

UNIVERSITÉ DE STRASBOURG
Faculté de théologie catholique

LA FRATERNITÉ EN CHRIST :
Fondements de l'être ecclésial
et son incidence africaine

Thèse soutenue en vue de l'obtention
du Doctorat en théologie catholique
par

Nestor Désiré NONGO AZIAGBIA

sous la direction du
Prof. Michel DENEKEN

Strasbourg, 2012

SOMMAIRE

REMERCIEMENTS	9
INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	11
1. Choix du sujet.....	11
1.1. Fraternité	12
1.2. Perspective thématique	15
2. Considérations bibliques et théologiques de la fraternité.....	15
3. Ecclésialité des baptisés.....	17
4. Quelques aspects paradigmatiques de la théologie de la fraternité.....	18
5. Méthodologie.....	19
Première partie	21
CONSIDÉRATIONS BIBLIQUES ET THÉOLOGIQUES DE LA FRATERNITÉ	21
INTRODUCTION.....	21
Chapitre premier.....	25
PERSPECTIVES NÉOTESTAMENTAIRES	25
I. Différents sens du mot fraternité.....	26
1. Sens littéral.....	27
2. Sens métaphorique	29
II. Idéal fraternel de la communauté de Jérusalem.....	36
1. Idéal éthique.....	37
2. Aspect théologique de l'idéal.....	41
3. Défis d'une réalité à établir.....	43
III. Christologisation de la Fraternité.....	46
1. Appellation de l'Église comme <i>adelphotês</i>	47
2. Fondements christologiques de la Fraternité	49
IV. Théologie du Christ Frère.....	56
1. Filiation divine	56
2. Filiation adoptive	64
Chapitre deuxième.....	71
UN TÉMOIGNAGE : SAINT CYPRIEN.....	71
I. Saint Cyprien et les enjeux de la Fraternité.....	72
1. Nature de l'Église	74

2.	Église est Fraternité.....	77
3.	Unité ecclésiale	79
II.	Attitude du disciple.....	81
Chapitre troisième		85
PERSPECTIVE VÉTÉROTESTAMENTAIRE		85
I.	Fraternité entre les Royaumes et les États	85
1.	Scission entre Juda et Israël	86
2.	Traité d'alliance et de paix.....	89
II.	Difficile quête de fraternité entre les personnes.....	91
1.	Défis de la fraternité.....	91
2.	Quand la fraternité entre personnes se réalise.....	100
III.	Fraternité dans l'histoire du salut.....	107
1.	Début de l'Histoire du Salut	108
2.	Dimension eschatologique	110
3.	Dimension sotériologique	112
IV.	Caractéristiques de la fraternité en milieu juif.....	114
1.	Alliance	114
2.	Possession de la terre	116
3.	Unicité de Dieu	117
4.	Règne de Dieu.....	118
5.	Présence de Dieu.....	120
6.	Universalisme d'Israël	121
Chapitre quatrième		127
ÉLABORATION DE LA FRATERNITÉ DANS LE DISCOURS DES THÉOLOGIENS AFRICAINS		127
I.	Identité communautaire chez les Sango.....	127
II.	'Une fraternité au-delà de l'ethnie'	133
III.	Fraternité au risque du paternalisme.....	137
IV.	Premier synode africain de 1994.....	141
1.	« Relatio ante disceptationem »	142
2.	« Relatio post disceptationem »	143
3.	Exhortation apostolique <i>Ecclesia in Africa</i> de Jean Paul II... 145	
V.	Réflexion post-synodale.....	145
1.	Sa Angang Atal	146
2.	Balembo Buetubela.....	148
VI.	“Lineamenta” de la IIe Assemblée spéciale pour l'Afrique.....	150
CONCLUSION		155

Deuxième partie	157
L' ECCLÉSIALITÉ DES BAPTISÉS	157
Chapitre premier.....	159
FRATERNITÉ DANS LA VIE DE L'ÉGLISE.....	159
I. Perception de la fraternité dans quelques documents conciliaires.....	160
1. La Fraternité dans la Constitution dogmatique 'de Ecclesia' 161	
2. Sollicitude fraternelle.....	173
3. Église, Fraternité des fils de Dieu en Christ	175
II. Fraternité dans le Code du Droit canonique.....	179
1. Fraternité sacerdotale	180
2. Fraternité évangélique.....	184
3. Vie fraternelle	188
4. Église et fraternité charismatique.....	190
Chapitre deuxième.....	195
FORMES PARTICULIÈRES DE LA PRATIQUE ECCLÉSIALE DE LA FRATERNITÉ	195
I. Expérience monastique.....	196
1. Carmélites	197
2. Charles de Foucauld et la fraternité universelle.....	200
3. Fraternités de Jérusalem.....	207
4. Fraternités : Études comparatives	210
II. Expérience religieuse.....	215
1. Héritage spirituel de saint François d'Assise, le <i>Poverello</i> ...	215
2. Inspiration apostolique de la Société des Missions Africaines.....	224
3. "Devenir frère et sœur des plus démunis"	226
III. Expérience des communautés nouvelles.....	229
IV. Diocèse : lieu ecclésial de la fraternité.....	235
1. Caractéristiques essentielles de l'Église	236
2. Catégories ecclésiales	240
V. Sororité, la fraternité au féminin.....	242
1. Accueillir et garder	243
2. Engendrer la vie dans les douleurs et la souffrance.....	244
3. Nourrir.....	245
Chapitre troisième	247
LIMITES ET DÉFIS DE LA FRATERNITÉ	247
I. Frères et prêtres : pour quelle cohabitation ?.....	248

1.	Particularité des Frères de Saint Gabriel.....	249
2.	Idéal de la fraternité franciscaine.....	254
3.	Cohabitation problématique : le cas des Missions Africaines.....	256
4.	Spécificité de la vie religieuse laïque dans l'Église.....	259
5.	Vers une authentique fraternité.....	261
II.	Fraternité à travers ombres et lumières.....	264
1.	Institution et prophétie.....	264
2.	Pouvoir et charismes.....	272
3.	Autorité et service.....	279
4.	Hiérarchie et communion.....	294
	CONCLUSION.....	303
	Troisième partie.....	305
	QUELQUES ASPECTS PARADIGMATIQUES DE LA THÉOLOGIE DE LA FRATERNITÉ.....	305
	INTRODUCTION.....	305
	Chapitre premier.....	309
	DIMENSION THÉOLOGIQUE.....	309
I.	Fraternité, unité et catholicité.....	309
1.	Fraternité à travers les liens de l'unité et de l'égalité.....	309
2.	Catholicité en tant que fraternité décloisonnée.....	312
3.	Usage des expressions : frère séparé, église sœur et oecumène orthodoxe.....	314
4.	Paradigme œcuménique.....	323
II.	Fraternité, évangélisation et sacramentalisation.....	328
1.	Fraternité et le processus d'évangélisation.....	328
2.	Sacramentalisation en tant que défi à la fraternité.....	333
III.	Critères de la fraternité.....	339
1.	Idéal républicain.....	339
2.	Fraternité chrétienne.....	341
3.	Traits fondateurs de la Fraternité chrétienne.....	343
	Chapitre deuxième.....	355
	ENJEUX SOCIO-ÉTHIQUES DE LA FRATERNITÉ.....	355
I.	Entorses à la fraternité.....	355
1.	La fraternité au risque de l'exclusion et de l'excommunication.....	356
2.	Étude de quelques cas pastoraux.....	358
II.	Questions éthiques relatives à la fraternité.....	371
1.	Réconciliation, chemin vers la Fraternité.....	371

2.	Conférence Nationale des Forces Vives de la Nation au Bénin (CNFVN).....	379
3.	Commission Vérité et Réconciliation en Afrique du Sud.....	381
4.	Témoignage de Marguerite Barankitse	386
III.	Fraternité et renouveau de la communauté humaine	389
1.	Renouveau de la communauté humaine	390
2.	Rapports fraternité et communion	394
	Chapitre troisième	397
	SCHÉMA ECCLÉSIOLOGIQUE : UNE APPROCHE HUMAINE DE LA FRATERNITÉ	397
I.	Réconciliation, quête de l'harmonie et condition de communion ecclésiale.....	400
II.	Solidarité, mythe ou réalité ?.....	402
III.	Exigence de la modestie.....	407
IV.	Hymne à l'unité.....	413
	CONCLUSION	419
	CONCLUSION GÉNÉRALE	421
I.	Église dans la perspective de son Fondateur	422
1.	Créer des liens	425
2.	Horizons de la fraternité.....	429
II.	Atouts d'une théologie de la Fraternité.....	433
1.	Église, vecteur de relations	433
2.	Église, chemin de l'homme à Dieu	434
III.	Fraternité, lieu théologique.....	435
1.	Branches de la théologie	436
2.	Courants de pensée théologique.....	438
	ANNEXE I	443
	ANNEXE II.....	479
	ANNEXE III	483
	BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE.....	501

REMERCIEMENTS

L'objet de cette étude, *La Fraternité en Christ : ses fondements théologiques et son incidence africaine*, s'inscrit dans un projet communautaire de la Société des Missions Africaines. Nous sommes donc redevables à notre famille religieuse qui nous a permis de vivre cette enrichissante expérience. Nous remercions le Conseil du District-en-Formation d'Afrique qui en avait pris l'initiative, le Conseil du District-en-Formation de la Baie du Bénin qui a pris le relais du premier, le Conseil de la Province de Strasbourg et surtout la communauté SMA de Haguenau qui nous ont non seulement offert l'hospitalité, mais permis que ces années d'études et de recherches se passent dans de très bonnes conditions. A tous nos confrères de la Société des Missions Africaines, nous exprimons toute notre gratitude. Qu'il nous soit permis de citer nommément Jean-Paul ESCHLIMANN, Jérôme FLECK, Claude REMOND, Georges SELZER, Joseph TANGA-KOTI et Jacques VAROQUI ainsi que Valérie BISSON, l'archiviste de la Province SMA de Strasbourg, et Josée KAEFFER pour l'attention qu'ils ont portée à différents degrés à l'élaboration de ce travail à travers leurs critiques constructives. Si le produit final est présentable, c'est surtout grâce à leur patience et au temps qu'ils ont consacré à la relecture.

Comment ce travail pourrait-il être fait avec diligence en dépit des nombreux engagements pastoraux que nous avons assumés en même temps que l'élaboration de ce projet ? Cela paraît impossible, n'eût été la bonne compréhension dont ont fait montre nos amis et collaborateurs. Ils nous ont encouragé, soutenu, prodigué de bons conseils. L'inquiétude qu'ils ont manifestée tout au long de l'élaboration de ce travail indique à merveille l'intérêt qu'ils ont porté à son succès. Nous pouvons désormais savourer ensemble le soulagement d'un bel accomplissement.

Avoir des idées, c'est bien. Les coordonner pour en extraire un projet viable, c'est encore mieux. Nous pensons avoir atteint le but que nous nous sommes fixé. Nous nous en réjouissons. Cette satisfaction que

nous ressentons aujourd'hui témoigne du grand respect que nous avons vis-à-vis du Professeur Michel DENEKEN. De manière fortuite, nous avons été mis en contact alors que nous arrivions à l'université Marc Bloch de Strasbourg pour la présentation d'une Maîtrise en théologie. Nous nous sommes pris d'admiration pour l'homme. Autant son érudition est impressionnante, autant sa simplicité est époustouflante. Sa probité intellectuelle et ses analyses pointues ont fait de lui une référence internationale. Que pouvait-on chercher de mieux qu'un maître aussi complet, ayant plusieurs arcs à sa corde ? Nous sommes tombés sous le charme de son exactitude académique, la rigueur de sa méthodologie de travail et ses judicieuses observations. Son sens d'excellence nous a poussés à aller au-delà de nos limites. C'est un véritable plaisir de se faire accompagner et de mener des recherches sous sa direction. C'est avec un profond sentiment de dettes morales que nous lui exprimons toute notre reconnaissance.

Nous tenons en dernier lieu à rendre un vibrant hommage à nos défunts parents, Anne-Marie YAMAMBETO et Ferdinand NONGO, qui, non seulement avaient veillé à notre éducation, mais nous avaient accompagnés pas à pas dans le projet de vie que nous nous sommes formulé. Pour tant d'amour et le respect de notre liberté, nous disons MERCI !

INTRODUCTION GÉNÉRALE

1. *Choix du sujet*

L'objet de notre réflexion en Maîtrise¹ et en Master² portait sur le concept de communion. Nous avons alors abordé cette question à partir de la symbolique du corps. Qu'il s'agisse de la métaphore paulinienne en 1 Co 12, 27 ou de la notion gréco-romaine, le corps exprime une mise en relation de divers éléments qui fonctionnent de manière harmonieuse. Aussi vrai que le corps symbolise l'unité de l'ensemble, on ne peut toutefois ignorer la connotation hiérarchique qui l'accompagne. Yves Congar n'a d'ailleurs pas manqué de fustiger l'application qui a été faite de cette notion du corps dans son application à la structure hiérarchisée à l'Église : « Les explications données liaient sans cesse l'idée de *Corpus (Christi)* au double fait qu'il existe, dans la *Congregatio fidelium*, unité par l'Esprit et multiplicité de fonctions organiquement distribuées entre les membres qui s'aident les uns les autres et servent la vie du tout. Il arrivait même qu'on détaillât les correspondances entre les membres d'un corps physique et les fonctions ecclésiales d'une manière appuyée parfois jusqu'au ridicule³. »

¹ Nestor Désiré NONGO AZIAGBIA, *1 Co 12, 27 : une métaphore ecclésiologique à la lumière de l'Église africaine*, Mémoire de Maîtrise, Strasbourg, 2005.

² Nestor Désiré NONGO AZIAGBIA, *La notion de l'être-ensemble ecclésial*, Mémoire complémentaire de Master, Strasbourg, 2006.

³ Yves CONGAR, *Sainte Église*, Paris, Cerf, 1963, p. 30.

Même si le Concile Vatican II en la Constitution dogmatique *Lumen Gentium*, n° 31¹ fait un rapprochement entre la hiérarchie et le Christ, il reste que le corps, comme toute autre métaphore, est limité dans son application à l'Église. Toutefois un parcours attentif dans le Nouveau Testament permet de mettre en exergue l'usage d'autres images dans la désignation de l'Église. Les métaphores sur ce sujet sont pléthore. Le Concile Vatican II rend parfaitement compte de l'état de la question dans le développement qu'il consacre aux images de l'Église en LG 6. La Constitution dogmatique évoque l'Église en différents termes, à savoir : bercaïl (Jn 10, 1-10), troupeau (Jn 10, 11-15), terre que Dieu cultive ou champ (1 Co 3, 9), vigne choisie et plantée par Dieu (Mt 21, 33-43), édifice de Dieu (1 Co 3, 9), maison de Dieu (1 Tm 3, 15), tabernacle de Dieu avec les hommes (Ap 21, 3), Cité sainte ou Jérusalem d'en haut (Ga 4, 26 ; Ap 12, 17), épouse immaculée de l'Agneau sans tache (Ap 19, 7 ; 21, 2.9 ; 22, 17), corps du Christ (1 Co 12, 13). Toutes ces images sont tirées de la vie concrète et de l'expérience quotidienne de l'homme. Elles sont « empruntées soit à la vie pastorale et au travail des champs, soit à la construction des édifices et même à la famille et aux noces ». C'est dans cette perspective que se situe l'objet de notre recherche. Comment dire aujourd'hui l'Église aux femmes et aux hommes de notre temps ? Telle était la question. Nous nous sommes alors demandé quelle autre image pourrait mieux rendre compte de cette réalité ecclésiologique ? C'est en ce sens que la notion de fraternité s'est comme imposée à nous. Notre expérience missionnaire et pastorale dans le Vicariat apostolique de Kontagora, au nord-ouest du Nigeria, a été déterminante dans ce choix. L'objet de notre recherche consiste à établir les bases de la fraternité en tant que paradigme ecclésial.

1.1. Fraternité

La fraternité est à la fois une réalité anthropologique, sociologique et symbolique. En tant que réalité anthropologique, elle est essentiellement

¹ Désormais cité LG suivi du numéro de paragraphe

fondée sur les liens de sang ; elle répond à des exigences strictes et bien définies. C'est la dimension biologique qui détermine les rapports ; elle confine d'ailleurs l'homme dans un réseau de relations bien déterminées, à savoir la famille et le clan. Les relations peuvent être étendues dans le temps en remontant l'arbre généalogique. En revanche, la réalité sociologique apparaît beaucoup plus englobante. Elle peut être envisagée au niveau d'une nation parmi les citoyens qui se reconnaissent dans des valeurs communes et partagent le même idéal de vie. L'appartenance n'est donc plus dictée par les liens de sang. Elle se fonde sur, et s'inscrit dans, des rapports humains. C'est ainsi que l'humanité exprime le sentiment de fraternité qui lie les hommes dans le temps et l'espace. On se sent alors frères les uns des autres quel que soit le point où l'on se trouve sur la planète. Ainsi, un pygmée d'Afrique centrale se dira frère d'un aborigène d'Australie. Cette perception élargie de la fraternité ne peut que favoriser l'usage du concept dans un sens symbolique. Dans ce cadre la vision repose sur le partage d'un idéal commun. La fraternité vient ainsi à désigner la qualité des relations qu'entretiennent les hommes les uns avec les autres.

Il va sans dire que la fraternité est un concept polysémique tant les nuances sémantiques se réfèrent à plusieurs réalités. Néanmoins elle peut être répertoriée dans deux catégories distinctes : d'une part elle offre la base sur laquelle sont établies les relations entre les hommes et de l'autre elle détermine des liens structurants. Elle peut être tour à tour considérée comme une vertu morale et une solide structure. Cette double notion s'applique aussi à l'Église.

De manière générale, la Bible se réfère à la fraternité en termes de valeurs éthiques en ce qu'elle désigne le comportement des croyants et leur manière d'être. La fraternité s'entend davantage comme la communion fraternelle. Elle désigne la mise en commun des biens et exprime l'union des cœurs qui résulte du partage de l'Évangile et de tous les biens reçus de Dieu par Jésus Christ dans la communauté apostolique. Elle renvoie alors à une entraide sociale, à une idéologie commune et à un sentiment de

solidarité¹. Elle est en ce sens caractéristique sinon à la réalité du moins à l'idéal de la première communauté chrétienne : les croyants « se montraient assidus à l'enseignement des apôtres, fidèles à la communion fraternelle, à la fraction du pain et aux prières [...]. Tous les croyants ensemble mettaient tout en commun ; ils vendaient leurs propriétés et leurs biens et en partageaient le prix entre eux tous selon les besoins de chacun » (Ac 2, 42.44). Les références abondent en ce sens.

Toutefois il ne faut pas oublier les indications qui orientent dans le sens de l'organisation structurelle au sein de la communauté chrétienne. Ce dernier usage est limité dans le contexte néotestamentaire à la première lettre de saint Pierre. Au-delà du bien-être communautaire et du vivre-ensemble, la fraternité vient aussi à désigner la communauté dans toute sa structure. Elle devient dès lors synonyme de 'communauté de frères' (1 P 5, 9). C'est l'assemblée des fidèles du Christ.

Des deux approches de la fraternité, la première est certes populaire et très répandue. La fraternité est facilement associée à un acte de solidarité et d'entraide mutuelle. Elle relèverait plus d'un engagement éthique dans les choix de vie et les priorités que l'homme s'impose en vue d'un vivre-ensemble. Ces exigences morales se formulent en termes de préceptes censés éduquer les sentiments ou d'obligations stipulant les devoirs des frères les uns à l'égard des autres. Qui se soumet volontiers à ses exigences ? L'échec apparent en ce domaine semble justifier l'institutionnalisation de la fraternité qui s'impose désormais comme un facteur de cohésion sociale. Dans les dérives conflictuelles qui opposaient les Grecs les uns aux autres, ce qui était considéré par les philosophes comme une tragédie et une maladie, la fraternité garantissait l'harmonie fondée sur un idéal commun : « Cette fraternité, au cœur des représentations de la Cité unie, est donc vue essentiellement sous l'angle de ce qui rassemble, réconcilie, relie de façon forte et insoupçonnable, en instaurant des relations de réciprocité entre semblables d'autant plus solidaires qu'ils sont oublieux des raisons ou des haines qui les ont dressés

¹ Voir note f des Actes des Apôtres 2, 42-47 dans la Bible de Jérusalem.

les uns contre les autres¹. » Toutefois il convient de le rappeler, en régime chrétien, la fraternité tient sa spécificité non d'un quelconque accord entre les différents protagonistes, mais plutôt de l'alliance en Jésus Christ.

1.2. Perspective thématique

Nous avons structuré le développement thématique de l'objet de notre recherche en trois grandes parties : les considérations bibliques et théologiques de la fraternité, l'ecclésialité des baptisés et quelques aspects paradigmatiques de la théologie de la fraternité.

2. Considérations bibliques et théologiques de la fraternité

L'effort de précision et de définition de concepts a conduit dans un premier temps à un travail de recension. Il s'agit de répertorier l'usage et la fréquence des mots "frère", "sœur", "fraternité" dans le Nouveau Testament. De prime abord, un constat s'impose. Les nuances sémantiques sont énormes. Les registres peuvent varier d'une simple relation humaine entre des personnes issues de mêmes parents et ancêtres à l'identification à un même idéal de vie.

Au-delà de ces relations d'ordre biologique, les concepts se rapportent aussi à la qualité des relations humaines. Ils peuvent par ailleurs désigner la relation dans sa structuration en tant qu'institution. Même si l'aspect éthique jouit d'une plus grande attention, nous accorderons davantage d'intérêt à la dimension structurelle. C'est toute la problématique de l'identification de l'Église à la Fraternité. La question semble être entendue. Il suffit pour cela de se référer aux analyses exégétiques de Marie-Louise Lamau² et de Paul Bony³. Ces dernières sont conformes aux enquêtes patristiques menées par Michel Dujarier⁴. De ces recherches, il

¹ Catherine Chalier, *La fraternité, un espoir en clair-obscur*, Paris, Buchet & Chastel, 2003 p. 47-48.

² Marie-Louise Lamau, *Des chrétiens dans le monde : Communautés pétriniennes au I^{er} siècle*, Paris, Cerf, 1988, « Lectio Divina » 134, p. 285-286.

³ Paul Bony, *La première épître de Pierre : Chrétiens en diaspora*, Paris, Cerf, 2004.

