que celui de ceux qui acceptent le projet révolutionnaire. Dès lors le monde est clivé entre patriotes et ennemis. Les vieux réflexes coercitifs resurgissent, surtout quand la Nation doit faire face aux insurrections internes,

⁵⁷ Cette référence à la fraternité originelle semble inspirer l'abbé Grégoire qui la place en tête de la trinité républicaine : Michel BORGETTO, *La devise...*, *op. cit.*, p. 34.

⁵⁸ Michel BORGETTO, *La devise...*, *op. cit.*, p. 26.

⁵⁹ D'où la référence à la symbiose du souverain, de la patrie et de la nation, présente dès le milieu du XVIII^e siècle : « Le roi est la patrie deux objets qui s'unissent, qui s'incorporent, si l'on peut ainsi parler, dans le cœur de la nation comme dans la constitution nationale. Le roi est l'âme de la patrie ». *Discours sur le patriotisme français, lu à l'Académie des sciences, belles-lettres et arts de Lyon, le 21 janvier 1762*, Lyon, 1762, p. 15.

⁶⁰ Le 19 novembre 1792 la Convention décide d'accorder « fraternité et secours à tous les peuples qui voudront recouvrer la liberté » ; mais l'exemple le plus claire de cette fraternité universelle est sans doute donné par le décret du 16 pluviôse an II (4 février 1794) abolissant l'esclavage.

dans l'Ouest, et aux réactions des monarchies coalisées sur ses frontières extérieures. Tous ceux qui refusent le nouvel ordre institutionnel cessent d'être des frères pour devenir des ennemis qui peuvent être combattus⁶¹. Héritière du modèle charitable chrétien, la fraternité révolutionnaire est profondément marquée par le passage du prochain au patriote.

Si l'égalité et la liberté sont suffisamment essentialisés pour être déclinés en droits subjectifs, il n'en va pas de même pour la fraternité qui joue surtout le rôle d'une valeur de référence. Elle permet d'apprécier ou d'orienter les actions — on agit avec fraternité —, mais il est difficile d'en revendiquer le bénéfice pour soi-même⁶². Cependant, sur le terrain fonctionnel, elle complète utilement les deux premiers éléments de la triade républicaine, trop encrevés dans une approche individualiste. La fraternité oblige à passer de l'individu aux relations entre individus, comme un lointain écho du « Qu'as-tu fait de ton frère » de la *Genèse*⁶³. Cette préoccupation est particulièrement importante lorsque les exigences de liberté ou d'égalité, exprimées par un individu, deviennent excessives au regard des autres.

C'est précisément le cas lorsqu'en 1830, émerge en France un nouveau pouvoir qui se présente comme un pont entre la Révolution de 89 et la Restauration. Mais, comment éviter les excès de l'une et de l'autre ? L'expérience révolutionnaire avait montré combien il pouvait être difficile de concilier la liberté et l'égalité, conçues toutes deux comme des impératifs absolus, puisque fondés en droit naturel. C'est

⁶¹ À un moindre degré, les mécanismes d'exclusions induits par la fraternité peuvent atteindre, sinon les femmes dans leur ensemble, du moins les sœurs. Dans l'énumération qu'il fait des invitées à la « table de la fraternité », Michelet oublie la femme adulte et non mariée : « J'espère une société (...) pure, libre, forte, où la table de la fraternité reçoive à sa première place l'épouse, la mère, la vierge ». Jules MICHELET, *Œuvres complètes*, Tome 18 : *L'amour, La femme*, 1858 - 1860, Paris, 1985, cité par Bérangère KOLLY, « Frères et sœurs politiques. La fraternité à l'épreuve des femmes, 1789 - 1793 », *Genre & Histoire* [en ligne, <http://genrehistoire.revues.org/3633>, consulté le 21 août 2016].

⁶² Jacques LE GOFF, « Le droit à la fraternité n'existe pas », *Revue projet*, 2012-4, n° 329, p. 14 à 21.

⁶³ Jacques LE GOFF, *op. cit.*, p. 15.

dans ce contexte que la fraternité, un moment oubliée dans les bouleversements que la France connaissait depuis 1789, sembla être un bon remède pour conjurer le retour de la Terreur⁶⁴. Quant aux républicains, ils y voyaient l'outil susceptible de rendre possible de l'acceptation pacifique d'une république sociale⁶⁵.

* *

*

Souvent différente et pourtant presque toujours identique, la fraternité semble plus caractérisée par sa plasticité que par son ambiguïté. Ajoutons à cela, que le centrage historiographique sur la période de la Révolution française prive l'analyse d'une profondeur anthropologique et logique qui, seule, permet de comprendre les usages contre-intuitifs qui en obscurcissent le parcours. C'est à se demander si l'insertion de la fraternité dans la triade républicaine n'était pas au fond lui rendre un bien mauvais service. Justifiée par des circonstances historiques précises, cette consécration recelait un piège, celui d'en faire un principe à l'égal des deux autres. Or l'analyse en longue durée montre que le passage de la fraternité d'origine à une fraternité de projet ouvre deux voies complémentaires. La première consiste à considérer la fraternité non comme un principe déclinable en droits individuels, mais comme un horizon collectif, vers lequel doit tendre la société des Hommes. Belle, mais frustrante ambition, en ce qu'elle ne répond pas aux attentes de court terme ! C'est cette demande que prend en charge la seconde voie, plus opérative, qui insiste sur la manière fraternelle de faire advenir le projet. Cette fraternité en acte, le Christianisme la nomma charité, et la Modernité la sécularisa en solidarité.

⁶⁴ C'est, pour partie ce qui explique aussi l'article 2 de la *Déclaration des droits et des devoirs* de 1795.

⁶⁵ Jean-Claude CARON, « La fraternité face à la question sociale dans la France des années 1830 », Frédéric BRAHAMI et Odile ROYNETTE, *La fraternité*, Besançon, 2009, p.135-157 [en ligne : <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00767710>, consulté le 8/08/2016]