⁴ Michel Dujarier, *L'Église-Fraternité I*, Paris, Cerf, 1991.

ressort l'usage du substantif grec *adelphotès* pour la désignation de l'Église. Faut-il simplement se satisfaire d'une telle identification ? Il convient peut-être d'établir les fondements d'une telle approche et d'en déterminer les spécificités. C'est ce que nous entreprenons par l'analyse des fondements christologiques de la Fraternité. Ce projet ecclésiologique de la théologie de la fraternité ne peut être fondé que sur le Christ qui est donné au monde comme le frère des hommes et le premier-né de toute créature.

Ce projet se construit à travers les réalités constitutives de la vie humaine. Au nombre des multiples témoignages patristiques, nous privilégions celui de saint Cyprien, évêque de Carthage. Même si la thématique de l'unité était au cœur de sa réflexion théologique, on ne saurait oublier qu'il avait identifié Église et Fraternité. L'occurrence du mot *fraternitas* dans ses lettres ne trompe guère. Quelle que soit la traduction, ce qui est désigné, c'est l'Église en tant que peuple de ceux qui partagent la même foi en Jésus Christ. Voici donc le rapprochement formellement établi. Ce théologien de l'unité de l'Église fonde le concept de *fraternitas* dans l'essence même de l'unique et égale dignité des baptisés comme enfants de Dieu et disciples du Christ.

A partir de cet excursus néotestamentaire et patristique, nous explorerons les fondements vétérotestamentaires en vue de confirmer ou d'infirmer selon les cas les propos que nous avons tenus sur la Fraternité. La dimension éthique de la relation fraternelle n'est pas à mettre en doute. Tout semble se porter sur une quête de relations plus ou moins heureuse entre les personnes. Au-delà de ce cadre plutôt sociologique, l'Ancien Testament déploie un autre contexte plus politique où la fraternité est davantage assimilée à un contrat d'alliance et de paix entre des États sur le modèle de ce qui se faisait dans le Proche-Orient ancien.

Comment situer cette thématique dans l'histoire et le développement de la théologie contemporaine ? Nous privilégions à ce niveau de notre analyse la perception des théologiens africains. Il s'agit de dégager dans leur système de pensée et leur formulation théologique en quoi le christianisme peut apparaître comme une forme de fraternité qui rassemble les hommes au-delà d'un sentiment d'appartenance exclusive liée à une

famille, une ethnie ou un clan. Somme toute, il convient de définir les modalités de cette fraternité et les obstacles inhérents à sa structuration.

3. Ecclésialité des baptisés

Comment peut-on faire pour mieux établir le fait fraternel ? Les observations et les constats bibliques, patristiques et théologiques, aussi judicieux soient-ils, ne suffisent certes pas. La vérification de la justesse des principes que nous venons d'exposer s'impose nécessairement. C'est l'objet de cette deuxième partie qui consiste à étudier la manière dont se décline la fraternité dans les différentes réalités ecclésiales. De toute évidence, le premier lieu de vérification se trouve être les documents officiels du magistère et dans les textes législatifs. Substantiellement il s'agit de répondre à la question : la fraternité fait-elle vraiment partie du langage et de la réalité ecclésiale ? Si oui, comment en a-t-on rendu compte ?

L'analyse de *LG 7* établit sans équivoque l'identification de l'Église, Corps mystique du Christ, à la Fraternité. On ne peut guère s'y tromper. Le structurel prend décidément le pas dans le développement qui se fait, même si la Fraternité chrétienne est fondamentalement d'inspiration spirituelle. En effet, c'est par l'Esprit Saint que le Christ constitue les hommes en frères. On comprend alors pourquoi la Constitution pastorale *Gaudium et Spes* au n° 40¹ parle de l'Église en termes d'« assemblée visible et communauté spirituelle » : c'est l'assemblée des hommes et des femmes qui se reconnaissent en Jésus Christ qui fait leur unité.

Le code du droit canonique ne semble pas se situer dans la même perspective que les documents du magistère en ce qui concerne la Fraternité. Le concept est assez réduit dans son acception et comporte un aspect technique pour la désignation de la corporation spécifique du clergé et des religieux. Sauf exception, il s'applique essentiellement aux évêques entre eux. Il est par ailleurs la caractéristique des instituts religieux et des relations que les prêtres entretiennent les uns avec les autres dans le

¹ Désormais GS suivi du numéro de paragraphe

presbyterium. Il désigne également la manière dont les prêtres peuvent réaliser concrètement leur mission au service du corps du Christ.

Considérant que la Fraternité est la réponse des hommes à l'appel fondamental du Christ pour vivre et témoigner de la Parole de Dieu, on peut compter une multitude de formes particulières qui constituent la pratique ecclésiale de la fraternité. La vie monastique, la vie religieuse et les communautés nouvelles en sont autant de représentations qui gardent chacune leur spécificité. Dans le contexte monastique et religieux, la fraternité est davantage perçue comme un témoignage et un moyen en vue de l'évangélisation. L'usage du mot et la réalité sont-ils exclusivement réduits aux moines, au clergé et aux religieux ? De prime abord, la réponse semble négative. En effet les laïcs sont aussi concernés par la Fraternité qu'ils constituent par la grâce de leur baptême.

En dépit des structures et des précautions qu'on peut prendre, la fraternité reste de l'ordre du vécu et du relationnel. Cet aspect est rendu significatif par sa dimension communautaire. Dans cet ordre relationnel, impossible de ne pas relever en même temps les forces et les zones d'ombre de la fraternité.

4. Quelques aspects paradigmatiques de la théologie de la fraternité

Après avoir établi les bases bibliques et analysé des aspects pratiques de la Fraternité, cette troisième partie fait le point sur quelques données théologiques essentielles. Par ailleurs elle énonce les principes fondamentaux de la doctrine sociale de l'Église et sa mission évangélisatrice. Elle traite aussi du paradigme sacramentel de l'Église en Afrique.

Le point de vue théologique présente une diversité de thématiques qui sont mises en corrélation avec la Fraternité. Il s'agit de la catholicité, de l'évangélisation, de la sacramentalisation. Certains termes semblent antithétiques ; ils ne peuvent en principe aller de pair. Toutefois, en dépit de la variété thématique, nous envisageons la présentation de quelques unes des nombreuses facettes de cette fraternité en essayant d'en fournir

quelques critères spécifiques d'identification. Nous proposerons ainsi des éléments de réponse à la question de savoir ce qui fait la spécificité de la Fraternité chrétienne et en quoi elle est constituée. L'occasion nous est alors donnée de suggérer quelques critères fondamentaux dans la détermination de la Fraternité.

Ces principes théologiques ne suffisent pas à rendre entièrement compte de la fraternité qui se vit dans les relations humaines. On ne saurait en effet tout rapporter à l'établissement des structures, aussi parfaites soient-elles. A ce niveau, il convient de ne pas négliger la dimension éthique de la fraternité qui a pris une place considérable dans la vie de la première communauté chrétienne selon le témoignage du Nouveau Testament. En ce qui nous concerne, il s'agit de présenter les entorses à cette fraternité en analysant quelques situations qui tendent vers les limites acceptables par le système.

En tenant compte des analyses ci-dessus et conformément aux données sociologiques contemporaines qui penchent davantage pour la fraternisation de la race humaine, il se dégage des perspectives intéressantes quant au vivre-ensemble. Dans quelle mesure ces données peuvent-elles être appliquées à l'élaboration d'un schéma ecclésiologique de la Fraternité ? Telle est la question qui nous préoccupe désormais.

5. Méthodologie

Notre sujet est ecclésiologique ; son développement nécessite une complémentarité interdisciplinaire. Il se trouve en effet à la croisée de plusieurs champs qui répondent à des exigences particulières et dont il faut tenir compte : sciences humaines, diverses disciplines théologiques et droit canonique. Certes la diversité des champs disciplinaires est une richesse. Mais elle constitue en même temps une difficulté majeure qui est manifeste dans la prise en compte des spécificités relatives à chaque discipline. Au-delà des difficultés d'ordre méthodologique, il ne faudrait pas sous-estimer celles liées à la langue. Force est de constater qu'en ce domaine, la plupart

des littératures sont produites en allemand. Or notre connaissance de la langue de Goethe est dérisoire au point que l'exploitation des sources en a certainement pâti.

Les recherches ont été élaborées à partir d'un fonds documentaire, d'une enquête et de notre propre expérience pastorale et missionnaire. La volumineuse documentation couvre les différents aspects et domaines de la recherche. Il faut citer dans les sources les documents du magistère, notamment les Constitutions et les Décrets du Concile Vatican II, l'Exhortation apostolique *Ecclesia in Africa* et les *Lineamenta de la II^e Assemblée spéciale pour l'Afrique*. En plus des textes bibliques dont la citation directe met en lumière les différents usages des mots "fraternité", "frère" et "sœur", le développement patristique s'enrichit du corpus de Saint Cyprien de Carthage. Même si nous nous référons à ses nombreuses lettres, c'est le *De unitate ecclesiae* que nous privilégierons. En ce qui concerne l'actualité du sujet, nous avons sollicité, entre autres, l'apport de quelques théologiens tels que Jean Rigal, Gilles Routhier, Joseph Ratzinger, Yves Congar, Maurice Cheza, Ignace Ndongala Maduku. En ce qui concerne l'analyse biblique et exégétique, nous nous sommes particulièrement inspirés des réflexions d'André Wénin, Rik Hoet et Jerome Murphy-O'Connor.

Pour nous aider à comprendre à quelle réalité concrètement vécue le concept de fraternité pouvait correspondre dans la vie de l'Église, nous avons cherché à sonder un certain nombre de témoins. Pour ce faire, nous avons élaboré deux sortes de questionnaires. Ils portent sur la perception générale de la fraternité et ses implications et sur l'expérience du vécu fraternel au sein des instituts de vie apostolique et des communautés religieuses masculines et féminines. Quoique la participation fût quelque peu hésitante, les résultats de l'enquête qui nous sont parvenus nous ont néanmoins permis de disposer de quelques résultats pertinents auxquels nous nous référons à titre indicatif et uniquement pour les besoins de l'information. Nous n'avons jamais eu la prétention scientifique d'exploiter ces données conformément aux rigueurs qu'imposent les sciences sociales.

Première partie

CONSIDÉRATIONS BIBLIQUES ET THÉOLOGIQUES DE LA FRATERNITÉ

INTRODUCTION

Qu'en est-il de la fraternité dans la Bible d'une manière générale et plus particulièrement dans le message de Jésus et dans le langage apostolique ? Quels en sont les traits caractéristiques ? S'agit-il d'un simple style de langage ou plutôt désigne-t-elle une réalité spécifique ? A quoi faut-il la circonscrire ? Aux liens biologiques ? A la nature ? Aux sentiments qui alimentent des rencontres entre différentes personnes et favorisent des liens fraternels et des associations ? A un fait purement sociologique ? A une métaphore théologique ? Quand on parle de fraternité, de quoi s'agit-il ? A quoi se réfère-t-on ? Un tel faisceau de questions induit une réflexion sur un fait sociologique qui affecte fondamentalement l'homme dans les rapports qu'il entretient avec les autres. Réalité anthropologique, son extension dépasse de loin la seule dimension biologique qui situe la personne dans un réseau de relations bien déterminées, celles de la famille, du clan et, dans un sens plus étendu, de la

nation. L'usage analogique fait éclater les frontières du concept qui peut être appliqué à des réalités diverses.

Au cours de ce parcours, nous nous intéresserons à la dimension sémantique du concept de fraternité en vue d'en déterminer sa nature. Cette préoccupation s'inscrit fondamentalement dans les débats autour de l'image de l'Église. Qu'il s'agisse du nom propre de l'Église ou d'un phénomène métaphorique, le recours au langage imagé est aussi ancien que massif, fortement établi aussi bien dans la Bible que dans le langage théologique¹. Pour s'en convaincre, il suffit simplement de se référer à la longue liste des images par lesquelles il est rendu compte de la réalité ecclésiale. La métaphore, comme l'affirme Daniel von Allmen, est l'application d'une image à une réalité spécifique :

La métaphore n'est pas seulement un mot revêtu de la signification d'un autre mot. Il ne suffit pas de définir la métaphore comme un phénomène de *dénomination déviante*. La métaphore est, dans la phrase, un événement de *prédication impertinente*, qui peut avoir des répercussions, non pas seulement sur le style (perspective de la rhétorique), mais bien sur la manière dont nous concevons la chose exprimée (perspective de la sémantique)².

On pourrait évoquer avec Paul Ricoeur le transport d'une idée à une autre³. L'essentiel ne réside pas uniquement dans l'image, mais bien plus dans la réalité qu'elle cherche à exprimer. Aussi examinerons-nous la problématique de la fraternité sous les aspects complémentaires bibliques et théologiques.

Le caractère polysémique du concept constitue une richesse sémantique que nous voulons successivement décliner et mettre en valeur. Dans la mouvance de Jésus, il est tout à fait indiqué d'explorer l'idéal

¹ Daniel von Allmen, [*La famille de Dieu : la symbolique familiale dans le paulinisme*, Fribourg, Éditions Universitaires, 1981, « Orbis Biblicus et Orientalis » 41, p. 1] situe ce développement dans l'émancipation de l'image sous toutes ses formes (métaphore, comparaison simple, similitude, parabole) du seul domaine de la rhétorique qui donna naissance à la tropologie à l'intérêt naguère accordé à l'image en tant que phénomène de langage. Il réfère à cette évolution linguistique comme à une 'métaphorologie'. On pourrait aussi se rapporter à l'ouvrage de P. Ricoeur dont l'intitulé trahit l'intention de l'auteur : *L'herméneutique biblique*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2001.

² Daniel von Allmen, *La famille de Dieu : la symbolique familiale dans le paulinisme*, Fribourg, Éditions Universitaires, 1981, « Orbis Biblicus et Orientalis » 41, p. 20-21.

³ « C'est bien en un seul mot que le trope consiste, mais, si l'on peut dire, c'est entre deux idées qu'il a lieu, par transport de l'une à l'autre », P. Ricoeur, *La métaphore vive*, Paris, Éditions du Cerf, 1975, p.77.

fraternel tel qu'il se présente dans les Actes des Apôtres en vue d'élaborer la théologie du Christ-frère avec saint Paul et l'auteur de l'épître aux Hébreux. De cette assise, nous ferons une excursion à travers le témoignage patristique de Cyprien pour ensuite mieux apprécier quelques données d'éthique théologique contemporaine. Nous remonterons alors à la source judéo-chrétienne pour analyser la typologie de la fraternité dans les grands récits de la Genèse et les caractéristiques de la communauté en milieu juif. Quant aux enjeux théologiques contemporains, nous suivrons l'élaboration dans le discours des théologiens africains. Par ailleurs on ne pourra pas faire fi de l'amplitude qu'a connue le concept au cours de son évolution sémantique. Aussi chercherons-nous à établir un lien fonctionnel entre la fraternité et certains termes connexes sur la relation de procession et de similitude.

Les nuances sémantiques recommandent une double compréhension du mot fraternité compris comme ensemble de liens structurels ou comme vertu morale. Dans le contexte de notre recherche, le premier usage est appliqué à l'Église en tant qu'institution. En ce sens, le mot s'écrit avec un F majuscule, lorsque, par exemple, on parle d'une Fraternité franciscaine. Quant au deuxième usage qui s'applique à la qualité des relations entretenues par les frères, nous préférons l'emploi du mot en minuscule, par exemple lorsqu'il s'agit d'évoquer la fraternité régissant les rapports au sein d'une communauté.

Ayant précisé cette donnée de vocabulaire, nous reconnaissons par ailleurs que notre choix méthodologique ne suit pas une démarche traditionnelle ; la question n'est pas abordée de manière chronologique. Ainsi l'étude n'est pas menée à partir de l'Ancien Testament. Nous avons fait le choix de commencer par le Nouveau Testament. Considérant que l'Église est une initiative du Christ qui confie la mission explicite d'évangélisation à ses disciples, le premier lieu de vérification de ce modèle ecclésial en tant que Fraternité se situe dans les propos du Christ et de ses premiers compagnons. Il nous importait en second lieu d'approcher quelques témoins apostoliques. La liste est certes longue, mais nous avons privilégié la figure de saint Cyprien, évêque de Carthage, pour les raisons qui nous paraissent évidentes : son expérience pastorale au sein d'une

communauté en crise, l'insistance de son enseignement sur le thème de l'unité ecclésiale pour la surmonter, l'identification qu'il fait entre Église et Fraternité, et enfin le volume de son corpus. A partir du fondement néotestamentaire et du témoignage patristique de saint Cyprien, nous pouvons alors étendre le champ de notre vérification à l'Ancien Testament et à la théologie contemporaine sous le regard de quelques théologiens africains.

Chapitre premier

PERSPECTIVES NÉOTESTAMENTAIRES

Si le mot de fraternité comme tel est pratiquement inexistant dans les synoptiques et dans l'évangile selon saint Jean, il en va autrement des réalités qu'il décrit. Au sens propre la fraternité désigne le lien entre des hommes qui sont issus du même sein maternel ou la relation qui les caractérise. Cette fraternité est essentiellement fondée sur la chair au sens strict, tribale ou ethnique en une conception un peu plus large. Le mot est par ailleurs employé à un second degré pour évoquer d'autres relations qui transcendent tout lien du sang. « Cet usage métaphorique du mot montre que la fraternité humaine, comme une réalité vécue, ne se limite pas à la simple parenté du sang, bien que celle-ci en constitue le fondement naturel¹. » Il invite plutôt à un dépassement dans la personne du Christ en qui tous les hommes sont des frères. La communauté de nature par laquelle les hommes se reconnaissent mutuellement et l'idéal de fraternité universelle s'en trouvent autrement éclairés.

¹ Armand Négrier & Xavier Léon-Dufour, "frère" in Xavier Léon-Dufour (Éd.), *VTB*, Paris, Cerf, 1966, p.403.

I. *Différents sens du mot fraternité*

Est-il judicieux de parler de fraternité dans le langage de Jésus ? A la lumière des données bibliques, tout porte plutôt à examiner le fait d' "être frères" que nous répertorions en deux catégories. Le premier usage du mot frères/frère concerne les relations d'ordre familial. Ce sont les liens de parenté entre frères et sœurs. Le concept est dès lors pris au sens littéral ou propre¹. Depuis la généalogie jusqu'aux émotions vives que ressent la fratrie lors d'un deuil et les ressentiments qui s'expriment par endroit, les évangiles nous décrivent des relations normalement entretenues au sein de la famille dont le lien fédérateur n'est autre que le sang et la chair. Dans cette catégorie textuelle, l'attention se focalise particulièrement sur la référence explicite à la famille de Jésus².

Le second usage pousse les limites du concept jusqu'à embrasser la dimension métaphorique. Deux niveaux de langage sont nettement perceptibles. Cette extension favorise dans un premier temps l'emploi du mot dans une acception beaucoup plus générale. On pourrait éventuellement distinguer dans cette rubrique deux emplois assez rapprochés, celui de l'homme³ et celui du prochain¹. Les valeurs qui sont

¹Mt 1,2.11 ; 4,18.21 ; 10,2.21 ; 12,46-48 ; 13,55 ; 19,29 ; 20,24-25 ; Mc 1,16.19 ; 3,17.31-33 ; 5,37 ; 6,3.17-18 ; 10,29-30 ; 12,19-20 ; 13,12 ; Lc 3,1.19 ; 6,14 ; 8,19-20 ; 12,13 ; 14,12.26 ; 15,27.32 ; 16,28 ; 18,29 ; 20,28-29 ; 21,16 ; Jn 1,40-41 ; 2,12 ; 6,8 ; 7,3.5.10 ; 11,2.19.21.23.32

² Il convient de rappeler les différentes orientations théologiques qui ont affecté diversement les interprétations qui sont faites des "frères et sœurs de Jésus". En effet, on en retient trois approches : protestante, orthodoxe et catholique. D'une manière générale, la conception protestante se distingue des deux autres et admet que Marie ait donné naissance à d'autres enfants. L'Église orthodoxe et l'Église catholique s'accordent par contre pour affirmer que Marie n'a pas d'autres enfants en dehors de Jésus. Toutefois elles divergent dans leurs argumentaires. Pour l'une les enfants mentionnés dans les évangiles sont issus d'un précédent mariage de Joseph alors que pour l'autre, ils sont les cousins de Jésus. Toute la théorie officielle de l'Église catholique romaine est élaborée dans le souci de défendre la perpétuelle virginité de Marie. Nous n'ignorons pas les controverses suscitées par ces débats. La littérature est abondante à ce sujet. Nous n'indiquerons qu'à titre suggestif quelques documents qui font état de la question : François Refoulé, *Les frères et sœurs de Jésus*, Paris, Desclée de Brouwer, 1995 ; Paul-Laurent Carle, *Les quatre frères de Jésus et la maternité virginale de Marie*, Paris, Éditions de l'Emmanuel, 2004 ; Jean Gilles, *Les 'frères et sœurs' de Jésus*, Paris, Aubier Montaigne, 1979 ; Joël Magny, *La parenté de Jésus*, Paris, Pierre Téqui, Éditeur, 2001 (Ce dernier ouvrage ne relève pas à proprement parler d'une documentation scientifique. Le genre littéraire est d'ordre spirituel. Il relate les visions de la Vénérable Anne-Catherine Emmerick.) Nous ne jugeons pas opportun de nous attarder davantage sur cette question qui ne relève pas de la problématique qui nous préoccupe.

³ Mt 5,22-24 ; Lc 6,41-42

prises en exergue et constituent les critères de référence sont l'humanité de la personne. Le deuxième aspect qui se révèle nettement à partir de cette analyse porte une connotation spirituelle. Ce ne sont alors ni les liens du sang, ni la nature qui déterminent les relations. Ces dernières reposent en revanche sur un fondement spirituel explicité dans l'écoute de la Parole de Dieu et la réalisation de sa volonté. Le frère, dans ce contexte spirituel, est identifié au disciple² et au croyant³.

1. Sens littéral

L'usage du concept de frère au sens littéral peut être dit strict quand il s'applique aux frères et aux demi-frères, ou plutôt étendu aux proches parents et aux cousins⁴. Cet emploi est fort répandu dans l'Ancien Testament⁵. En dehors du sens premier, l'évocation des frères dans les synoptiques met en valeur la qualité des relations tissées par les frères et en détermine par ailleurs le critère constitutif. Dans une tournure identique,

¹ Cf. Mt 5,47 ; 7,3-5 ; 23,8 ; 25,40 ; Lc 17,3

² Mt 12,49 ; Lc 22,32 ; Jn 20,17 ; 21,23

³ Mt 12,50 ; Mc 3,34-35 ; Lc 8,21

⁴ « Il n'y a pas de terme propre, véritablement spécifique, en hébreu pour exprimer le mot cousin. La langue hébraïque utilise le mot 'ah ('frère') qu'elle étend au sens de neveu, oncle, cousin, parfois celui de *dôd* ('amant') dans une signification de frère du père, oncle paternel ; cousin (à la rigueur). Cette carence de terminologie qui tient à la mentalité sémitique elle-même (où la notion de frère est collective) est assez connue. [...]. Le mot cousin n'existant ni en hébreu, ni en araméen, il arrive que dans ces langues ou dans les traductions grecques, le mot de frère s'applique même à des parents éloignés[...]des proches parents, comme par exemple des cousins, l'hébreu et l'araméen (les) appelaient aussi frères[...] L'hébreu appelle frères et sœurs ceux que nous nommons proches parents, tels par exemple des cousins.» Jean Gilles, *Les 'frères et sœur' de Jésus*, Paris, Aubier Montaigne, 1979, p.13-14. Cette assertion ne remet pas en cause l'observation faite par François Refoulé dans son opuscule sur *Les frères et sœurs de Jésus. Frères ou cousins ?* (Paris, Desclée de Brouwer, 1995, p. 81-82) dans lequel il essaie de rendre compte du bien fondé des réactions vives suscitées par le livre de Jacques Duquesne : *Jésus*. Refoulé objecte vivement en faisant valoir que le Nouveau Testament a été écrit en grec, langue dans laquelle le mot cousin y est d'un usage courant. En effet écrit-il : « On dit souvent que ni l'hébreu ni l'araméen n'ont de mot signifiant cousin germain. Mais on n'oublie qu'ils ont un mot pour dire oncle (*dodh* ; par exemple dans Lv 10,4 ; Nb 34,11) et un autre pour tante (*dodhah* : Ex 6,20 ; Lv 20,20), de telle sorte qu'en parlant d'un cousin germain ou d'une cousine on peut toujours dire : le fils de mon oncle, ou la fille de ma tante. Faut-il rappeler en outre que les Évangiles ont été écrit non pas en hébreu ou en araméen, mais en grec hellénistique, et que cette dernière langue a un mot très précis, *anepsios* (dans le Nouveau Testament, uniquement en Col 4,10) pour désigner le cousin germain, tandis qu'il en a trois autres, *syggeneia*, *suggenès* et *syggenis*, quand il s'agit de parents en général. Ce n'est donc pas par indigence de vocabulaire que les évangélistes ont parlé des frères de Jésus ».

⁵ Quelques références suggestives : Gn 4,2 ; 13,8 ; 14,14.16 ; 25,26 ; 27,41-47 ; 28, 2.5 ; 29, 10.12.13.15 ; 36,4-5.8-14.16-18 ; Dt 13,7 ; 25,5.7.9 ; 28,54 ; 32,50 ; 33,9 ; Lv 10,4 ; I Ch 23,22.

Matthieu et Marc annoncent sans artifice les tensions qui peuvent surgir dans les relations fraternelles : « Le frère livrera son frère à la mort » (Mt 10,21 ; Mc 13,12). Luc traduit aussi la même idée quand il écrit : « Vous serez livrés même par vos père et mère, vos frères, vos proches et vos amis » (Lc 21,16). Le contexte des persécutions et des tensions est visiblement celui du témoignage missionnaire. Ce qui est en cause c'est la foi du frère qui le met en décalage du reste de la famille par rapport aux convictions qui l'animent au nom de Jésus. Dans le récit de l'enfant prodigue (Lc 15,11-32), les motifs de tensions sont à chercher dans la jalousie que porte le frère aîné contre son cadet. Il s'indigne que leur père donne un grand banquet en l'honneur de son frère qui rentre à la maison après avoir dilapidé tous ses biens dans les plaisirs alors que ses services ne sont ni reconnus ni appréciés.

L'histoire des sept frères qui épousent à tour de rôle la même femme laisse transparaître le motif de solidarité par laquelle les frères se portent garants les uns des autres à l'égard du devoir de donner une descendance¹. Les bases de cet épisode qu'attestent les synoptiques sont établies dans le principe vétérotestamentaire du lévirat tel qu'il a été consigné dans le livre de la Genèse (38, 6-10) et celui du Deutéronome (25, 5-10). « Cette loi est une expression de la solidarité entre frères. Parce que la vie d'un homme fut censée se perpétuer dans ses descendants, un homme qui procure des enfants à son frère décédé sans enfants, lui garantit la survie. Le blâme infligé à celui qui refuse de défendre ainsi le nom de son frère (vv. 9-10) montre l'exigence de cette responsabilité qu'on a de la vie de son frère². »

De ce premier usage, nous retiendrons cette double connotation de relations conflictuelles et de solidarité par laquelle on veut du bien à son frère. Il n'est donc pas exagéré d'y percevoir un sens prononcé de coresponsabilité.

¹ Mt 22,24-28 ; Mc 12,19-23 ; Lc 20,28-33.

² Rik Hoet, « *Omnes autem vos fratres estis* » : *Étude du concept ecclésiologique des frères selon Mt 23,8-12*, Roma, Universitate Gregoriana Editrice, 1982, p. 151.

2. Sens métaphorique

En faisant nôtre la méthodologie de la critique textuelle au moyen de laquelle Rik Hoet approche le concept par un double questionnement, *quis* et *quid* ?¹, nous voulons déterminer non seulement l'application du mot mais aussi son contenu. Que veut dire frère dans la bouche de Jésus et quelle réalité exprime cette expression, particulièrement dans son emploi métaphorique ? Chacune des connotations, générale et spirituelle, porte indifféremment un double sens. Aussi le concept se réfère-t-il à des réalités assez distinctes, même si le sens en paraît très proche.

En ce qui concerne la première représentation métaphorique dans son acception générale, les notions d'homme et de prochain y apparaissent en filigrane.

Souvent le terme frère (ἀδελφός) apparaît comme synonyme de "prochain" (ἐγγύς, πλησίον). ἐγγύς c'est celui qui se trouve à côté ("proche"), le voisin, celui à qui on a affaire, et aussi parfois l'ami ou "l'autre" tout court. C'est d'abord le parent de la même famille ou du même peuple, mais peut rejoindre la signification du terme allemand "*Mitmensch*" ("co-humain"), on pourrait supposer la même universalité pour ἀδελφός, pour autant qu'il se présente comme synonyme de ἐγγύς. Des preuves décisives manquent pourtant².

Le contexte matthéen nous autorise toutefois à privilégier l'interprétation du prochain. En dehors de quelques références lucaniennes³, on constate une plus grande abondance de l'usage de frère chez saint Matthieu⁴. L'expression se situe à différents moments importants de l'enseignement de Jésus : le discours évangélique (5,22-24,47 ; 7,3-5), le discours sur la communauté (18,15) et le discours eschatologique (23,8 ; 25,40). Nous analyserons les deux derniers points dans la partie spirituelle de la métaphore.

Le sermon sur la montagne nous situe d'emblée dans le contexte général de la Loi juive. Cependant comme le fait remarquer Alberto Mello, « plus qu'une citation directe d'un passage de la Torah, c'est un résumé *ad*

¹ Rik Hoet, *Idem*, p. 146.

² Rik Hoet, *Ibid.*, p. 158.

³ Lc 6,41-42 ; 17,3

⁴ Mt 5,22-24,47 ; 7,3-5 ; 18,15 ; 23,8 ; 25,40

sensum de quelques-unes de ses affirmations générales¹. » Le même auteur interprète ces passages évangéliques à la lumière de l'amour du prochain prescrit dans le Lévitique 19,17-19². Rik Hoet entreprend quant à lui essentiellement la même étude à partir du Deutéronome³. Il n'est pas seulement question du co-religieux. Le prochain revêt la forme de toute personne qui fait du bien à un autre homme en sa qualité d'humain. En ce sens nous conviendrons avec Simon Légasse que « le prochain n'est plus l'objet de l'amour mais son sujet, celui qui aime et manifeste son amour par des actes concrets de miséricorde⁴. » N'est-ce pas l'idée qui se dégage de la parabole du bon Samaritain ? Même si le légiste ne veut pas prononcer le nom du Samaritain, il admet toutefois que le prochain est « celui-là qui a exercé la miséricorde envers (l'homme tombé aux mains des brigands) » (Lc 10,37). L'implication éthique de ce concept est tout aussi évidente d'autant plus qu'elle appelle de tous ses vœux l'accomplissement de la volonté de Dieu manifestée dans la loi d'amour du prochain.

¹ Alberto Mello, *Évangile selon saint Matthieu*, Paris, Cerf, 1999, « Lectio Divina » 179, p. 128.

² Ibid., p. 125-126 : « La radicalisation de l'interdiction qu'on trouve dans la Torah me paraît déjà évidente dans la *première parole*, celle sur l'homicide (5,21-26). L'interprétation restrictive du commandement est que seuls les actes, pas les intentions, sont susceptibles d'être poursuivis par un tribunal humain. Mais Jésus affirme que la colère est déjà moralement 'coupable' d'homicide. ('Quiconque hait son frère est un meurtrier', dira 1 Jn 3,15 ; mais voir déjà Lv 19,17s; Si 10,6). *Raca* est un mot araméen qui signifie '(tête) vide' (voir Jc 2,20), et équivaut pratiquement au *morós* qui suit et que Matthieu est le seul évangéliste à employer. Mais, sur la base de la punition, nous pouvons établir une échelle de gradation : tribunal local, cour suprême (sanhédrin), feu de la géhenne (qui est plus ou moins ce que nous entendons par 'enfer'). Mais il serait stupide de penser qu'il s'agit là d'une "nouvelle loi" pénale. Un propos du même genre se trouve en Qiddushin 28a : « Celui qui appelle son prochain "esclave", doit être frappé d'anathème, "bâtard, il doit recevoir quarante coups de fouet, 'scélérateur' [celui qui a été offensé] peut attenter à sa vie. » L'intention est de souligner la gravité de la faute envers le prochain, même si l'on n'en arrive pas à attenter à sa vie.

Le passage du pluriel au singulier, du vous au tu, au verset 23, est une façon d'introduire des exemples concrets (voir 5,29. 36.40 ; 6,2.3.6.17.21 ; 7,3). Il s'agit de l'offrande à l'autel et de l'accord avec un adversaire : tous deux expriment l'urgence de la 'réconciliation' fraternelle. La solennité de la formule de conclusion ('Amen, je te le dis', v. 26) incite à voir, dans le dernier exemple, une parabole du Jugement dernier. Elle ne doit pas pousser à faire à tout prix de l'adversaire une allégorie, (bien que *antidikos*, ailleurs dans le NT, désigne le diable : 1 P. 5,8). Elle veut simplement faire comprendre que la dynamique du Jugement dernier est la même que celle de tous les jours et doit inspirer un comportement analogue.»

³ Rik Hoet, « *Omnes autem vos fratres estis* » : *Étude du concept ecclésiologique des frères selon Mt 23,8-12*, Roma, Universitate Gregoriana Editrice, 1982, p.150-156.

⁴ Simon Légasse, « *Et qui est mon prochain ?* », Cerf, Paris, 1989, « Lectio divina » 136, p. 68.

Au deuxième degré, un consensus exégétique attribue à la métaphore une connotation spirituelle dans sa référence aux croyants et aux disciples¹. Le frère s'identifie au croyant, c'est-à-dire à « quiconque fait la volonté de Dieu » (Mc 3,35) et à « ceux qui écoutent la parole de Dieu et la mettent en pratique » (Lc 8,21). Matthieu reprend le même motif de « quiconque fait la volonté de mon Père qui est aux cieux » (12,50) pour désigner le frère, probablement en référence aux disciples que Jésus montre du doigt. Dans le discours ecclésiastique et eschatologique de Matthieu, l'intérêt porte sur la foule de ceux qui s'abreuvent de la parole de vie qui sort de la bouche de Jésus. Cette parole édifie. Elle façonne l'identité de la personne et l'établit dans la communion avec Dieu. Il n'est donc pas étonnant que les commentateurs voient dans la péricope de la vraie parenté de Jésus la première communauté chrétienne postpascale professant sa foi en Jésus Christ². Jürgen Moltmann identifie cette nouvelle communauté à la « communauté messianique qui est entraînée dans la relation de Jésus avec son Père-Abba »³. Cette communauté vit dans la proximité de Dieu à qui elle s'adresse par le terme affectueux, *Abba*. Ce langage araméen exprime la confiance qui anime l'enfant en présence de son parent (père ou mère). C'est la certitude d'une intimité donnée et d'une protection garantie. Elle implique un degré de familiarité partagée entre les protagonistes de cette relation comme le fait remarquer José Caba :

La relation d'intimité filiale qui s'établit entre Jésus et le Père peut s'apercevoir à travers le vocable *abba*. Le contenu de cette relation semble avoir pris forme dans l'hymne d'allégresse que Jésus prononce en invoquant Dieu "père", évocation de l'araméen *abba* ; au moyen d'une double invocation au Père, Jésus le remercie pour son action révélatrice à l'endroit des petits (Mt 11,25-26 ; par. Lc 10,21). En conséquence, il s'établit une relation qui unit Jésus, Fils,

¹ Edward Brown, *The Gospel according to John XIII-XXI*, Coll. The Anchor Bible, New York, Doubleday & Company, Inc., 1970, p. 993-994; John Fitzmyer, *The Gospel according to Luke (I-IX)*, Coll. The Anchor Bible, volume 28, New York, Doubleday & Company, Inc., 1981, p. 722-725. Paul Lamarche, *Évangile de Marc*, Coll. Études bibliques, Paris, J. Gabalda et Cie, 1996, p. 124-125 ; Simon Légasse, *L'Évangile de Marc*, Paris, Cerf, 1997, « Lectio divina » commentaires 5, p. 247-250.

² Alberto Mello, Op. cit, p. 399 : « Les foules, en Matthieu, ont bien souvent une valeur ecclésiale : ce sont les foules de ceux qui suivent Jésus, mais restent pourtant distinctes des disciples de la première heure. Nous pouvons donc conclure que Matthieu fait adresser ce discours par Jésus aux générations chrétiennes postérieures, celles de son temps ».

³ Jürgen Moltmann, *Jésus, le messie de Dieu*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1993, « Cogitatio Fidei », p. 207.

à Dieu, son Père. (...) La connaissance qui existe entre Jésus et le Père est réciproque, puisque “personne ne connaît le Fils, sinon le Père, et personne ne connaît le Père, si ce n’est le Fils” (Mt 11,27b.c ; par. Lc 10,22b.c). Dans cette connaissance mutuelle, sans exclure l’aspect poétique, il faut inclure tout ce qu’implique le savoir biblique ; s’y trouve incluse également la volonté dans une communion vitale. On suppose l’amour de prédilection que le Père a pour le Fils qui le porte à l’attitude de soumission et d’obéissance au Père (Lc 2,49 ; Mt 26,39 ; Mc 14,6)¹.

L’usage du mot *abba* nous introduit à une meilleure compréhension de la personne de Jésus ; autrement c’est une initiation à la christologie existentielle.

Les critères d’identification n’entretennent aucun doute. Ils sont plutôt explicites et énoncent avec netteté leur objet qui se résume au fait de réaliser la volonté et de rester à l’écoute de la parole de Dieu. Les deux aspects complémentaires révèlent l’importance de la volonté de Dieu qui est le trait caractéristique de Jésus. Ce dernier se situe par rapport à son Père dans l’accomplissement de sa volonté en accordant parfaitement la sienne à la volonté divine et paternelle. « Cet accord se manifeste notamment dans l’acceptation des souffrances, de la passion et de la mort sur la croix. Cette obéissance répond à la désobéissance d’Adam et contribue à délivrer la nature humaine des effets de celle-ci². » Cette obéissance est source de salut pour les hommes et fondatrice de l’événement pascal. Par sa passion, sa mort *pro nobis* et sa résurrection d’entre les morts, le Christ donne l’espoir à une espérance humaine déçue. L’épître aux Hébreux établit une étroite relation entre la souffrance et l’obéissance. Cette dernière est présentée comme la conséquence de la première (5,7-8). Pour Jésus, la souffrance est révélatrice de sa mission. Elle lui a permis de prendre conscience de sa condition de Fils de Dieu et de Messie. Il se situe dès lors dans le prolongement de l’Alliance en tant qu’accomplissement de la foi vétérotestamentaire³. La tragédie de la croix

¹ José Caba, « Abba, Père », dans *Dictionnaire de Théologie Fondamentale*, Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf, 1992, p. 3.

² Jean-Claude Larchet, *La divinisation de l’homme selon saint Maxime le Confesseur*, Paris, Éditions du Cerf, 1996, « Cogitatio Fidei », p. 242.

³ Voir Hans Urs von Balthasar, *Les grands textes sur le Christ*, Collection Jésus et Jésus Christ n° 50, Paris, Éditions du Cerf, 1991, p. 157-166 ; J. Caba, « Abba, Père », *Ib.*, p. 1-2.

devient en ce sens le chemin de la libération pour ceux qui croient (5,9). « Car la résurrection ne signifie rien de moins que la victoire sur la frontière que représente la mort pour toute existence humaine, la justification de tout ce qui est entrepris en vain en ce monde, grâce au rapatriement de la totalité physique et spirituelle de l'existence humaine dans la vie éternelle de Dieu¹. » Par son obéissance, le Christ fait un acte ultime de foi en se remettant entièrement, de manière inconditionnelle et absolue à l'unique volonté du Père. Dans cet acte, il se dispose aussi bien envers Dieu qu'envers l'homme pour qui il devient un modèle. L'obéissance parfaite favorise dès lors la rencontre entre Dieu et l'homme.² Par ailleurs, dans la perspective johannique, la volonté de Jésus se présente comme une mission qui lui a été confiée au profit des hommes³.

La problématique de l'obéissance suscite une grande réflexion sur l'identité de Jésus. A la question : « Qui est-il ? » Wolfgang Trilling⁴ et Jürgen Moltmann⁵, par des approches différentes, parviennent à l'identification de trois éléments fondamentaux dans la construction de leur énoncé théologique. Au-delà du choix des concepts qu'imposent la vision ecclésiologique de l'un et la préoccupation christologique de l'autre, les points de vue défendus par ces auteurs convergent sur l'essentiel. Trilling établit une triple structure, théologique, eschatologique et ecclésiale à laquelle correspondent trois aspects de « l'image de l'Église dans Mt 18 :

¹ Hans Urs von Balthasar, *Idem*, p. 121.

² Hans Urs von Balthasar, *Les grands textes sur le Christ*, Collection Jésus et Jésus-Christ n° 50, Paris, Cerf, 1991, p. 158. « Toute la volonté d'amour du Seigneur de l'Alliance va au-devant de l'existence tout entière du peuple de l'Alliance et cela se réalise effectivement dans le prophète lui-même par des coups, des disputes, des injures et des crachats. Dans cette non-résistance, dans cette obéissance, et en elle seule, les deux pôles inconciliables se rejoignent donc définitivement : l'amour éternel et la haine temporelle, la fidélité éternelle et l'infidélité temporelle, Dieu et l'homme. Dans cette non-résistance, dans cette obéissance, et en elle seulement, les deux chemins se croisent : le chemin de Dieu vers l'homme pécheur, et le chemin de l'homme pécheur vers Dieu ».

³ Edmond Jacquemin et Xavier. Léon-Dufour, « Volonté de Dieu » in *Vocabulaire de Théologie Catholique*, Paris, Éditions du Cerf, 1966, col. 1133 : « Dans le IV^e Évangile, Jésus ne parle pas de la volonté de son Père (comme en Mt), Mais de la volonté 'de celui qui m'a envoyé'. Cette volonté de Dieu constitue une mission. Jésus s'en nourrit (Jn 4,34) ; c'est elle seule qu'il cherche (5,30) car il fait tout ce qui plaît à Celui qui l'a envoyé (8,29). Or cette volonté, c'est qu'il donne à tous ceux qui viennent à lui la résurrection et la vie éternelle (6,38ss) ».

⁴ Wolfgang Trilling, *Hausordnung Gottes*, Patmos-Verlag Düsseldorf, 1960, p. 66-99.

⁵ Jürgen Moltmann, *Jésus, le messie de Dieu*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1993, « Cogitatio Fidei », p. 214-215.

être fils (du Père), être disciple (du Christ) et être frères (l'un de l'autre)¹. » Cette structure tripartite apparaît également dans les trois dimensions de la personne de Jésus-Christ chez Jürgen Moltmann. Ce dernier distingue la personne théologique, la personne eschatologique et la personne sociale de Jésus. Dans la dimension théologique est proclamée la filiation divine de Jésus. La personne eschatologique exprime la manifestation du royaume de Dieu parmi les hommes et le commencement de la création nouvelle en toutes choses. En sa personne sociale, Jésus donne des preuves de sa solidarité avec les pauvres, les abandonnés et les malades. Dans leur misère, il leur révèle le visage de Dieu. Au-delà des différences perceptibles dans le vocabulaire, ces auteurs visent et décrivent plus ou moins la même réalité ecclésiale.

La démarche de Trilling est avant tout une approche ecclésiologique par laquelle il rend compte de la nature du peuple de Dieu. En effet il fait bien ressortir cet aspect quand il écrit que dans ce chapitre une image est mise en œuvre qui éclaire l'essence même de la communauté chrétienne de l'intérieur². Il décline ensuite l'Église sous les différents aspects de communauté des fils, communauté des disciples et Fraternité. Dans la perspective matthéenne du véritable enseignement sur le Royaume de Dieu, la communauté des fils situe d'un côté la paternité qui exprime le mieux l'être de Dieu et de l'autre invite le disciple à devenir fils du Père céleste. Pour sa part, la communauté des disciples n'est constituée qu'autour de Jésus qui en est le lien de l'unité et le fondement. Non seulement il annonce la volonté de Dieu, mais encore il la réalise dans sa parole et dans sa vie. Le disciple qui reste à l'écoute de Jésus est invité à cette vie de fraternité, vraie expression des relations entre les membres de l'Église avec le Christ. Il se fait ainsi frère de ceux qui se reconnaissent en Jésus Christ. Cette fraternité n'est pas exclusive. Elle est largement ouverte à tous les hommes. Elle ne se fonde pas seulement dans le fait que Dieu soit vu comme un père. En effet elle est plutôt la conséquence de la foi en Jésus.

¹ Rik Hoet, « *Omnes autem vos fratres estis* » : Étude du concept ecclésiologique des frères selon Mt 23,8-12, Roma, Universitate Gregoriana Editrice, 1982, p. 179.

² Wolfgang Trilling, *Hausordnung Gottes*, Patmos-Verlag Düsseldorf, 1960, p. 66.

Dans un effort pour élucider la personne de Jésus, Jürgen Moltmann porte le souci de confesser non pas un Jésus fragmenté et compartimenté, mais plutôt un Jésus intégral qui ne dissocie pas la personne eschatologique, la personne théologique et la personne sociale de Jésus-Christ. La personne eschatologique renvoie à l'homme messianique. Il est à la fois l'accomplissement des attentes d'Israël, la manifestation du Royaume de Dieu parmi les hommes et l'espérance du monde à venir. La personne théologique met en exergue les relations privilégiées qui unissent le Père et le Fils en qui les hommes se reconnaissent tous enfants de Dieu et frères les uns des autres. Par la dimension sociale, Jésus porte cette fraternité à tous les hommes. On pourrait même avancer l'idée qu'il jette désormais les bases d'une nouvelle solidarité. Ce qui compte, c'est l'homme créé à l'image et à la ressemblance de Dieu.

Le mot *frère*, dans l'usage qu'en fait saint Luc 22,32, renvoie aux disciples auprès desquels Pierre est appelé à assumer des fonctions particulières. Il a été choisi en vue d'une responsabilité reconnue au sein de la communauté et au profit de tous. Il est investi d'autorité. Le frère répond dans ce cas à une mission d'animation empreinte de sollicitude à l'égard du prochain. Il lui incombe la responsabilité d'encourager, d'animer, de motiver les ardeurs, d'attiser la ferveur, de susciter l'intérêt et d'impulser des orientations pratiques. Est donc frère celui qui porte le souci de l'autre. En saint Jean le mot frère revient à deux reprises en 20,17 et 21,23, toujours en contexte post-pascal pour désigner les disciples. La première référence relate l'apparition du Ressuscité à Marie de Magdala et surtout la mission qu'il lui a confiée auprès de ses compagnons. Le groupe des frères est bien identifié. On ne pourra pas en dire autant de la deuxième référence. L'association que dans ce verset Jésus établit entre le Père et les disciples doit être relevée. Dans une relation de transitivité, les disciples se reconnaissent aussi mutuellement frères en Jésus Christ. Il convient de le rappeler, d'une manière générale pour saint Jean, Dieu est davantage perçu uniquement comme le Père de ceux qui croient en son Fils et sont régénérés par l'Esprit dans le baptême. La fraternité comporte une dimension restrictive au groupe de ceux qui sont affectueusement appelés "amis" de Jésus (15,14-16): « Celui qui a mes commandements et qui les

garde, voilà celui qui m'aime, et celui qui m'aime sera aimé de mon Père et je l'aimerai et je me manifesterai à lui [...] Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole et mon Père l'aimera » (14,21.23). En dépit du caractère communautariste de cette fraternité, on ne saurait oublier l'insistance de l'évangéliste sur la relation personnelle qu'établit le croyant ou le disciple avec Jésus dans la foi, l'obéissance, la réalisation de sa volonté et le partage de sa vie de ressuscité.

Au terme de ce parcours, quelques constats s'imposent. Le caractère équivoque du concept permet une multiplicité d'usages. Ainsi frère désigne plusieurs réalités. Sans vouloir particulièrement insister sur l'emploi au sens littéral du mot, nous reconnaissons que toute la richesse du concept est déployée dans son usage métaphorique. L'expression figurative porte aussi bien sur le groupe des disciples, les compagnons que Jésus s'est adjoint pendant son ministère, que sur la communauté de ceux qui croient en lui. C'est en cela que certains auteurs y voient la première communauté chrétienne rassemblée par la Parole de Dieu, vivant dans l'obéissance au Père et réalisant sa volonté. Ces éléments constituent dès lors les critères sine qua non de reconnaissance du frère qui est en même temps le frère et le disciple du Christ. Cette appellation s'adresse-t-elle à tout homme ? Dans le prolongement de la question du légiste à Jésus : « Et qui est mon prochain ? », il est raisonnablement permis d'en douter. Alors que les synoptiques font une large part à l'universel, saint Jean semble restrictif dans sa compréhension du frère. Il insiste davantage sur la communauté des croyants. Du coup, ce parcours pose la question des limites de cette fraternité. Jusqu'où s'étend-elle ?

II. Idéal fraternel de la communauté de Jérusalem

Dans un article, Laurent Villemin dégage les grandes thématiques liées aux Actes des Apôtres. Il insiste sur l'événement de la Pentecôte et l'envoi de l'Esprit, la mission comme annonce de la Parole et la constitution du collège des Apôtres. Il récuse l'importance de l'idéal communautaire en tant qu'élément constitutif : « Évacuons tout de suite

une thématique que l'on aurait pu croire présente : la communauté idéale telle qu'elle apparaît en Ac 2,42-44 ou dans le "communisme" primitif d'Ac 4, 32-34. La communauté des Actes ne fonctionne pas à Vatican II comme un mythe de l'origine ecclésiale. Il n'en glorifie pas, pour autant, Ananias et Saphira dont il n'est absolument pas question (Ac 5,1-12¹. » Cet avis n'est pas unanimement partagé dans la tradition des communautés ecclésiales de base du Brésil. Carlos Mesters remarque, en effet, que dans la lecture des Actes des Apôtres, la communauté figure parmi les thèmes et sujets qui reçoivent une plus grande attention². Cette divergence dans les points de vue nous amène à déterminer la pertinence de ce récit pour le fait ecclésial. Tout en tenant compte d'un certain volontarisme, peut-on affirmer que la fraternité est de l'ordre de l'acquis comme le suggérerait une certaine lecture des Actes des Apôtres ?

1. Idéal éthique

Dans la perspective fraternelle, on ne peut pas ne pas s'arrêter sur la lecture de Ac 2,42-47 ; 4,32-35 et 4,36-5,11. Les deux premières références se complètent harmonieusement. Ac 4,32-35 apparaît comme une reprise d'Ac 2,42-47. Ac 4,36-5,11 se présente plutôt comme une double application pratique des principes énoncés plus haut. Le principe est d'un côté corroboré par la générosité de Barnabé et de l'autre démenti par la perfidie d'Ananie et de Saphire.

Par l'adhésion à la foi en Jésus Christ, les croyants se sont donné une ligne de conduite autour des aspects fondamentaux de cette nouvelle vie qu'ils viennent d'embrasser. Le code de conduite se résume essentiellement à l'assiduité à l'enseignement des apôtres, à la communion fraternelle, à la fraction du pain et aux prières. Nous pouvons répartir ces

¹ Laurent Villemin, « *Les Actes des Apôtres dans l'Ecclésiologie de Vatican II* » in ACFEB, *Les Actes des Apôtres*, sous la direction de M. Berder, Paris, Cerf, 2005, p. 218.

² Carlos Mesters « La lecture du livre des Actes des Apôtres dans les communautés ecclésiales de base du Brésil » in ACFEB, *Les Actes des Apôtres*, sous la direction de M. Berder, Paris, Cerf, 2005, p. 239 : « Parmi les textes les plus lus, se trouvent ceux qui décrivent la vie de la première communauté à Jérusalem (la communauté modèle de Jérusalem). Les communautés confrontent leur vie d'aujourd'hui avec la vie de la communauté de Jérusalem, basée sur quatre colonnes : la doctrine des Apôtres, la communion fraternelle, la fraction du pain et les prières ».

critères en deux aspects complémentaires : la communion des biens matériels et la communion spirituelle des âmes¹. Pour la question qui nous préoccupe, nous faisons correspondre à chaque aspect l'idéal éthique et l'idéal théologique.

La mise en commun des biens paraît de toute évidence comme la spécificité de cette communauté naissante de Jérusalem : « Tous les croyants ensemble mettaient tout en commun ; ils vendaient leurs propriétés et leurs biens et en partageaient le prix entre tous selon les besoins de chacun [...]. La multitude des croyants n'avait qu'un cœur et qu'une âme. Nul ne disait sien ce qui lui appartenait, mais entre eux tout était commun » (Ac 2,44-45.4, 32). Plusieurs témoignages anciens corroborent cette pratique dont les formes varient d'une stricte communauté de biens à des contributions volontaires dont le donateur détermine en toute souveraineté le montant et la valeur². Nostalgie d'un passé perdu et d'un avenir hypothéqué ou simple recherche d'un âge d'or qui n'a jamais existé ? La communion fraternelle demeure pour le moins un idéal proposé. S'agit-il d'un modèle social ? D'une idéologie commune qui établit les bases du communisme ? Ou encore d'un sentiment de solidarité humaine ?

Quel que soit l'attrait que suscitent ces idées, le contexte textuel rend difficile de les adopter. Le contexte général, faut-il le rappeler, que les Actes relatent, est celui de la mission des apôtres au lendemain de la

¹ Jacques Dupont, *Études sur les Actes des Apôtres*, Paris, Cerf, 1967, p. 512-513 : « Il semble difficile de parler de la communauté des biens dans les sommaires des Actes sans prendre en considération la première partie du verset, Ac 4,42 : “ La multitude de ceux qui étaient venus à la foi était un seul cœur et une seule âme ”, Τοῦ δὲ πλῆθους τῶν πιστευσάντων ἦν καρδία καὶ ψυχή μία. Cette affirmation n'est pas séparable de la suite du verset : “ et nul d'entre eux ne disait sien ce qui lui appartenait, mais entre eux tout était commun ”. Formant une phrase unique, les deux parties du verset concernent deux traits de la vie communautaire des premiers chrétiens qui paraissent ne pas être sans rapport. On a l'impression de deux aspects complémentaires, et l'on mettrait facilement un lien de conséquence entre le premier et le second : l'unité spirituelle qui existe entre les croyants entraîne la communauté qui se pratique sur le plan des biens matériels ».

² « Écrit de Damas », XIV, 12b-16 et « Règle de la Communauté », IX, 21b-23a dans A. Dupont-Sommer et M. Philonenko (Ed.), *La Bible : Écrits intertestamentaires*, Coll. Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1987 ; *Didachè* 4,5-8, W. Rordorf et A. Tuilier (Éditeurs) dans *Sources chrétiennes* n°248, 4,5-7, Cerf, 1978, p. 161 ; *The Panarion of Epiphanius of Salamis Book I, 30,17,2*, translated by F. Williams in *Nag Hammadi Studies* vol. XXXV, Leiden. New York. København. Köln, E. J. Brill, 1987, p. 133.

Pentecôte. Ils constituent la communauté par l'enseignement, la fraction du pain et la prière¹. La communauté se reconnaît par sa foi en Jésus Christ. Les membres s'appellent mutuellement des "croyants". C'est à partir de la foi en Jésus Christ qu'il faut interpréter la communion fraternelle et l'expérience qu'on pourrait qualifier de communautarisme. A ce sujet, l'éclairage qu'apporte Jacques Dupont à partir de la philosophie grecque donne des indications intéressantes pour la compréhension du phénomène :

Il semble clair que la communauté des biens pratiquée entre amis ne doit pas s'entendre dans un sens juridique. Chacun ne fait pas cession légale de ses biens pour constituer un fond commun dont il partagerait la jouissance avec son ami ou ses amis. L'idée est simplement que l'affection qu'on a pour ses amis incite à mettre tout ce qu'on a à leur disposition, sans rien vouloir se réserver pour soi seul ; à un ami en difficulté, on n'hésite pas à prêter toute l'aide possible : l'amitié qu'on lui porte fait considérer comme biens communs les biens dont on dispose.

Il faut reconnaître que cette perspective est fort éclairante, en tout cas pour ce qui concerne Ac 4,32 : "Nul ne disait sien quoi que ce soit de ce qui lui appartenait, mais entre eux tout était commun". Il n'est pas question ici de transfert juridique de propriété ; chacun reste propriétaire de ce qu'il a, mais l'affection qu'il porte à ses frères le lui fait mettre à leur disposition. Pareille attitude va beaucoup plus loin qu'une disposition charitable inclinant à la générosité et à la pratique de l'aumône : ici, le propriétaire légitime considère ses biens comme un patrimoine commun dont il aurait simplement l'administration ; ceux de ses frères qui sont dans la gêne peuvent lui demander ce qui leur est nécessaire, comme si cela leur appartenait. La même interprétation s'applique sans difficulté à 2,44 : "ils avaient tout en commun". Le verbe "avoir" ne s'entend pas nécessairement d'une possession juridique².

Pour notre part, la clé de lecture reste bien entendu la foi des croyants au nom de laquelle ils s'engagent à vivre les préceptes enseignés par les apôtres. Ils se conforment de cette manière aux exigences évangéliques énoncées par le Christ. Ils font désormais l'expérience d'une

¹ Sijbolt Jan Noorda, "Scene and Summary. A Proposal for Reading Acts 4, 32-5, 16" in *Les Actes des Apôtres: Tradition, Rédaction, Théologie*, édité par J. Kremer, (BETL XLVIII), Louvain, Ed. J. Duculot/Leuven University Press, p. 480-481.

² Jacques Dupont, *Études sur les Actes des Apôtres*, Paris, Cerf, 1967, p. 508-509. Voir aussi Philippe Bossuyt et Jean Radermakers, *Témoins de la Parole de la Grâce*, Collection IET 16, Bruxelles, Éditions de l'Institut d'études Théologiques, 1995, p. 193 et Sijbolt Jan Noorda, Op. cit., p. 482 : « Most interpreters see contradictions between 4,32 and 4,34f, and between 4,34f and the two scenes around Barnabas and Ananias and Saphira. The first contradiction disappears once it is recognized that the point is not one of ownership but of common use and mutual support as an expression of κοινωνία ».

grande liberté par rapport aux biens dont ils jouissent. La dépossession ou « l'auto-dépouillement radical de ses biens » selon l'expression de Justin Taylor est d'abord une sollicitude à l'égard du frère dont on porte le souci : « Tu pourras exploiter l'étranger, mais tu libéreras ton frère de ton droit sur lui. Qu'il n'y ait donc pas de pauvre chez toi. Car Yahvé ne t'accordera sa bénédiction dans le pays que Yahvé ton Dieu te donne en héritage pour le posséder, que si tu écoutes vraiment la voix de Yahvé ton Dieu, en gardant et pratiquant tous ses commandements que je te prescris aujourd'hui » (Dt 15, 3-5). Elle exprime par ailleurs la radicalité des principes évangéliques de l'amour du prochain : « Vendez vos biens, et donnez-les en aumône. Faites-vous des bourses qui ne s'usent pas, un trésor inépuisable dans les cieux, où ni voleur n'approche ni mite ne détruit » (Lc 12, 33).

Ce qui importe désormais, c'est l'attention portée aux autres ; personne ne vit de manière autarcique entièrement tourné vers soi-même. Au principe du chacun pour soi, Dieu pour tous, il s'est substitué un intérêt grandissant pour tout ce qui touche à la vie et à l'existence de l'autre. Les mêmes impératifs ont guidé la générosité au profit de la communauté de Jérusalem (Ac 11,27-30 ; Rm 15,25-27 ; 1 Co 16,164 ; Ga 2,10). Bien plus qu'un simple sentiment d'humanisme, la collecte en faveur de l'*ecclesia* de Jérusalem répond aux exigences bibliques de ne pas avoir de pauvre chez soi. Avec saint Paul, il est permis d'affirmer que la générosité profite aussi à ceux qui la font. Elle est source d'actions de grâces découlant du don de Dieu qui enrichit l'homme de sa pauvreté (2 Co 8,1-15 ; 9,6-15). Cette radicalité s'applique par ailleurs à tous ceux qui veulent se mettre à la suite du Christ comme le donne à voir l'épisode du jeune homme riche : « Tout ce que tu as, vends-le et distribue-le aux pauvres, et tu auras un trésor dans les cieux ; puis viens, suis-moi » (Lc 18,22). Cette radicalité était-elle seulement la particularité de la communauté de Jérusalem ? D'après le témoignage de Flavius Josèphe, nous avons toutes les raisons de croire que le principe était aussi connu des Esséniens qui pratiquaient la communauté de vie et de biens : « Il faut aussi les admirer, plus que tous ceux qui visent à la vertu, pour leur pratique de la justice, qui n'a jamais existé chez les Grecs ou chez les barbares, pratique qui n'est pas nouvelle mais ancienne chez eux [...]. Les biens leur sont communs à tous et le riche ne jouit pas

plus de ses propriétés que celui qui ne possède rien. Et ils sont plus de quatre mille hommes à vivre ainsi¹. »

En relisant Ac 4,32 à la lumière de la pensée hellénistique, Jacques Dupont en fait un prototype d'amitié. Il parle de la communion des âmes en qualité des sentiments partagés par des personnes faisant cause commune et vivant dans la concorde mutuelle². Sijbolt Jan Noorda insiste, quant à lui, sur le caractère divin de cette communauté. La seule détermination des membres n'est pas suffisante. Il n'est pas seulement question d'un volontarisme militant. La constitution de la communauté relève avant tout de l'initiative explicite de Dieu³. C'est l'unité en action et l'unanimité autour des valeurs suprêmes auxquelles on adhère. Il s'agit dans ce cas précis des biens divins qui sont mis à la disposition de tous. En ce sens, le partage des biens matériels découle logiquement de ce préalable. L'homme est désormais habité par le divin au point qu'il devient particulièrement sensible aux conditions de vie et d'existence de ses semblables⁴. Il s'efforce de leur rendre plausible cette divinité qui le possède. La logique est désormais celle de l'imitation du Christ en mettant en pratique ses enseignements.

2. Aspect théologique de l'idéal

La description idyllique de la communauté de Jérusalem fait penser aux grands traits que trace le prophète Isaïe de l'âge messianique (51,1-52,12.55,1-13). La justice règnera, la droite du Seigneur affermira le peuple qui vit dans l'allégresse du salut qu'il lui accorde. On vivra

¹ Flavius Josèphe, *Œuvres complètes, Antiquités judaïques*, Livres XVI-XX, Tome quatrième, Traduction de G. Matthieu & L. Herrmann, Paris, Librairie Ernest Leroux, 1929, XVIII, 20, p. 136.

² Jacques Dupont, *Études sur les Actes des Apôtres*, Paris, Cerf, 1967, p. 516. Voir aussi P. Bossuyt et J. Radermakers, Op. cit., p. 194-195.

³ Sijbolt Jan Noorda, Op. cit., p. 481: « The Christian community represents a community of friends which one voluntarily joins and lives in; this friendship is expressed by the readiness to share material wealth with each other. The Ananias story reveals an important side of this *κοινωνία*: it is not just a community of friends, but an enterprise of divine character ».

⁴ « Tu ne rebteras pas celui qui est dans l'indigence, mais tu mettras toutes choses en commun avec ton frère, et tu ne diras pas qu'elles sont tes biens à toi : car si vous partagez un bien immortel, à plus forte raison des biens mortels », Did 4,8.

désormais dans et pour le Seigneur. Le bien matériel n'est plus une préoccupation d'ordre existentiel. Personne ne se fera de souci pour sa survie. Dieu lui-même subviendra aux besoins de ses fidèles :

Ah ! Vous tous qui avez soif, venez vers l'eau, même si vous n'avez pas d'argent, venez, achetez et mangez ; venez, achetez sans argent, sans payer, du vin et du lait. Pourquoi dépenser de l'argent pour autre chose que du pain, et ce que vous avez gagné, pour ce qui ne rassasie pas ? Écoutez, écoutez-moi et mangez ce qui est bon ; vous vous délecterez de mets succulents. Prêtez l'oreille et venez vers moi, écoutez et vous vivrez. Je conclurai avec vous une alliance éternelle, réalisant les faveurs promises à David (Is 55,1-3).

La manifestation de l'âge messianique indiquée consiste en la réalisation des temps eschatologiques. Tout est enfin accompli. Les desseins de Dieu deviennent réalité pour son peuple. Chacun fait l'expérience des temps nouveaux d'une manière prégnante. Dans ce contexte, la communauté devient médiatrice des bienfaits du Seigneur ; elle garantit la paix, la concorde mutuelle et l'harmonie sociale.

C'est ainsi que fidèle à la parole du Messie, la communauté croyante continue à espérer, jusqu'à aujourd'hui, en l'accomplissement définitif et plénier de la libération. La présence du mal et de l'injustice provoquent le nouveau *peuple messianique* à vivre en harmonie avec son Seigneur. La certitude du salut donnée dans le mystère de Pâques ne dispense pas, mais oblige, à devenir instrument de justice et de miséricorde, là où le mal domine encore¹.

La pratique de la communauté des biens rappelle justement l'obligation concernant l'observance de la Loi, notamment le précepte de l'amour du prochain tel qu'il est décliné dans l'exigence de la remise des dettes lors de l'année sabbatique², et la fidélité inchangée du Seigneur à sa promesse. Nous pouvons déjà voir dans cette communauté l'expression de la grande miséricorde de Dieu en faveur de son peuple. Il vient à sa rencontre à travers ses représentants.

¹ Rino Fisichella, « L'accomplissement du messianisme » dans René Latourelle et Rino Fisichella, *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf, 1992, p. 804.

² « Se trouve-t-il chez toi un pauvre, d'entre tes frères, dans l'une des villes de ton pays que Yahvé ton Dieu t'a donné ? Tu n'endurciras pas ton cœur ni ne fermeras ta main à ton frère pauvre, mais tu lui ouvriras ta main et tu lui prêteras ce qui lui manque » (Dt 15,7-8).

Le détachement qui caractérise les premiers chrétiens dans leur générosité témoigne non seulement du caractère exemplaire de leur conduite, mais exprime aussi l'espérance qui les anime. Jacques Dupont rapproche cette attitude des manifestations de l'amitié dans la culture hellénistique en insistant particulièrement sur la dimension de l'égalité¹. En ce sens, l'expérience communautaire est une valeur fondamentale de la vie chrétienne. Elle sert de critère pratique d'appréciation et favorise l'adéquation entre l'adhésion intellectuelle du croyant au vécu de sa foi. Elle relève des fondements constitutifs de la communauté. La tradition juive en dégage trois, à savoir « la Loi (Torah), le culte ('Abôdâh) et les œuvres de miséricorde (Gemilût hasadîm) »².

Au-delà des débats d'école auxquels on pourrait éventuellement faire écho et au-delà de toute détermination pour ou contre la description lucanienne de la communauté naissante des premiers chrétiens, une question demeure : comment cette expérience fraternelle devient-elle évocatrice du message prophétique aujourd'hui ? En quoi les éléments repérés au sein de cette communauté peuvent-ils servir de tremplin aux communautés chrétiennes et raviver l'espérance chrétienne en un lendemain qui ne sera jamais déçu ?

3. Défis d'une réalité à établir

Le récit de la communion fraternelle relève-t-il seulement du genre littéraire ? S'agit-il d'une simple légende ou d'un mythe originel ? Retracer-t-il un fait historique qu'on pourrait éventuellement faire remonter à l'origine de l'Église ? Quoi qu'il en soit, nous voyons dans ce témoignage le fondement christologique de la fraternité et le déploiement de

¹ Jacques Dupont, *Études sur les Actes des Apôtres*, Paris, Cerf, 1967, p. 512 : « Le détachement dont on fait preuve n'est qu'une conséquence d'un sens très vif de la solidarité qui doit unir des frères entre eux. Nous allons voir bientôt que cet idéal correspond fort exactement à celui que Paul caractérise par ἰσότης, l'égalité, qui doit régner entre les chrétiens ; cette égalité, que l'hellénisme considère comme le trait spécifique de l'amitié, doit être aussi la marque distinctive de la charité fraternelle des chrétiens. Mais, pour lui donner son vrai sens, il importe de se rendre compte que la mise en commun des biens matériels n'est que la manifestation d'une communion plus profonde, spirituelle ».

² Philippe Bossuyt et Jean Radermakers, *Témoins de la Parole de la Grâce*, Bruxelles, Éditions de l'Institut d'Études Théologiques, 1995, « IET » 16, p. 158.

l'expérience chrétienne conformément à l'injonction d'amour donnée par le Christ à ses disciples. Le récit relève néanmoins toutes les difficultés relatives à l'établissement d'un tel fait : perfidie, duplicité et mensonge. La réalité n'est pas considérée de manière naïve. La pseudo-générosité d'Ananie et de Saphire a été vite démasquée par Pierre et punie en conséquence par l'Esprit.

Sans trop nous attarder sur la trame du récit, nous le considérons dans une triple dimension comme autant de défis d'ordre éthique, théologique et ecclésiologique. Les trois domaines s'imbriquent l'un dans l'autre. Le fait éthique tel qu'il s'exprime dans la fraternité en Christ, fait valoir le vivre-ensemble dans le respect de la vocation individuelle et les exigences de la vie communautaire. On se met à l'écoute l'un de l'autre. La foi prend une dimension pratique et concrète. Elle se vérifie dans la charité doublée d'un profond sens de la responsabilité. En face de l'autre, on ne peut plus se dédouaner à peu de frais. La même conviction est aussi bien partagée par Origène que dans la *Didachè* lorsqu'ils écrivent respectivement: « Si entre toi et ton prochain tu ne sauves pas l'égalité, si tu maintiens une différence, la charité en toi n'est pas ordonnée, elle n'a pas son ordre »¹ et « tu ne haïras personne, mais tu reprendras les uns, tu prieras pour les autres, d'autres encore, tu les aimeras plus que ton âme »². Cette sollicitude à l'égard du prochain transcende tout égoïsme au point de vouloir mettre à sa disposition ce qui nous est propre. On pourrait désormais parler du règne de la grâce. A l'encontre du mensonge qui produit la mort, dans la puissance de l'Esprit Saint, la vie prend chair dans la charité, la générosité et la communion fraternelle. Dans ce contexte la communion fraternelle devient l'expression palpable de la foi des croyants et le gage du témoignage qu'ils entendent donner au monde.

Le fait théologique établit des données fondamentales sur lesquelles se construit la communauté fraternelle. Le Cardinal Garrone dira de ces valeurs que « ce sont ces vérités fondamentales qui se traduisent en terme d'action avec une telle évidence que le mot de vérité leur convient

¹ Origène, *Homélie sur le Cantique*, (recension Rufin) III, P.G. 13, col.156 B.

² Did, 2,7, p. 151.

absolument, avec ce qu'un tel mot implique de lumière ; avec ce qu'il exige d'attention, ce qu'il présente de solide et d'inébranlable ; ce qu'il promet de joie ; interdisant toute fantaisie et toute négligence ; demandant le respect avec soi et à l'égard des autres »¹. Ces valeurs se déclinent comme un programme de vie qui donne une orientation spécifique au cours des choses. Elles sont par ailleurs perçues comme une référence indispensable et nécessaire. Elles permettent en effet au chrétien de profondément s'établir dans le mystère de Dieu. En plus de ces valeurs constituées, le fait communautaire projette déjà vers les temps eschatologiques. Les promesses si souvent annoncées se réalisent pour le grand bonheur du croyant qui peut en toute liberté jouir des bénédictions de Dieu. Le respect de la Loi inspire un nouveau comportement et incite au partage. Le peuple se situe en vérité devant le Seigneur.

Quelle image ecclésiologique se cache derrière ces données ? S'agit-il seulement d'une représentation fictive, construite de toute pièce ? Une telle question se réfère à l'opinion que nous nous faisons de la communion ecclésiale et plus généralement de la fraternité. Parmi les critères ecclésiologiques énoncés dans les Actes des Apôtres, nous retiendrons ici la sollicitude pour les pauvres au sein de la communauté au sein de laquelle une plus grande attention est accordée aux démunis, aux faibles et aux déshérités. On reconnaît dans ces préoccupations légitimes l'idée qui s'est répandue dans la théologie contemporaine par l'idée d'une option préférentielle pour les pauvres, surtout portée par la théologie de la libération. Une place de choix est accordée à l'homme quel qu'il soit. L'essentiel ne se situe pas dans les structures, aussi élaborées soient-elles, mais davantage dans la prise en compte de ses besoins. Le fait ecclésiologique est essentiellement tourné vers l'attention portée aux autres. Nous dirions même qu'il s'agit là de la valorisation de l'homme et la reconnaissance du divin en chaque personne. En fin de compte, il tient grandement à la promotion de la dignité humaine. Il exige des attitudes d'écoute, d'observation et de service.

¹ Cardinal Garrone, *La communion fraternelle*, Paris, Éd. S.O.S, 1985, p.32.

Quel que soit le défi, quel que soit le domaine, tout est mis en œuvre pour l'éclosion et le plein épanouissement de la fraternité dont nous avons décrit les critères dans « Le choix de la fraternité au risque des trahisons et de la mort » : « La fraternité authentique découle de la complémentarité, exige la reconnaissance et l'appréciation des valeurs propres à chacun et invite à la mise en commun de toutes les ressources. C'est le rendez-vous du donner et du recevoir. L'attention portée à l'autre invite dès lors au partage et au don de soi. Ce n'est pas forcément le communautarisme. Mais on est disposé à faire bénéficier les autres de ce qui nous appartient¹. » La vraie question n'est donc pas celle d'une survie personnelle de manière isolée, mais, bien au contraire, un enjeu ecclésial d'une réalisation de l'Église communautaire et solidaire à la fois. Fondamentalement il s'agit d'ouvrir de larges perspectives, de s'intéresser à l'autre, de s'investir à son profit. Un tel choix s'oppose résolument à tout ce qui est déni de la personne humaine et qui conduit à la mort. *L'eccllesia* en tant que Fraternité contribue à ce que chacun préserve sa dignité d'enfant de Dieu.

III. Christologisation de la Fraternité

La première lettre de saint Pierre pose la question de l'identité chrétienne dans une société majoritairement païenne. La communauté a senti le besoin d'opérer des choix existentiels. Pour sa survie, faut-il se replier sur soi ou s'ouvrir à d'autres ? Si oui, à quelles conditions ? L'épître articule cette problématique autour de trois points fondamentaux, à savoir la cohésion interne au groupe, la délimitation des frontières repérables entre le groupe et les autres, la convivialité avec les autres sur la base de certaines valeurs. Elle affirme de cette manière une solidarité communautaire entre les chrétiens, constitués en Fraternité.

¹ Nestor Désiré Nongo Aziagbia, « Le choix de la fraternité au risque des trahisons et de la mort » dans *Spiritus* n°189, décembre 2007, p. 492.

1. Appellation de l'Église comme *adelphotês*

La particularité de Pierre est d'identifier la communauté chrétienne à la fraternité comme le relève Marie-Louise Lamau :

Cet être-ensemble des chrétiens, Pierre par deux fois, et il est le seul à le faire parmi les auteurs du NT, le nomme *adelphotês*, fraternité (2,17 ; 5,9). Certes, il y a dans le NT plusieurs centaines d'usages de frère ou de sœur pour désigner le (la) croyant(e). 1 P nous en donne d'ailleurs un exemple lorsqu'elle appelle Silvain, le frère fidèle (5,12). Mais désigner le groupe chrétien comme *adelphotês* va plus loin. C'est insister sur sa solidarité, sa communauté de destin et d'origine, la qualité de ses rapports¹.

Paul Bony fait écho à cette affirmation en distinguant d'un côté la fraternité locale et de l'autre la fraternité mondiale même s'il inscrit son développement dans la perspective de la vertu². Cette double démarche exégétique rejoint les convictions du patrologue Michel Dujarier pour qui la fraternité est l'autre nom de l'Église dans les huit premiers siècles du christianisme. Ce mot est, selon lui, la désignation par excellence de l'Église³. Inistant sur cette identification, il reprend plus loin la même idée dans une autre formulation :

Cette appellation de fraternité, et plus précisément de Fraternité en Christ, qui est donnée à l'Église, est donc bien traditionnelle. C'est même le nom spécifique de l'Église puisque, contrairement au mot *ekklèsia*, il n'était pas utilisé par les auteurs profanes avant le

¹ Marie-Louise Lamau, *Des chrétiens dans le monde : Communautés pétriniennes au 1^{er} siècle*, Paris, Cerf, 1988, « Lectio Divina » 134, p. 285-286.

² Paul Bony, *La première épître de Pierre : Chrétiens en diaspora*, Paris, Cerf, 2004, p. 127-128 : « Dans ce contexte du NT sur la fraternité, 1 Pierre est seul à faire de la communauté chrétienne locale l'expression concrète de la fraternité : elle est 'fraternité'. Quant à la diaspora, elle est fraternité mondiale. La fraternité a été perçue par les païens comme caractéristique des premiers chrétiens : 'Leur premier législateur les a persuadés qu'ils sont tous frères les uns des autres' (Lucien de Samosate). C'est bien là en effet le ressort de leur fraternité : elle n'est pas commandée seulement par une situation précaire et menacée, elle est la conséquence de la nouvelle naissance qu'ils ont reçue, lors du baptême, de la Parole vivante et permanente de Dieu, et c'est la raison pour laquelle ils sont appelés à s'aimer les uns les autres d'un amour fraternel sans défaillance (1 P 1,23). Les enfants de Dieu sont des frères, de vrais frères, sans masque, avec ferveur et pour de bon ».

³ Michel Dujarier, *L'Église-Fraternité I*, Paris, Cerf, 1991, p. 48-49 : « Les témoignages de cet emploi sont encore peu nombreux : cinq, plus quatre – peut-être cinq – dans une traduction latine reflétant le mot grec. Ils manifestent cependant nettement que l'un des noms de l'Église est 'Fraternité.' Ce vocabulaire est propre aux disciples du Christ. Trois auteurs païens l'utilisent, pour la première fois, proposant la fraternité de sang comme modèle pour une meilleure convivance entre cités. Mais les philosophes les plus ouverts à la relation fraternelle ne l'emploient jamais ».

christianisme. Notons-le bien : le mot fraternité n'est pas une image de l'Église, c'est son nom propre.¹

Dans une analyse structurée en quatre constatations, Dujarier démontre la vulgarisation du mot Fraternité au sujet de l'Église. Il situe la formation du néologisme *adelphotès* d'abord à partir d'un fondement christologique et ensuite dans l'usage répandu du titre de frères et de sœurs entre les chrétiens dans le Nouveau Testament. Jusqu'au troisième siècle, cet emploi a été repris par différentes communautés chrétiennes à Rome, à Lyon, en Asie Mineure et surtout en Afrique pour désigner aussi bien l'Église locale que l'Église universelle. Dans la seconde moitié du 4^e siècle, l'usage du mot est appliqué aussi à certaines communautés monastiques en tant qu'elles « ont mission de révéler le visage de l'Église-fraternité »².

Vers la fin du 4^e siècle, le mot *adelphotès* acquiert une nouvelle signification par l'usage qu'en a fait la théologie pour parler de la divinisation de l'homme. Ce mystère prend une double connotation dans l'incarnation du Verbe de Dieu et la filiation divine de l'homme. Nous reviendrons plus en détail sur ces aspects dans le développement de la deuxième partie portant sur « l'ecclésialité des baptisés ». Dans la suite des réflexions menées par les Pères de l'Église, Dujarier établit un lien étroit entre la Fraternité et les différentes branches de la théologie systématique, notamment l'ecclésiologie, la sotériologie et la christologie³.

Dans son évolution sémantique, l'extension du mot vient à désigner à partir du 5^e siècle une forme de déférence à l'égard des évêques et de l'empereur. Cette expression se généralise au 6^e siècle quand elle s'applique aux relations entre évêques au sein de leur collège. Ces derniers

¹ Marie-Louise Lamau, Op. cit., p. 215.

² Marie-Louise Lamau, *Des chrétiens dans le monde : Communautés pétriniennes au 1^{er} siècle*, Paris, Cerf, 1988, « Lectio Divina » 134, p. 216.

³ Michel Dujarier, *L'Église-Fraternité I*, Paris, Cerf, 1991, p. 218-219. (L'insistance sur l'adjectif possessif relève de l'auteur) : « Le mot *adelphotès* nous apparaît donc essentiel non seulement à la théologie de l'Église, mais aussi à la théologie du salut, à la christologie. Y a-t-il une expression à la fois plus riche et plus simple, plus profonde et plus claire, plus mystique et plus compréhensible que celle-ci, qui résume le raisonnement de Cyrille et de ses prédécesseurs : le Fils de Dieu a pris notre fraternité pour nous donner sa fraternité ? Nous sommes tout à fait dans la tradition d'Irénée qui écrivait déjà, à la fin du deuxième siècle : Le Fils s'est fait ce que nous sommes pour que nous devenions ce qu'il est ».

se reconnaissent mutuellement comme membres de la communauté du Christ. Au-delà du collège épiscopal, *fraternitas* servait aussi, dans un usage courant, à désigner des individus tels qu'il apparaît dans les correspondances du pape Grégoire le Grand (590-604)¹.

2. Fondements christologiques de la Fraternité

Revenons à la première épître de Pierre qui atteste que cette Fraternité ne se construit qu'en rapport avec le Christ. Il en est le socle et le fondement. C'est d'ailleurs le Christ qui fonde son unité. Les chrétiens sont individuellement liés à lui dans une relation non seulement de disciples à maître mais de frère à frère dans la fidélité et l'obéissance. Et leurs relations mutuelles en sont animées et dynamisées.

La première épître de Pierre met véritablement au jour la dimension christologique d'où elle tire des conclusions pratiques quant à l'attitude que les chrétiens doivent adopter les uns envers les autres. Elle élabore en effet à l'intérieur du code des devoirs civiques (1 P 2,13-17) un véritable lien mutuel des chrétiens, fondé sur l'union vitale avec le Christ et s'exprimant en sentiments fraternels de respect et d'humilité.

2.1. Respect

Le respect mutuel témoigne d'un état d'esprit et d'une attitude fondamentale qui caractérise l'amour dans les relations humaines et interpersonnelles. Dans la perspective pétrinienne, le respect ne se limite pas aux contours de la seule communauté des croyants. Cette dernière se fermerait sur elle-même et s'asphyxierait. Bien au contraire, le respect, tout en irriguant les relations ad intra, ouvre la communauté au monde extérieur. Marie-Louise Lamau souligne ce double rôle dans le récapitulatif qu'elle dresse à ce sujet :

¹ Grégoire le Grand, *Registre des Lettres I*, Introduction, texte, traduction par P. Minard, Paris, Éditions du Cerf, 1991, I,1,8,17,26,34-36,41,45,60-62,64,68,76-77,80-81 et Grégoire le Grand, *Registre des Lettres II*, Introduction, texte, traduction par P. Minard, Paris, Éditions du Cerf, 1991, II,2,5,7,9,12,14-17,21-23,25,31-32,34-41,44-45,48, Appendice XI.

Adressé à ceux du dehors, [le respect] trouve le ton juste de la relation avec eux, en deçà de toute adulation du pouvoir. Témoigné aux frères dans la foi, il rassure la communauté sur son appartenance à Dieu, il reconforte des êtres humiliés, il renforce leurs liens mutuels et affermit leur résistance aux pressions des calomnieurs. Fondé sur le don de Dieu et le rapport au Christ, ce respect, enfin, évite à la communauté de devenir un milieu fusionnel et/ou un lieu d'autoglorification et de passions partisans¹.

En ce sens, le respect joue la fonction d'autorégulation au sein de la communauté. D'un côté, il dispose aux relations sympathiques et franches avec tous les hommes et de l'autre il conforme et configure la communauté des croyants. Il canalise les excès de certains et encourage la mise en pratique des vertus à l'égard du prochain.

D'une manière générale, l'épître dépeint le respect sous des tableaux variés en évoquant les différents rapports dignes d'une organisation sociale. Elle fait d'avance référence à la soumission (2,13.18 ; 3,1) et à l'honneur (2,17 ; 3,7). Aussi contradictoires soient-ils en apparence, ces termes mettent en exergue, d'une part, les relations entretenues avec la société et, de l'autre, les rapports entre les frères. A la suite de Paul Bony, nous considérons la soumission comme une déférence mutuelle émanant de la foi du croyant au Seigneur². Elle n'est donc pas à prendre comme une résignation ou une fatalité qui s'impose à l'homme. Bien plus, c'est une forme de témoignage chrétien authentique qui oriente vers le cœur de la foi. Elle se présente alors comme l'obéissance à la volonté de Dieu. Dans celle-ci, est contenue toute une dynamique de vie qui transcende la mort, purifie l'homme et le fait vivre en unité de vie avec Dieu dans la sainteté. La première épître de Pierre établit en effet une relation consécutive entre la purification des personnes et la soumission à la vérité. L'affection fraternelle en est autrement éclairée puisqu'elle se déploie désormais dans toute sa clarté.

¹ Marie-Louise Lamau, *Des chrétiens dans le monde : Communautés pétriniennes au I^{er} siècle*, Paris, Cerf, 1988, « Lectio Divina » 134, p. 297.

² Paul Bony, *La première Épître de Pierre : Chrétiens en diaspora*, Paris, Cerf, 2004, p.109.

2.2. Humilité

La présentation pétrinienne de l'humilité renvoie au développement que les synoptiques ont fait de ce thème (Mt 20,24-28 ; Mc 10,41-45 ; Lc 22,24-27). Aux apôtres en quête de grandeur, Jésus propose d'autres valeurs ; il leur enseigne l'effacement et le service. Ainsi le croyant privilégie les intérêts des autres à ses propres plaisirs, quitte à prendre la dernière place. Jésus met en exergue le principe de « l'autorité fondée sur l'attrait du bien plutôt que sur l'utilisation de la force ou l'éclat d'un vain prestige ». ¹ L'épître encourage les frères et les fidèles, notamment les jeunes, à adopter cette attitude qui reflète leur disposition intérieure. Cette dernière imprime tout leur comportement et oriente les rapports mutuels qu'ils entretiennent avec les autres et avec Dieu. Il apparaît de toute évidence que cette vertu n'est pas synonyme d'autodépréciation. « L'humilité vise à déraciner l'émulation et les rivalités, sources de conflits. Elle contribue ainsi à l'harmonie communautaire ². »

En quoi le modèle social proposé par le christianisme se distingue-t-il de l'échelle des valeurs de la société païenne contemporaine ? En quoi consiste donc la spécificité du christianisme ? Des valeurs promues par la société gréco-romaine, l'humilité était la grande absente ³. Le dictionnaire latin d'Oxford en déploie les différents niveaux de langage. Remontant à l'origine du mot, il traduit *humilitas* par un état de fait ou une condition caractéristique d'une chose ou d'une personne. Le mot qualifie essentiellement la stature, la taille, la position, le rang en ce qu'ils sont

¹ Marie-Louise Lamau, *Des chrétiens dans le monde : Communautés pétriniennes au 1^{er} siècle*, Paris, Cerf, 1988, « Lectio Divina » 134, p. 298-299.

² Marie-Louise Lamau, Op. cit., p. 299.

³ B. Dolhagaray, « Humilité » dans *Dictionnaire de théologie catholique VII.1*, Éditeurs A. Vacant, E. Mangenot, E. Amann, Paris, Librairie Letouzey et An, 1927, col. 325 : « Les philosophes anciens ont pratiqué quelques autres vertus naturelles, la force, la justice, la tempérance. Mais l'humilité n'en était pas le principe. Ils ne cherchaient que la célébrité, les louanges ; ils étaient donc à l'antipode de l'humilité. On connaît la riposte de Platon à Diogène. Le cynique, invité chez le grand philosophe, décrocha les tapisseries de la salle à manger, et les foula aux pieds. Que faites-vous, demanda le maître ? – Je foule aux pieds l'orgueil de Platon, répondit Diogène ! – Oui, riposta Platon : mais par un autre genre d'orgueil » ; E. Bérhier, *Introduction à l'étude du stoïcisme dans Les Stoïciens*, Paris, Gallimard, 1962, p. 45 : D'une manière générale, les Stoïciens admettent deux types de vertus : « Les vertus sont les unes primitives, les autres subordonnées ; primitives, la sagesse, le courage, la justice, la tempérance ; comme espèces de celles-ci, la magnanimité, la maîtrise de soi, la patience, la subtilité, le bon conseil ».

petits, insignifiants et de peu d'importance. Aussi *humilitas* exprime-t-il les sentiments de dégradation, de rabaissement, d'humiliation, de manque d'ambition, de banalité, de docilité et de servilité¹. Pour la philosophie antique, l'humilité apparaissait plutôt comme une contre-valeur². En effet la philosophie grecque exaltait particulièrement les vertus de force, de prudence, de courage, de justice et de tempérance qui sont autant d'attributs de la raison. Cette dernière invite à la maîtrise de soi et de ses passions. Pour un comportement vertueux, l'Antiquité païenne insistait sur l'idéal de la *métriotès*, la fuite de l'*hybris*, la *mégalopsychia* et l'*hyperèphania*.

La *métriotès* développe le principe moral du juste milieu dont le plus grand théoricien est Aristote. Entre l'excès et ne pas faire assez, la vertu se tient au milieu. Par ailleurs, le même principe permet à l'homme de reconnaître ses limites et de ne pas aspirer à des conditions qui le dépassent et qui sont propres aux dieux.

L'*hybris* transgresse le principe du juste milieu et situe l'homme de prime à bord dans l'excès. Dans le respect de l'ordre du monde et de l'équilibre universel, il convient de le fuir. La fuite de l'*hybris* n'est pas un empêchement contre la *mégalopsychia* ou la magnanimité. La grandeur d'âme s'exprime soit par l'action et la lutte en ce qui concerne des héros guerriers et des hommes d'État, soit par la sagesse pour les philosophes. Toutefois, elle est couronnée d'honneur et de gloire. La *mégalopsychia* ne se confond pas avec l'*hyperèphania*, c'est-à-dire la vanité qu'Aristote a répartie en deux catégories, notamment la vanité mesquine et la vantardise.

¹ *Oxford Latin Dictionary*, edited by P.G.W. Glare, Oxford, Clarendon Press, 1994 (1st edition: 1982), p. 809-810. Voir *Dictionnaire de Spiritualité VII.1*, Paris, Beauchesne, 1969, col. 1136 : « Dans le latin classique, le mot *humilitas* est employé à propos des choses et au sens propre pour indiquer leur petitesse, leur état de bassesse, leur manque d'élévation ou leur peu d'importance. Mais il a aussi un sens figuré : lorsqu'on parle des personnes, il sert à désigner l'obscurité de leur naissance, l'effacement de leur condition sociale, la faiblesse de leurs moyens, l'insignifiance de leur caractère, la soumission de leur âme, l'abattement de leur courage ».

² Gerd Theissen, *La religion des premiers chrétiens. Une théorie du christianisme primitif*, Paris : Éd. du Cerf ; Genève : Labor et fides, 2002, p. 128. « Cette vertu sociale va à l'encontre d'un code d'honneur, commun dans l'Antiquité, selon lequel chacun doit se comporter conformément à son statut, et selon lequel aussi l'élévation du statut et l'accroissement de la considération représentent l'un des ressorts les plus importants de l'agir. Dans le cadre de ce code d'honneur, l'humilité (*ταπεινοφροσύνη*) est considérée comme un état d'esprit servile, méprisable. L'éthos nouveau de l'humilité, juif et chrétien, conduit ici à un 'renversement des valeurs' : un déficit moral devient une vertu ».

La première consiste en la recherche de petits honneurs vulgaires alors que la seconde est caractérisée par le mépris de tout le monde et l'attention à sa seule personne.

L'humilité chrétienne se distingue de la notion antique et constitue avec l'amour du prochain la spécificité du christianisme primitif. Elle traduit une double réalité : « Outre le comportement, elle englobe également la disposition intérieure¹. » C'est la distinction classique entre l'humilité intérieure et l'humilité extérieure. J. Bonsirven parlait déjà de « l'attitude intérieure » et de « l'attitude réalisée dans un état social, celui des petits »². Le *Dictionnaire de Théologie catholique* distingue, quant à lui, les deux aspects de la même vertu par les fruits qu'elle produit. Alors que la vertu extérieure est assimilée au vice, en l'occurrence à la vanité³, la vertu intérieure révèle les convictions profondes de l'âme et la dispose à se soumettre à la volonté de Dieu, à accepter les humiliations, à recevoir les honneurs dans la simplicité et à ne mépriser personne⁴. Elle se caractérise par le renoncement à un statut qui prend selon Gerd Theissen la double forme de modestie et d'abaissement. Le théologien précise toutefois que l'abaissement est toujours compensé par l'élévation. Aussi parle-t-il de *l'inversion des positions*. L'ordre des relations entre les premiers et les derniers est désormais renversé. Il s'affranchit de l'éthique antique selon laquelle l'humilité caractérise en propre les esclaves et les subordonnés. Il n'est pas excessif de dire que cette vue se présente comme une valeur dans laquelle se reconnaissent encore beaucoup de gens. A l'opposé, l'humilité chrétienne favorise des rapports entre les hommes et permet de transcender les gradations et les hiérarchies qui sont autant de barrières dans le contact entre les différentes couches de la société, ceux qui s'élèvent et ceux qui s'abaissent, les grands et les petits, les puissants et les faibles, les riches et les pauvres, les premiers et les derniers. En ce sens, elle ne représente pas

¹ Gerd Theissen, *La religion des premiers chrétiens. Une théorie du christianisme primitif*, Paris : Éd. du Cerf ; Genève : Labor et fides, 2002, p. 126.

² Joseph Bonsirven, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ II : Théologie morale, vie morale et religieuse*, Paris, Éd. Gabriel Beauchesne et Fils, 1935, p. 275.

³ Le comportement humain, aussi élogieux soit-il, s'il vient à lui manquer les dispositions intérieures adéquates, perd tout son prestige et devient pure vaine gloire. Voir Dom André Louf, *L'humilité*, Éd. Parole et Signe (d'origine Éditions Qiqajon, Monastère de Bose), 2002, p. 8-9.

⁴ *Dictionnaire de théologie catholique VII.1*, col. 325-326.

seulement une vertu religieuse dans les liens que l'homme entretient avec Dieu. En sa qualité de vertu sociale, elle établit les bases d'une nouvelle relation humaine dans la réciprocité et l'égalité.

Certes Augustin et certains Pères de l'Église y ont vu une vertu spéciale¹. Plus tard au 12^e siècle, Bernard de Clairvaux la définit comme le premier des trois degrés de vérité qui fixe ultimement dans la contemplation la fin de l'homme, c'est-à-dire son union à Dieu. En ce sens, l'humilité est l'étape initiale de la connaissance de soi.² Toutefois un excursus biblique nous rappelle les fondamentaux de l'humilité en quatre points essentiels : les dimensions sociologique, psychologique, spirituelle et christologique.

La dimension sociologique de l'humilité renvoie aux conditions existentielles de l'homme dans sa pauvreté matérielle. Elle reflète son indigence. Elle se rapporte aux conditions réelles de vie des opprimés, des affligés, de gens dépourvus des biens de ce monde et des malheureux. La théorie de la rétribution divine a longtemps assimilé la pauvreté matérielle aux conséquences du péché et de l'infidélité de l'homme puisque Dieu récompenserait ses fidèles de richesses et de puissances³. Cette conception a été non seulement mise à mal par les faits, mais encore récusée par les prophètes qui entreprirent de rétablir au nom de Dieu la justice au profit des victimes de circonstances diverses et malheureuses.

La dimension psychologique est caractéristique de ce dont parle Gerd Theissen en termes d'inversion des positions. Le renversement de situation exalte le pauvre et l'humble au détriment du puissant et de l'orgueilleux. Ce qui est vraiment mis en jeu, c'est la qualité des relations

¹ Augustin identifie pratiquement l'humilité à la crainte de Dieu dans *Explication du Sermon sur la montagne*, Présentation par A.G. Hammann, Collection « Les Pères dans la foi », Desclée de Brouwer, 1978, p. 30-32 ; pour Jean Chrysostome, l'humilité est « une confession de la vérité » qui dispose agréablement l'âme des justes : *Homilies sur saint Matthieu*, Collection « Les Écrits des Saints », traduction par B. H. Vandenberghe, Namur, Éditions du Soleil levant, 1961, p. 36. ; Fulgence de Ruspe, *Lettres ascétiques et morales*, III,30.36-38, Traduction par D. Bachelet, Sources Chrétiennes N°487, Paris, Cerf, 2004, p. 193-195 & 203-205. Origène, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, Tome I, I,6,12-13, Sources Chrétiennes N° 375, Cerf, 1991, p. 257 ; Jérôme, *Commentaire sur saint Matthieu*, Tome II, III,20,25, Sources Chrétiennes N°259, Traduction par Émile Bonnard, Paris, Cerf, 1979, p. 97.

² Bernard de Clairvaux, « Les degrés de l'humilité et de l'orgueil » IV dans *Saint Bernard*, Textes choisis et présentés par Dom J. Leclercq, Collection Les Écrits des saints, Namur, Les Éditions du Soleil Levant, 1958, p. 32-36.

³ Psaume 112,1-3 ; Job 1,9-10 ; 4,7-11 ; 8,1-22 ; 11,1-20.

fondées sur la justice que les hommes sont invités à développer entre eux. Saint Paul le rappelait d'ailleurs aux Philippiens dans l'exhortation qu'il leur adressa: «N'accordez rien à l'esprit de parti, rien à la vaine gloire, mais que chacun par l'humilité estime les autres supérieurs à soi ; ne cherchez pas chacun vos propres intérêts, mais plutôt que chacun songe à ceux des autres¹. »

La dimension spirituelle établit l'homme en vérité devant Dieu. Il reconnaît sa petitesse et sa dépendance du Seigneur en qui il place sa confiance. L'humilité ouvre ainsi l'homme à l'action de grâce divine. Ce chemin de charité fraternelle permet de voir en chaque homme le frère ou la sœur que Dieu met sur notre route pour notre édification. En ce sens, peu importent les intermédiaires, la soumission est davantage orientée vers Dieu dont l'homme cherche en toute chose à faire la volonté : « Humiliez-vous donc sous la puissante main de Dieu, pour qu'il vous élève au bon moment » (1 P 5,6). Cette disposition intérieure prépare l'homme au respect des fonctions et des personnes qu'il considère comme d'autres créatures de Dieu. Chacun se met ainsi dans une disposition d'ouverture et d'accueil.

La dimension christologique demeure la caractéristique de l'humilité chrétienne. En effet le Christ s'est dépouillé de sa condition divine afin d'assumer la condition humaine. Il a souffert la passion et mourut sur la croix comme un bandit. Dans ce qui apparut aux yeux des hommes comme une humiliation, un échec et un désaveu, le Christ sut discerner la volonté du Père : « Tu n'as voulu ni sacrifice ni oblation ; mais tu m'as façonné un corps. Tu n'as agréé ni holocaustes ni sacrifices pour les péchés. Alors j'ai dit : Voici, je viens, car c'est de moi qu'il est question dans le rouleau du livre, pour faire, ô Dieu, ta volonté » (Hb 10,5b-7). D'un côté, l'humilité du Christ l'oriente vers le Père comme le montre ce passage de l'épître aux Hébreux ; de l'autre, il s'ouvre à la dimension fraternelle avec les hommes. C'est par son humilité que nous avons été anoblis.

¹ Ph 2,3-4 ; voir Rm 12,3-21 ; Ep 4,2 ; 1 P 5,5.

L'amour fraternel « assure (alors) la cohésion des croyants, unis entre eux comme des frères (1,22 ; 3,8 ; comp. Rm 12,10) »¹. Il est beaucoup plus qu'un simple sentiment de bonhomie et de partage des mêmes pensées. Il exprime en réalité l'unité des hommes et des femmes qui vivent désormais sous l'emprise de l'Esprit. Ils développent les uns à l'égard des autres « un amour prévenant, un amour par lequel chacun est au service de l'autre »². En un mot, l'amour fraternel énonce avec éloquence la manière d'être avec les autres.

IV. Théologie du Christ Frère

1. Filiation divine

L'intelligence de la filiation divine est accordée en la personne de Jésus Christ dont les nombreux titres présentent des aspects particuliers de sa personnalité. Ils décrivent l'homme et sa fonction, donnent une orientation sur sa mission, le situent par rapport à Dieu et aux hommes, définissent son statut et déterminent l'honneur qui lui échoit. De cette longue liste, nous ne retiendrons que l'usage de Fils de l'homme et Fils de Dieu.

1.1. Fils de l'homme

L'expression désigne dans la Bible hébraïque la fragilité de l'homme et sa petitesse devant Dieu, sa condition pécheresse et son humanité³. Elle revêt par ailleurs une autre connotation dans la littérature apocalyptique où l'usage est consacré par la vision de Daniel (Dn 7, 1-28). Dans une suite de deux visions distinctes (Dn 7, 1-8 ; 7, 9-14), le prophète décrit la situation du monde dans une mise en scène légendaire avec

¹ Marie-Louise Lamau, *Des chrétiens dans le monde : Communautés pétriniennes au 1^{er} siècle*, Paris, Cerf, 1988, « Lectio Divina » 134, p. 296.

² Divo Barsotti, *Première épître de Pierre*, Paris, Pierre Téqui, éditeur, 2001, p. 78.

³ Jean Delorme, « Fils de l'homme », dans Xavier Lon-Dufour, *VTB*, Paris, Éditions du Cerf, 1966, col. 385 ; voir Michel Quesnel, *Jésus, l'homme et le fils de Dieu*, Paris, Flammarion, 2004, p. 138.

l'intervention de Dieu en faveur de son peuple. « La vision des quatre bêtes, appelée plus tard *image des monarchies* »¹, représente les ambitions expansionnistes des différentes puissances politiques qui étaient l'empire de Babylone, les empires mède, perse et macédonien. En dépit de l'apparente faveur dont ils jouissaient, ils sont néanmoins soumis au jugement de Dieu représenté par un Ancien assis sur un trône en flammes de feu, au vêtement éclatant comme la neige et à la chevelure blanche comme la laine. Contre l'impiété et l'inhumanité de ces puissances du chaos qui sèment la désolation sur la terre, s'élève comme un fils d'homme qui vient rétablir la justice. Il est investi de pouvoir, d'honneur, d'autorité et tous les peuples lui sont soumis. L'expression révèle une grande richesse de nuances sémantiques². Pour ajouter à la complexité du sujet, Jürgen Moltmann met en relation la figure du messie avec celle du fils de l'homme dont il voit un essai de synthèse dans la littérature intertestamentaire, notamment dans le livre d'Hénoch et dans IV Esdras³. Généralement les deux figures sont nettement distinctes. Alors que le messie roi d'Israël se réfère à l'homme messianique, le Fils de l'homme est *l'homme humain*⁴. Dans une gradation structurée, Moltmann conçoit « l'espérance du Messie israélocentrique » comme un préambule à « l'espérance du fils de l'homme pour l'humanité ». En ce sens, « le messianisme historique et prophétique représente la face immanente de l'attente apocalyptique et transcendante du Fils de l'homme.⁵ » Jusqu'à la

¹ Jürgen Moltmann, *Jésus, le messie de Dieu*, Paris, Éd. du Cerf, 1993, « Cogitatio Fidei », p. 33.

² Voir la note h de Dn 7, 9-14 dans la *Bible de Jérusalem*. Dans la littérature intertestamentaire, l'expression s'applique aussi au peuple d'Israël (voir *Jubilés 1*, 24 : « Et je serai leur père et ils seront mes enfants. »)

³ Jürgen Moltmann, *Jésus, le messie de Dieu*, Paris, Éd. du Cerf, 1993, « Cogitatio Fidei », p. 37 : « Le livre d'Hénoch et le quatrième livre d'Esdras tentent cette harmonisation. Selon Daniel 7, c'est Dieu qui juge, et le Fils de l'homme règne après le jugement. Selon Hénoch 62, le Fils de l'homme juge et exerce sa souveraineté dans son règne céleste. Dans le livre d'Hénoch, le Fils de l'homme est appelé l'oint' (48, 10). Comme pour le Messie d'Es 11, la *ruah Yahweh* repose sur lui. Selon 4 Esd 13, 32, le Fils de l'homme est appelé par Dieu 'mon fils', et il reçoit ainsi le titre royal davidique. Il doit aussi apparaître à Sion (13, 35s.). Parce qu'il est rempli de l'Esprit de Sagesse par lequel Dieu a tout créé, on reconnaît dans le Fils de l'homme de la fin des temps la Sagesse des temps primordiaux par la création. La figure du Fils de l'homme 'englobe' par conséquent le messianisme davidique et ne lui est pas juxtaposée ».

⁴ Jürgen Moltmann, *Idem*, p. 35.

⁵ Jürgen Moltmann, *Ibidem*, p. 38.

manifestation et à l'avènement définitif de Dieu, ces deux figures ne revêtent qu'un caractère transitoire¹.

Figure messianique ou désignation de Jésus, ce titre reste du moins énigmatique. Toutefois dans son application à Jésus, il figure sur la liste des titres christologiques. Dans la perspective synoptique, Jean Delorme identifie trois significations de l'usage qui est fait du fils de l'homme alors que Maurice Carrez répartit l'expression en trois groupes. Pour le premier, le fils de l'homme 1) révèle la transcendance de Jésus, 2) réalise sa vocation en tant que Serviteur de Yahweh et 3) annonce la « manifestation de sa dignité secrète »². Dans la répartition du deuxième, apparaissent 1) les sentences sur l'action et le pouvoir du fils de l'homme, 2) les déclarations annonçant sa souffrance et son rejet, 3) la mention de son avènement sur terre et de la parousie³. Tout en se servant des catégories différentes, les deux auteurs se rejoignent sur l'essentiel.

Partant d'une répartition tripartite à la manière de Maurice Carrez, Michel Deneken perçoit dans les synoptiques 1) l'identification du fils de l'homme à une figure eschatologique, 2) l'évocation de sa souffrance et 3) la référence à son action terrestre. Il situe d'emblée son analyse dans le contexte pascal. L'enjeu de son étude est d'établir une homologie entre Jésus et le Fils de l'homme.

Comment cette expression eschatologique a-t-elle été introduite dans le langage christologique et appliquée à Jésus ? Loin d'être l'émanation de l'invention de la première communauté chrétienne, « on s'accorde à dire que la racine de la tradition relative au Fils de l'Homme est à chercher dans les déclarations de Jésus lui-même »⁴. Il s'en est servi

¹ Jürgen Moltmann, Op. cit., p. 38-39 : « Si on voulait résumer cela en simplifiant quelque peu, on pourrait dire : le *Messie* est une figure historique de l'espérance dans le peuple, l'espace et le temps. Le *Fils de l'homme* est une figure de l'attente pour tous les hommes, supraterrrestre parce que victorieuse du monde. Les deux figures laissent *transparaître* le royaume de la gloire immédiate de Dieu dont ils doivent être les représentants dans l'histoire et les médiateurs pour les hommes devenus étrangers à Dieu. C'est pourquoi aussi toutes deux sont des figures provisoires et qui passeront. En elles et à travers leur souveraineté s'annonce le *Dieu qui vient* lui-même (Es 35, 4) ».

² Jean Delorme, « Fils de l'homme », dans Xavier Lon-Dufour, *VTB*, Paris, Éditions du Cerf, 1966, col. 387.

³ Maurice Carrez, « Fils de l'homme », dans Jean-Yves Lacoste, *Dictionnaire critique de Théologie*, Paris, P.U.F/Quadrige, 1998/2002, p. 470.

⁴ M. Deneken, *La foi pascalienne*, Paris, Cerf, 2002, p.182.

« pour situer son agir pour les hommes et sa situation devant Dieu ».¹ Même si Jésus s'est référé à la figure du fils de l'homme pour se présenter au monde, Deneken conçoit un saut interprétatif de la part de la communauté postpascale qui a fait une relecture des événements postpascaux à la lumière de l'enseignement du Jésus pré-pascal.

L'identification de Jésus au Fils de l'homme² a permis à la première communauté chrétienne de mieux intégrer son enseignement en dépit des traits incompréhensibles qui touchent à la souffrance. Il a fallu l'expérience pascale pour que les premiers chrétiens puissent associer l'image du fils de l'homme à celui du serviteur souffrant. En effet, « l'idée de souffrance du fils de l'Homme était étrangère au judaïsme de l'époque de Jésus (voir Mc 8, 33) ».³

De cette analyse sur le fils de l'homme, Deneken tire une triple implication théologique : 1) l'établissement d'un lien étroit entre le Jésus historique et le Christ ressuscité, 2) l'affirmation de la dimension eschatologique de l'événement pascal et 3) l'affirmation d'une christologie reprise et réinterprétée par la théologie johannique dans « le schéma de "descente-montée", d'"humiliation-exaltation" ».⁴ P. Létourneau a consacré un dossier au développement de cette thématique dans son ouvrage intitulé *Jésus, fils de l'homme et fils de Dieu*⁵. Il entreprend de définir le champ sémantique pour ensuite expliquer le fonctionnement christologique et sotériologique du schéma du Fils de l'homme. Il situe d'abord le contexte textuel de l'expression dans l'évangile de Jean en lien avec d'autres termes qui s'y rapportent tels que « descendu du ciel » (3, 13), « remonter » (6, 62), « être relevé » (3, 14 ; 8, 28 ; 12, 34), « glorifié » (12, 23 ; 13, 31), « l'heure » (5, 25-28 ; 12, 23), « résurrection au dernier jour » (5, 25-29 ; 6, 53-55) et « révélation plus grande » (1 50-51). Il montre comment Jean insiste dans sa christologie sur le double mouvement de descente et d'ascension qui correspond respectivement à l'abaissement

¹ M. Deneken, *Idem*, p. 186.

² G. Theissen, *Le mouvement de Jésus : Histoire sociale d'une révolution des valeurs*, Paris, Cerf, 2006, p. 108.

³ M. Deneken, *Ibidem*, p. 185; cf. G. Theissen, p. 102.

⁴ M. Deneken, *La foi pascale*, Paris, Cerf, 2002, p. 187.

⁵ P. Létourneau, *Jésus, fils de l'homme et fils de Dieu*, Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf, 1993, p. 256-339.

de Jésus matérialisé par le scandale de la croix, le refus de croire à un Messie crucifié et à l'élévation, l'exaltation et la glorification de Jésus. Pour sa part Gerd Theissen affirme que l'expression Fils de l'homme récapitule les titres de Fils de Dieu et de Messie¹. Il apparaît de toute évidence que, par sa fonction, le fils de l'homme se situe à la croisée de deux courants christologiques : d'un côté la christologie d'en-haut et de l'autre la christologie d'en-bas.

Dans la bouche de Jésus, l'expression "le Fils de l'homme" contribue au processus de dévoilement du secret messianique et à sa manifestation dans le monde. Par ce moyen, il révèle son dessein et fait connaître le sens de sa mission. Pour le croyant, l'affirmation « Jésus est le Fils de l'homme », même si elle n'apparaît pas essentiellement comme une profession de foi pascale, intègre cependant l'accomplissement de la dimension eschatologique énoncée par Jésus dans la prédication du Règne de Dieu.

1.2. Fils de Dieu

Contrairement au "fils de l'homme", l'expression "fils de Dieu" relève davantage du langage relationnel. Elle traduit les rapports entre les hommes et Dieu. En ce qui concerne Israël, cette appellation est intimement associée à son élection par Dieu. Le titre se réfère aussi bien collectivement à tout le peuple qu'individuellement à chacun de ses membres. Toutefois il reste la désignation du roi qui assure la souveraineté au sein du peuple : « Le titre de "fils de Yahweh" est un titre royal, qui deviendra tout naturellement un titre messianique (Ps 2, 7) quand l'eschatologie prophétique visera la future naissance du roi par excellence (cf. Is 7, 14 ; 9, 1...)². »

¹ Gerd Theissen, *Le mouvement de Jésus : Histoire sociale d'une révolution des valeurs*, Paris, Cerf, 2006, p. 102: « L'expression *Fils de l'homme* unit les deux (Fils de Dieu et Messie) : énoncés d'exaltation et énoncés d'abaissement. Il implique aussi bien l'appartenance au monde divin (qui s'exprime avant tout dans le titre de Fils de Dieu) que la souffrance et l'abaissement sur terre (qui paradoxalement sont attribués au 'Messie') ».

² Henri Renard et Pierre Grelot, « Fils », dans Xavier Lon-Dufour, VTB, col. 382 ; voir Michel Quesnel, *Jésus Christ selon saint Matthieu*, Paris, Desclée, 1991, « Jésus et Jésus-Christ » 47, p. 42.

A la période postexilique, alors que l'institution royale a été mise à sac par les occupants et que la souveraineté a été assumée par une puissance étrangère, le pouvoir est partagé entre un gouverneur nommé et un grand-prêtre héréditaire issu de la lignée de Lévi. Ce dernier jouissait alors de la légitimité et portait le titre de "fils de Dieu". Il n'est donc pas excessif de voir dans cette appellation la marque de sa consécration au Seigneur. Aaron n'en témoignait-t-il pas déjà par la plaque qu'il portait sur son front en vue d'attirer la faveur de Dieu sur le peuple ? Les instructions à ce sujet sont strictes et minutieuses: « Tu feras une fleur d'or pur et tu y graveras en entaille, comme un sceau : "Consacré à Yahvé" » (Ex 28, 36). En tant que fils, le grand-prêtre était consacré au Seigneur pour le service de la nation. Il intercédait en leur faveur en offrant des sacrifices et leur enseignait la Parole de Dieu (Lv 10, 8-11 ; Dt 24, 8 ; Mt 2, 7).

Les évangélistes Marc et Luc réfèrent le titre de "fils de Dieu" à la conscience de soi de Jésus. Une grande intimité lie le Père au Fils au point que ce dernier peut s'adresser à Dieu spontanément, naturellement et avec une pointe de familiarité : « *Abba*, Père » (Mc 14, 36 ; cf. Lc 23, 46).¹ Ce terme araméen relève du langage usuel par lequel les enfants s'adressent à leurs parents. Il exprime une marque d'affection et un élan de confiance dont a fait montre Jésus dans les moments les plus critiques de sa vie. Alors qu'il est confronté aux tourments de la mort, il supplie d'abord le Père d'écarter de lui cette coupe, ensuite s'abandonne entre ses mains dans la confiance. Dans la complicité de cette intimité où le Père et le Fils se rendent présents l'un à l'autre, Jürgen Moltmann insiste sur la proximité qui les rapproche.

Lorsque Jésus s'adresse à Dieu par le mot "Abba", l'accent n'est donc pas mis sur la masculinité d'un Dieu-Père ou sur la majesté d'un Dieu-Seigneur, mais sur la proximité inouïe au sein de laquelle il fait l'expérience du mystère de Dieu. Dieu lui est aussi proche dans l'espace que le règne de Dieu est devenu proche par lui, dans le temps. Le règne est à ce point proche qu'on peut dire à

¹ Voir Henri Renard et Pierre Grelot, col. 383 ; *Dictionnaire Biblique pour tous*, Valence, Éditions LLB, 1995, p. 279 : « Le titre fondamental appliqué à Jésus est *Fils de Dieu*, indiquant l'intimité de sa relation d'amour avec le Père (Jn 3, 16s., 35 ; 5, 20), une relation d'obéissance (Jn 5, 19) et de communion (12, 27s.) ».

Dieu “Abba”, et lorsqu’on peut dire “Abba” à Dieu, son règne est déjà là¹.

Dans l’application qui peut être faite de ce titre à Jésus, il se dégage une double implication christologique et théologique.

Pour les synoptiques, l’usage du titre “fils de l’homme” est mis dans la bouche de Jésus, préférentiellement à celui de “fils de Dieu”. Il craignait d’exacerber les espérances messianiques que suscitait ce titre. Il était en effet conscient des efforts à entreprendre avant d’épurer l’attente du peuple des équivoques quant à un messianisme terrestre, politique et temporel. Certains emplois des synoptiques et de l’évangile selon saint Jean laissent apparaître de manière évidente l’ambiguïté de cette expression. Dans cette catégorie, nous pouvons répertorier trois types de références : 1) la tentation de Jésus par le diable (Mt 4, 3.6 ; Lc 4, 3.9) ; 2) la reconnaissance de Jésus par les esprits mauvais (Mt 8, 29 ; Mc 3, 11 ; Lc 4, 41) et 3) la contestation de Jésus par les Juifs (Mt 26, 63 ; 27, 40.43 ; Lc 22, 70 ; Jn 10, 36 ; 19, 7).

Etre fils évoque différentes réalités pour Jésus et pour le diable. Alors que l’un se complaît dans l’obéissance² et la volonté de Dieu, l’autre cherche à le soumettre à ses désirs, à ses ambitions de puissance, de grandeur et aux exigences humaines de confort et de protection³. A la logique de confiance s’oppose celle fondée sur la quête d’intérêts particuliers.

¹ Jürgen Moltmann, *Jésus, le messie de Dieu*, Paris, Éd. du Cerf, 1993, « Cogitatio Fidei », p. 205.

² Michel Deneken, *La foi pascalle*, Paris, Cerf, 2002, p. 172: « L’obéissance du Fils (Ph 2, 8; Rm 5, 19), qui n’a pas été marquée par le péché (2 Co 5, 21) et ne fut pas soumise à l’empire de la chair (Rm 8, 7), est à la fois la cause de notre salut et source d’une manière de vivre typique du chrétien ».

³ Elian Cuvillier, « Filiation humaine et filiation divine : Jésus fils dans l’Évangile de Matthieu », dans *Revue d’éthique et de théologie morale « Le Supplément »*, n° 225, juin 2003, p. 79 : « Le tentateur déclare fils de Dieu celui qui échappera à la condition humaine : ne plus connaître la faim, la mort et recevoir le pouvoir. Pour le tentateur, le statut de ‘fils de Dieu’ correspond au fantasme d’immortalité et de toute-puissance que chacun projette sur la divinité à défaut de ne pouvoir les posséder. » Cette conception est à l’antipode de la vision que Jésus se fait de la filiation et de la révélation qu’il nous fait du Père : « La filialité de Jésus a pour sens d’instaurer un Père qui n’est pas *puissance*, mais instance de *nomination*. Dès lors, chacun peut apprendre à vivre une filialité qui ne soit pas, ou qui soit moins, au service des désirs de puissance, supposés ou réels, de sa propre ascendance » (Jean-Daniel Causse, « L’être filial : perspectives anthropologiques et théologiques », dans *Revue d’éthique et de théologie morale « Le Supplément »*, n° 225, juin 2003, p. 109).

Jésus impose le silence aux esprits impurs qu'il expulse des possédés. Ces esprits se sentent démasqués par lui. Ils le reconnaissent et tremblent devant lui. Pourtant Jésus ne croit pas à la sincérité de leur déclaration. Il reste méfiant. Comment justifier alors sa réserve en dépit de la déférence qui lui est rendue? Peut-être la proclamation seule ne suffit-elle pas? Il faut encore une bonne intention. L'appellation "fils de Dieu" est devenue un bon motif pour les détracteurs de Jésus afin de se débarrasser de lui. Ils l'accusaient de blasphème car, pensaient-ils, il voulait se prendre pour Dieu lui-même.

Ces ambiguïtés ne remettent pas en cause la particularité de la relation de Jésus avec le Père. Non seulement la désignation de *abba* marquait la compréhension que Jésus avait de lui-même¹, mais encore sa conscience d'être fils le révélait comme l'unique médiateur entre Dieu et les hommes : « Je suis le Chemin, la Vérité et la Vie. Nul ne vient au Père que par moi. Si vous me connaissez, vous connaîtrez aussi mon Père ; dès à présent vous le connaissez et vous l'avez vu » (Jn 14, 6).

En dehors des contextes polémiques relevés ci-dessus, le titre de "fils de Dieu" exprime la seigneurie de Jésus sur les puissances naturelles lorsqu'il marche sur les eaux et calme la tempête enragée (Mt 14, 33), le témoignage de Jean-Baptiste (Jn 1, 34), la profession de foi de Nathanaël (Jn 1, 49), la foi de Marthe en la résurrection des morts (Jn 11, 27) et la profession de foi du centurion en la résurrection du Christ (Mt 27, 54 ; cf. Mc 15, 39). En effet, on ne pourrait qu'établir un lien étroit entre le fils de Dieu et le fait de la résurrection comme le faisait déjà remarquer Michel Deneken :

L'originalité du haut titre "Fils de Dieu" s'enracine tout autant dans la personne historique de Jésus de Nazareth que dans la paternité créatrice manifestée par Dieu à l'égard de Jésus dans l'événement

¹ Pensons au scandale qu'il cause par la rudesse de son attitude à l'égard de Marie et de sa famille biologique : « Sa mère et ses frères arrivent et, se tenant dehors, ils le firent appeler. Il y avait une foule assise autour de lui et on lui dit : 'Voilà que ta mère et tes frères et tes sœurs sont là dehors qui te cherchent.' Il leur répondit : 'Qui est ma mère ? et mes frères ?' Et, promenant son regard sur ceux qui étaient assis en rond autour de lui, il dit : 'Voici ma mère et mes frères. Quiconque fait la volonté de Dieu, celui-là m'est un frère et une sœur et une mère' » (Mc 3, 31-35). Il change substantiellement les critères d'identification au point que beaucoup se sentent dépaysés. Désormais il ne suffit pas que le même sang coule dans les veines pour appartenir à la famille. Il faut encore en plus faire la volonté du Père céleste.

pascal. Cette relation désigne la spécificité même de la foi chrétienne qui, bien que présente dans la prédication prépascale du Règne de Dieu comme la souveraineté de l'amour paternel du *abba*, ne reçoit sa signification plénière et théologiquement pertinente pour nous que dans l'œuvre de résurrection achevée par le Père. Le titre de Fils de Dieu, conféré à Jésus Christ "exprime ce qu'il y a d'essentiel et de spécifique dans toute la foi chrétienne." Cette expression constitue une nouveauté au vu de l'histoire des religions, mais uniquement si l'on tient compte de l'événement pascal. 'Fils de Dieu' doit en effet être interprété à partir du rapport particulier du Jésus de l'histoire au *abba*, en tant qu'il est confirmé par la résurrection¹.

2. Filiation adoptive

En plusieurs endroits, les récits bibliques soulignent le caractère spécifique de la nature de Jésus à l'annonce de sa naissance (Lc 1, 32.35 ; cf. Mt 1, 20), au baptême dans le Jourdain (Mc 1, 9-11 ; cf. Mt 3, 13-17 ; Lc 3, 21-22) et à la transfiguration sur le mont Horeb (Mc 9, 2-10 ; cf. Mt 17, 1-8 ; Lc 9, 28-36). A son incarnation, Dieu prit chair de notre chair en Marie et devint homme. Il se manifesta à plusieurs reprises au monde et à ses disciples.

L'appellation "Fils de Dieu" est très tôt devenue pour la communauté primitive le nom propre de Jésus. Elle exprime la confession de foi des croyants en la résurrection de Jésus telle qu'elle apparaît dans la prédication de Paul :

Il (Paul) passa quelques jours avec les disciples à Damas, et aussitôt il se mit à prêcher Jésus dans les synagogues, proclamant qu'il est le Fils de Dieu (Ac 9, 19b-20).

Concernant son Fils, issu de la lignée de David selon la chair, établi Fils de Dieu avec la puissance selon l'Esprit de sainteté, par sa résurrection des morts, Jésus Christ, notre Seigneur (Rm 1, 3-4).

Ce n'est plus moi (Paul) qui vis, mais le Christ qui vit en moi. Ma vie présente dans la chair, je la vis dans la foi au fils de Dieu qui m'a aimé et s'est livré pour moi (Ga 2, 20).

En termes stricts, la filiation s'adresse essentiellement à Jésus en tant que Fils unique de Dieu dans l'ordre de la nature.² Aussi saint Thomas

¹ Michel Deneken, *La foi pascale*, Paris, Cerf, 2002, p. 171; voir Michel Quesnel, *Jésus Christ selon saint Matthieu*, Paris, Desclée, 1991, « Jésus et Jésus-Christ » 47, p. 39-43.

² Jean-Claude Larchet, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Paris, Éditions du Cerf, Collection "Cogitatio fidei", 1996, p. 617-618 ; 619-620 :

réserve cette appellation au seul Fils unique de Dieu. Il l'applique aux hommes et aux créatures dans un rapport de similitude ou de «similitude participée»¹. Ainsi se précise la doctrine de l'Incarnation : « Dieu a envoyé dans le monde son Fils unique pour sauver le monde (1 Jn 4, 9s.14) ; ce Fils unique est le révélateur de Dieu (Jn 1, 18), il communique aux hommes la vie éternelle qui vient de Dieu (1 Jn 5, 11s) »².

Comme l'indique l'auteur de la lettre aux Hébreux, le fils assure la médiation entre Dieu et les hommes (Hb 8, 6). En lui les hommes sont reconnus enfants de Dieu par adoption comme le rappelle Paul aux Galates en des termes très précis : « Mais quand vint la plénitude du temps, Dieu envoya son Fils, né d'une femme, né sujet de la Loi, afin de racheter les sujets de la Loi, afin de nous conférer la filiation adoptive » (Ga 4, 4-5 ; cf. Rm 8, 14-17). Dans ce libre acte d'élection, les faveurs du Père sont étendues à tous les hommes. Premier-né d'entre beaucoup de frères et sœurs, Jésus éveille les croyants à la paternité commune de Dieu en laquelle tous les hommes se reconnaissent puisqu'ils y sont dorénavant associés : « Je monte vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu » (Jn 20, 17b). Encore apprend-il à ses disciples à ne pas avoir peur de Dieu, mais à s'adresser à lui comme à un père : « Notre Père qui es dans

« Maxime affirme à maintes reprises que celui qui en est digne devient non seulement dieu par grâce, mais encore fils de Dieu par adoption filiale (ὀιοθεσία, terme utilisé par saint Paul). Il y a sans aucun doute un rapport privilégié entre l'adoption filiale du fidèle et la condition du Fils de Dieu par rapport à son Père, celui qui en est digne devenant par grâce ce que le Fils est par nature, selon une vue traditionnelle qui a sa racine dans l'enseignement de l'apôtre Paul. (...) Maxime affirme que celui qui en est digne devient enfant ou fils de Dieu par adoption pour signifier qu'il ne l'est pas par génération naturelle selon l'hypostase du Père, comme c'est le cas pour le Fils, sans quoi il serait comme celui-ci Dieu par nature ». Voir Luc-Thomas Somme, *Fils adoptifs de Dieu par Jésus Christ*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1997, p. 33-34 ; 83-88.

¹ ST I, q.33, a. 3; ST III, q. 23, a. 3-4; cf G. Emery, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf, 2004, p. 245-251.

² Henri Renard et Pierre Grelot, col. 384 ; Voir Michel Deneken, *La foi pascal*, Paris, Cerf, 2002, p. 173-174 : « Le haut titre 'Fils de Dieu' soulève des problèmes spécifiques, notamment en raison d'une difficulté que l'on éprouve à penser l'être-dans-le-devenir et non l'être-en-devenir. Or, si Jésus est Fils, il l'est dès les origines. Assurément, la christologie de la préexistence trouve sa source à Pâques. Si 'Jésus est rétroactivement Fils de Dieu', cela ne signifie pas qu'il le soit simplement devenu, mais qu'il s'est révélé comme tel. La mort et la résurrection ne donnent pas un autre sens au titre de Fils de Dieu. L'événement pascal en révèle le véritable sens : Jésus comme Crucifié ressuscité est l'homme pour les autres, le Fils donné par le Père une fois pour toutes, issu de Dieu lui-même ».

les cieux »¹. Il les invite à vivre dans l'intimité de Dieu et dans un attachement permanent à lui. Chacun peut désormais s'approprier cette déclaration de Dieu à l'adresse de Jésus : « Tu es mon fils, moi, aujourd'hui, je t'ai engendré » (Lc 3, 22b). La filiation adoptive ne peut se comprendre qu'en référence à Jésus². C'est pourquoi Paul peut solennellement affirmer la filiation des croyants en Dieu et leur fraternité en Christ : « L'Esprit en personne se joint à notre esprit pour attester que nous sommes enfants de Dieu. Enfants, et donc héritiers ; héritiers de Dieu, et cohéritiers du Christ » (Rm 8, 16-17a). La filiation adoptive nous introduit par ailleurs à la théologie du Christ-frère.

Paul présente les implications pratiques de cette affirmation quant à la filiation du croyant sous l'aspect fondamental de la vie dans l'Esprit. « Affranchi de la loi du péché et de la mort » (Rm 8, 2b), le croyant vit désormais de l'esprit du Christ qui en fait un fils et un homme libre destiné à la vie et à la paix : « Et la preuve que vous êtes des fils, c'est que Dieu a envoyé dans vos cœurs l'Esprit de son Fils qui crie : Abba, Père ! Aussi n'es-tu plus esclave mais fils ; fils, et donc héritier de par Dieu » (Ga 4, 6-7). Dans cette liberté acquise en Jésus Christ, le croyant accède à la dignité

¹ Au-delà d'une formule figée, le *Pater* (Mt 6, 9-13) reconnaît en la personne de Dieu l'être en qui se cristallise l'espérance de l'homme. Cette confiance filiale le porte à se reposer sur Dieu qui est perçu comme un père plein de tendresse. Il pourvoit à chacun des besoins de ses enfants et les accompagne dans les différentes expériences de leur vie.

² Jean-Claude. Sagne, *L'Évangile de Jean : le Père, le Fils, l'Esprit-Saint*, Versailles, Éd. Saint-Paul, 2000, p. 527 : « Il y a co-appartenance entre le rapport filial et le lien fraternel. Si le lien fraternel médiatise le rapport au Père, c'est d'abord le mystère de la filiation qui fonde le lien fraternel humain sous toutes ses formes. Dans son rôle de Berger et de frère aîné, Jésus a une position de rassembleur parmi ses frères en les attirant avec lui vers le Père. En cela, il fonde tous les liens des disciples entre eux en les référant personnellement au Père ».

Voir aussi Etienne Grieu, « Enjeux sociaux et culturels de la symbolique chrétienne de la filiation », dans *Revue d'éthique et de théologie morale « Le Supplément »*, n° 225, juin 2003, p.166 : « Notons tout d'abord que, pour le chrétien, le lien qui l'unit au Dieu qu'il nomme Père ne peut être établi indépendamment de la figure du Christ, en qui il reconnaît le Fils de Dieu : la révélation de la paternité de Dieu nous advient de manière latérale, si l'on peut dire, par quelqu'un dont l'inscription dans la condition humaine n'a fait aucun doute aux yeux de ses contemporains, et qui s'y est lui-même tenu. Bref, nous n'avons pas accès à la paternité de Dieu indépendamment de la reconnaissance de l'un d'entre nous, Jésus de Nazareth, comme Fils de Dieu. Ceci signifie d'emblée que pour un chrétien, le rapport à un Dieu Père ne peut s'effectuer dans l'oubli de la relation à ce frère, et à travers lui, à tous ceux en qui nous pouvons reconnaître des semblables et donc aussi, des concurrents, avec tout ce que cela comporte comme violence possible. » Voir Elian Cullivier, « Filiation humaine et filiation divine : Jésus fils dans l'Évangile de Matthieu », dans *Revue d'éthique et de théologie morale « Le Supplément »*, n° 225, juin 2003, p. 81-82.

de fils et jouit d'un statut légal¹. Il cesse d'être esclave. C'est en vertu de cette disposition que Paul prône l'abolition de toutes les discriminations entre Juif et Grec, homme et femme, homme libre et esclave (Ga 3, 28 ; Col 3, 11).² C'est donc l'avènement de la communauté messianique de frères et sœurs qui vivent de la liberté et qui ne sont pas soumis aux impératifs de la Loi³. A cette dernière est substitué l'amour par lequel le croyant se met à l'écoute de la volonté de Dieu alors qu'il s'évertue à la réaliser dans sa vie. La libération des œuvres de la Loi par la foi en Christ conduit en vérité les hommes à la justice (Rm 10, 3-4 ; Ga 2, 16.21). Toutefois il ne faudrait pas ignorer que la filiation comporte ses propres nécessités. En effet la vie filiale a ses exigences⁴.

Graves sont les sentences par lesquelles Jésus mit en garde son auditoire : « Celui qui aura rougi de moi et de mes paroles devant cette génération adultère et pécheresse, le Fils de l'homme aussi rougira de lui, quand il viendra dans la gloire de son Père avec les saints anges » (Mc 8, 38). Pour ce qui concerne les croyants, la vie filiale est à l'exemple des relations qu'a entretenues Jésus avec le Père. C'est pourquoi Jean-Claude

¹ Etienne Grieu, *Nés de Dieu : Itinéraires de chrétiens engagés ; essai de lecture théologique*, Paris, Cerf, 2007, « Cogitatio fidei », p. 451-452 : « L'abaissement que le Christ a subi était le prix à payer pour que les hommes puissent avoir même statut, même rang et mêmes droits que lui... A la différence de ce qui se jouait entre Paul et les Galates, ici c'est le Christ qui apporte tout : de son côté, l'homme ne fait que recevoir le nouveau statut qui lui est offert (il n'y a rien qui pourrait faire penser à un contre-don venant de la part de l'homme). Mais, comme dans les relations entre Paul et les Galates, on aboutit à une relation d'égale dignité : à l'homme est offert le rang de fils de Dieu. » ; voir « Les enjeux sociaux et culturels de la symbolique chrétienne de la filiation », dans *Revue d'éthique et de théologie morale « Le Supplément »*, n° 225, juin 2003, p.168.

² Jean-Noël Aletti, « théologie paulinienne » in Jean-Yves Lacoste (Éd.), *Dictionnaire critique de théologie*, Quadrige & PUF, Paris, 2002, p. 876 : « L'anthropologie paulinienne est, elle aussi, christologisée : le dernier Adam c'est le Christ, et l'homme eschatologique a ses traits (cf. 1 Co 15, 44b-49). C'est à cause de l'unité et de la dignité de notre humanité en Christ que Paul peut esquisser le type de discriminations mondaines à exclure dans l'Église, qu'elles soient religieuses (juif, grec; circoncis ou non), sexuelles (homme, femme) ou sociales (homme libre, esclave ; cf. Ga 3, 28 ; Col 3, 11). C'est encore à partir de la rédemption en Christ qu'il est décrit, en Rm 7, 7-25, l'asservissement de l'homme sujet de la Loi et encore soumis à la chair (*sarx*), et c'est toujours en fonction du Christ que Col et Ep amorcent le concept d' 'homme nouveau', opposé à l' 'ancien', prisonnier du péché et de la mort (Col 3, 9bss ; Ep 4, 22-25). Mais c'est surtout dans le Fils que notre humanité découvre les dimensions de sa dignité filiale en même temps que l'exigence de la fraternité, d'attention aimante, pour former vraiment la famille de Dieu (1 Th 4, 9 ; Rm 8, 29 ; 12, 9s) ».

³ Jürgen Moltmann, *Jésus, le messie de Dieu*, Paris, Éd. du Cerf, 1993, « Cogitatio Fidei », p. 207-208.

⁴ Giovanni Gennari, « Fils de Dieu », dans S. de Fiores et T. Goffi, *Dictionnaire de la Vie Spirituelle*, Paris, Cerf, 2001, p. 438-439.

Sagne s'autorise à la définir en ces termes : « La vie filiale, c'est choisir d'aimer comme Jésus, et peut-être même plus précisément chercher à aimer ses frères de l'amour que Jésus a pour le Père¹. » Saint Jean en a élaboré en quelques aspects les principes fondamentaux dont il s'agit d'identifier le contenu formel : don, communion, obéissance, nouvelle naissance, vérité, foi et Esprit. Par cette vie filiale, le croyant tend sans cesse vers la contemplation de Dieu en vue de se laisser transformer par lui.

Le Fils qui est descendu du ciel est un don de Dieu (Jn 3, 16). Par sa passion, sa mort et sa résurrection et dans un mouvement de contre-don, il offre au Père en sacrifice d'action de grâce les hommes. Ces derniers sont appelés à leur tour à perpétuer les mêmes dispositions dans leurs relations mutuelles : le don de sa vie à ses frères. Maurice Zundel invite, quant à lui, à une transformation radicale de « notre moi complice en moi oblatif »². Pour l'homme, ceci s'explique par une grande attitude de totale disponibilité et de gratuité à l'égard de l'autre. En dehors de tout mimétisme, le commandement de l'amour incite à la créativité et à l'inventivité quant à la manière d'être effectivement le prochain de ceux pour qui nous voulons donner notre vie. « Ce que Jésus nous laisse et nous donne, c'est l'ordre d'apprendre à nous donner³. »

Le don dispose à l'expérience de la communion. Pour Jésus, c'est la conscience que sa vie n'a de sens que dans le Seigneur. Il vit chaque instant sous le regard de Dieu à qui il s'identifie. En ce sens, la communion revêt une dimension existentielle. Elle révèle la qualité des rapports qui le lient au Père. En Jn, Jésus rend d'ailleurs compte de la profondeur de ces relations en parlant d'unité : « Qui m'a vu a vu le Père » (Jn 14, 9b). Il met d'ailleurs en valeur cette dimension dans les rapports qui devraient caractériser les disciples : « Je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée, pour qu'ils soient un comme nous sommes un » (Jn 17, 22). L'insistance sur cette identification n'est pas une remise en cause de l'individualité de chaque personne. Elle exprime par contre l'harmonie des mouvements qui

¹ Jean-Claude Sagne, *L'Évangile de Jean : le Père, le Fils, l'Esprit-Saint*, Versailles, Éd. Saint-Paul, 2000, p. 170.

² Maurice Zundel, *Vivre Dieu*, Paris, Presses de la Renaissance, 2007, p. 112.

³ Jean-Claude Sagne, *Idem*, p. 232.

portent les hommes les uns vers les autres. En ce qui concerne les croyants, la communion manifeste cette propension à l'écoute mutuelle, au partage et au service. C'est l'inclination qui porte les hommes à développer de l'intérêt les uns pour les autres dans le respect des différences constitutives de chaque personne.

Si l'étymologie latine d'*obedire* insiste sur la soumission, l'aspect d'écoute se trouve quant à lui traduit par *ob audire*. L'obéissance définit ainsi la personne qui se met en position d'écoute de la parole qui sort de la bouche de l'autre. Elle se distingue alors de l'attitude servile comme le fait remarquer saint Paul dans le contraste qui oppose la pratique de la Loi à la vie dans l'Esprit. Alors que l'une est la manifestation du péché, l'autre conduit à la vie et à la liberté (Rm 5, 12-8, 39 ; Ga 3, 1-5, 26). Ces approches sous-tendent deux conceptions différentes de la filiation. L'une est axée sur une prérogative naturelle liée à la descendance abrahamique ; l'autre à « un acte spirituel qui consiste à accomplir aujourd'hui les œuvres du Père »¹. A ce sujet, Jésus fait le lien entre l'obéissance et la volonté du Père. N'a-t-il pas souvent répété qu'il est venu faire sa volonté (Jn 4, 34 ; 6, 38) ? Il en a d'ailleurs donné la preuve lors de son agonie. En dépit de cette angoisse qui l'accablait, il se remet en confiance entre les mains de son Père (Mt 26, 39.42 ; Mc 14, 36 ; Lc 22, 42). Dans ce contexte, obéir impliquerait pour le croyant la faculté de discernement et la réalisation de ce que veut le Père. L'homme apprend vraiment à devenir fils dans l'acceptation de sa pauvreté personnelle et dans la capacité à se laisser enrichir par la pauvreté du Christ (2 Co 8, 9).

Dans la communion et par l'obéissance, le croyant aspire à une vie nouvelle. C'est la nouvelle naissance pour reprendre l'expression de saint Jean. Par cette régénérescence, il vit désormais dans la vérité et la foi. Ces qualités apparaissent comme des traits caractéristiques du disciple dans la littérature johannique. Elles désignent l'acceptation et l'adhésion du croyant à l'Évangile qui n'est autre que Jésus (Jn 14, 6), Verbe fait chair (Jn 1, 14), en sa capacité de nous révéler le Père (Jn 1, 18). En effet « la vérité, pour Jean, ce n'est pas l'être même de Dieu, mais la Parole du

¹ Jean-Claude Sagne, *L'Évangile de Jean : le Père, le Fils, l'Esprit-Saint*, Versailles, Éd. Saint-Paul, 2000, p. 125.

Père »¹. La vérité induit par ailleurs la qualité de vie que mène le croyant dans l'Esprit Saint. « Jean souligne avec force le rôle de la vérité dans la vie du croyant. Celui-ci doit « être de la vérité » (Jn 18, 37 ; 1 Jn 3, 19) : non seulement avoir accédé une fois pour toutes à la vie éternelle par la foi (cf Jc 1, 18 ; 1 P 1, 22s), mais naître de l'Esprit (Jn 3, 2.5) et être habituellement sous l'influence de la vérité qui demeure en nous (2 Jn 4)². »

Don de Dieu aux hommes, la filiation se vit dans la mouvance de l'Esprit Saint. L'homme y consent dans la foi³ qui le transforme et l'engage au service de la création. Commencant par être un don de Dieu, le statut de fils est un choix que l'homme doit opérer, s'y conformer et le renouveler sans cesse dans sa vie. La filiation établit une relation nouvelle en Jésus Christ. Cette relation fraternelle crée un vaste réseau de frères, inscrit « dans une lignée, dans une communauté langagière et historique, dans la solidarité invisible de la communion des saints »⁴. Au-delà des liens de chair et du sang, le croyant peut remonter la source du lien fraternel à Jésus qui nous constitue, dans la nouvelle Alliance par le commandement de l'amour, peuple et grande famille de Dieu. En définitive, la filiation adoptive de l'homme aspire à la plénitude. Elle trouve son accomplissement dans la résurrection du Christ par laquelle le salut est accordé à l'homme à double titre en tant que libération du mal et divinisation.

¹ Ignace de la Potterie, « Vérité », dans VTB, col. 1097.

² Ignace de la Potterie, col. 1097-1098.

³ Giovanni Gennari, « Fils de Dieu », p. 439.

⁴ Jean-Claude Sagne, *L'Évangile de Jean : le Père, le Fils, l'Esprit-Saint*, Versailles, Éd. Saint-Paul, 2000, p. 287 ; voir Jean-Daniel Causse, « L'être filial : perspectives anthropologiques et théologiques », dans *Revue d'éthique et de théologie* « *Le Supplément* », n° 225, juin 2003, p. 98 : « Pour un être humain, se compter parmi les 'fils' ou 'filles' signifie prendre place dans une chaîne des générations qui est sans début chronologique repérable. Le registre de la filiation renvoie toujours à l'affirmation, simple mais décisive, selon laquelle l'être humain, à quelque moment qu'on le prenne dans l'histoire, n'est jamais le premier d'une série. Il a toujours été institué en son humanité par un autre que lui-même et c'est ce qu'indique avant tout la structure filiale ».

Chapitre deuxième

UN TÉMOIGNAGE : SAINT CYPRIEN

Dans la littérature patristique, le témoignage de saint Cyprien apporte une lumière particulière à la question de la Fraternité prise dans son acception collective au sens pétrinien de « la communauté des frères ». L'évêque de Carthage n'aborde pas la question de la fraternité comme un en soi ; c'est là tout l'intérêt de recourir à lui. C'est à partir de la réflexion sur l'unité de l'Église qu'il aborde celle de la fraternité. Le choix de nous limiter à saint Cyprien ne suppose pas la récusation d'autres témoins tels que saint Augustin et Fulgence de Ruspe¹ ! Privilégier la lecture de saint Cyprien relève d'abord de l'antériorité de sa problématique. Il rédige son traité dans une perspective qui nous permette de mettre en relation les deux concepts de fraternité et d'unité à partir des mots clés tirés de la théologie ecclésiale de l'évêque de Carthage. Nous nous intéresserons donc aux conséquences ecclésiologiques de cette doctrine de l'unité de l'Église sur le vécu de la fraternité au sein de la communauté chrétienne et des relations que les chrétiens doivent entretenir les uns avec les autres. On ne peut pas ne pas s'interroger sur certaines pratiques dont la portée affecte les personnes dans leur existence. Il s'ensuit une réflexion sur le sens de la discipline ecclésiale.

¹ Fulgence de Ruspe, *Lettres ascétiques et morales*, V, 8-10, Sources Chrétiennes N° 487, Traduction de D. Bachelet, Paris, Cerf, 2004, p.237-239 et *La règle de la foi*, 44, Collection Les Pères dans la foi, Paris, Migne, 2006, p. 83-84.

I. *Saint Cyprien et les enjeux de la Fraternité*

Il nous faut commencer par poser la question de la légitimité de notre lecture en nous demandant s'il n'est pas présomptueux ou si cela ne relève pas de la sollicitation textuelle de vouloir lire Cyprien à travers la catégorie de Fraternité. Certes l'évêque de Carthage portait constamment le souci de l'unité de l'Église ; cette dernière était même devenue le trait caractéristique de son apostolat. Il en avait d'ailleurs fait l'objet du grand traité *De unitate ecclesiae*. Ce traité est sans aucun doute le plus important de ses écrits. Toutefois les patrologues mettent en garde contre une considération ecclésiologique du traité « au sens où les théologiens modernes entendent ce mot ». Pour eux, c'était davantage « un tract de circonstance [...]. Ce que voulait [Cyprien], c'était, en une période particulièrement troublée, démontrer que la marque propre, la note de l'Église catholique, c'est l'union des cœurs, la caritas mutua, indispensable lien de tout l'organisme ecclésiastique¹ ». La préoccupation manifeste qui se dégage de cet ouvrage est de toute évidence l'expression de « la catholicité de l'Église, c'est-à-dire l'unité universelle de tous les disciples du Christ ».² Son influence était telle que même les donatistes se réclameront de lui plus tard et invoqueront son autorité.

Cyprien exerçait son ministère dans un contexte troublé par la persécution de Dèce (250-251). L'empereur romain voulait réformer la vie morale de l'empire. C'est ainsi qu'il avait intimé l'ordre à tous ses sujets d'offrir des sacrifices aux dieux de l'empire. Ces différents rites imposés par l'édit de Dèce devaient concourir à l'établissement de la paix sociale ; ils affirmaient l'harmonie et la concorde non seulement au sein de la Cité mais à toute l'étendue de l'empire ; ils garantissaient par ailleurs le respect des traditions ancestrales³.

¹ Cyprien, *De l'unité de l'Église catholique*, Pierre de Labriolle, Unam Sanctam 9, Paris 1942, Introduction, p. XXIX.

² Cyprien, *Unité de l'Église*, Textes introduits, traduits et annotés par Mgr Victor Saxer, Collection « les Pères dans la Foi », Paris, Desclée De Brouwer, 1979, p. 11.

³ « Les chrétiens étaient toujours, peu ou prou, jugés responsables des malheurs qui frappaient l'ordre impérial et ils savaient à la base le pacte étroit avec les divinités

Mais les chrétiens affichaient ostensiblement leurs convictions religieuses par le refus d'obtempérer à l'ordre impérial. Cette attitude n'était pas de nature à améliorer les relations entre les institutions de l'empire et le christianisme. La non-observance de l'édit impérial déclencha les persécutions dont souffrirent les chrétiens. Il n'est pas certain que ces dernières visaient particulièrement les chrétiens¹. Comme le rappelle Maurice Bénévoit, dans l'incertitude du texte original, on admet généralement que l'édit s'appliquait à deux catégories de personnes, à savoir celles qui étaient suspectées d'être des chrétiens ou toute personne qui était déloyale à l'Empire. L'empereur évoquait pour sa justification contre les adeptes du christianisme l'accusation largement répandue parmi les païens selon laquelle les chrétiens seraient la cause des nombreux malheurs qui affectaient le peuple parce qu'ils avaient renoncé à vénérer les dieux des ancêtres. La crise de l'Empire romain dans toute son amplitude (guerres, danger barbare, abandon des campagnes militaires, appauvrissement du sol, insécurité, dégénérescence de l'espèce humaine, perte du sens moral, maladies, sécheresse) était ainsi attribuée aux chrétiens². Il n'est donc pas étonnant que dans ce contexte délétère,

protectrices de Rome : ils n'iaient la centralité, pour la *res publica*, de la *pax deorum* et, de ce chef, il s'agissait moins de disputer contre eux que de les faire rentrer dans le rang, ou de les éliminer. Ils ne suivaient pas en effet les *uetera instituta*, n'observaient pas le *mos maiorum* et s'en vantaient : ne pas reconnaître les antiques institutions signifiait ne pas reconnaître le caractère sacré de la *ciuitas*, refuser de rendre aux dieux tutélaires le culte qui leur était dû, nier en somme le lien étroit et indissoluble entre citoyenneté et religion, garant du pacte social. L'expression de ce lien était le culte de la déesse Rome et du 'génie' de l'empereur, qui formait la trame du tissu social. D'où le problème complexe posé par la présence et l'action des chrétiens. Et c'était là que trouvait son origine l'un des plus forts griefs portés contre eux : l'accusation d'athéisme et d'impiété », Cyprien de Carthage, *L'unité de l'Église*, (Introduction de P. Siniscalco & P. Mattei ; traduction de M. Poirier), Sources Chrétiennes n° 500, Paris, Cerf, 2006, p.16-17.

St Cyprian, *The Lapsed, The Unity of the Catholic Church*, traduction et annotation de Maurice Bénévoit, London/Westminster, Longmans, Green and Co/The Newman Press, 1957, p. 3-4: «There had been no active persecution since the reign of Septimius Severus (193-211). The Christians had increased in numbers but their fervor had waned, and not a few scandals, even among the higher clergy, showed what might be expected in a fresh outburst of persecution. This came at last with the accession of Decius in 249 who, recognizing the weakness within the empire and the dangers which threatened it from the barbarians of the North-East, resolved to re-create its unity by a religious revival, imposing on all his subjects the obligation to offer sacrifice to the gods, to whom were due the glories of the empire in the past. It was this edict under which the Christians suffered. It was not directed primarily against them; it did not aim at their extermination; it did not want to make martyrs (though not a few did die because of it) – it only wanted apostates ».

² Cyprien de Carthage, *A Démétrien III, 1*, Sources Chrétiennes N° 467, Paris, Cerf, 2003, p. 75 : « Tu as prétendu que tous ces événements qui aujourd'hui secouent et accablent le

Cyprien apparaisse alors comme une victime tout indiquée tant les païens gardaient encore contre lui une vive rancœur pour sa conversion au christianisme. Il dut s'exiler plus d'une fois pour avoir la vie sauve. Il continuait à diriger l'Église depuis le lieu de son exil. Toutefois il n'échappa point au sort qui lui avait été réservé. Il mourra martyr, sous le règne de Valérien le 14 septembre de l'an 258¹.

La méditation de Cyprien sur l'état de l'Église reflétait son incarnation dans l'histoire des hommes. Comment se présente la situation de l'Église dans les aléas de l'histoire ? Cyprien indique trois pistes : la nature de l'Église, l'attitude du disciple et les structures d'ordre. Nous n'insisterons pas davantage sur ces dernières qui mettent en exergue la communion et la concorde des évêques dont l'unité est fondamentalement inscrite dans la passion du Christ. Elles ont d'ailleurs fait l'objet d'une abondante littérature. A cet égard la primauté de Pierre ne retiendra pas notre attention.

1. Nature de l'Église

Pour introduire au mystère de l'Église, Cyprien recourt largement au discours métaphorique. De ces métaphores il s'en dégage qui correspondent au champ sémantique de la Fraternité. Pour aborder le thème de l'unité et de l'indivision de l'Église, il fait référence successivement à la tunique sans couture du Seigneur Jésus-Christ, au berger et à son troupeau, à la maison et à ses habitants, à une colombe.

Mais le peuple du Christ ne peut être divisé ; c'est pourquoi la tunique du Christ, tissée d'une seule pièce et sans couture, ne peut être divisée par ceux qui la possèdent : indivise, d'un seul morceau, d'un seul tissu, elle figure la concorde et la cohésion de notre peuple, à nous qui avons revêtu le Christ. Par le mystère de ce vêtement et par son symbole, le Christ a rendu manifeste l'unité de l'Église².

monde se produisent à cause de nous et que nous devons en être tenus pour responsables, parce que nous ne vénérons pas nos dieux ».

¹ Saint Cyprien, *Huit traits*, dans la Collection Les Écrits des Saints, textes choisis et présentés par Denys Gorce, Namur, Les Éditions du Soleil Levant, 1958, p. 15 ; voir Saint Cyprien, *De Lapsis and de Ecclesiae catholicae unitate*, textes choisis et traduits par Maurice Bévenot, Oxford, At the Clarendon Press, 1971, p. vii.

² Cyprien, *Unité de l'Église*, p. 32.

Dans le développement que Cyprien fait de cette première image, la tunique sans couture exprime le « lien de la concorde dans une indissoluble cohésion »¹. L'auteur y recourt à deux reprises, mais dans des applications plutôt contrastées. Par le premier emploi, la tunique est comparée au vêtement du Christ qui figure « l'unité qui vient d'en haut, c'est-à-dire du ciel et du Père »². Dans un contre exemple, il évoque la déchirure du manteau du prophète pour signifier la gravité de la division du royaume de Salomon et celle des douze tribus d'Israël. L'intégrité de la tunique signifie alors la cohésion existante entre les chrétiens dont l'unité est la manifestation probante.

Cyprien se sert de plusieurs citations bibliques pour asseoir son argumentation et pour poser les fondements de l'unité. S'inspirant de l'épisode du bon pasteur (Jn 10, 16), il définit l'unité comme une relation de complicité et d'intimité qui relie le troupeau à son pasteur. Par ailleurs, il évoque le repas pascal pour établir une relation d'ordre situationnel. Les instructions sont formelles à ce sujet : « On mangera [la pâque] dans une seule maison et vous ne ferez sortir de cette maison aucun morceau de viande » (Ex 12, 46). Il y voit donc la figure de l'Église où sont rassemblés les croyants qui persévèrent dans la foi.

Cette cohésion et cette concorde sont le fruit de l'Esprit Saint représenté dans la Bible par la colombe dont Cyprien décline délicatement toutes les qualités :

C'est pourquoi aussi l'Esprit-Saint est venu sous la forme d'une colombe. C'est un animal simple et gai, sans fiel ni amertume, incapable de cruelles morsures, dont les griffes n'infligent aucune violente déchirure ; il aime l'hospitalité des hommes, connaît l'intimité d'une seule maison ; lorsque le couple a des petits, il les élève à deux, vole aile contre aile, passe sa vie dans une communauté bien unie, fait connaître en se becquetant sa concorde et sa paix et accomplit en tout la loi d'un accord parfait³.

A chaque fois il insiste sur l'unicité de Jésus et les conséquences qu'elle impose aux croyants, non seulement dans leurs rapports mutuels

¹ Cyprien, *Unité de l'Église*, p. 31.

² Cyprien, *Idem*, p. 32.

³ Cyprien, *L'unité de l'Église*, p. 33-34.

mais aussi dans leurs relations à l'Église. La référence principale demeure le Christ qui se donne en entier. Il n'admet pas de morcellement en lui.

Les images renvoient aux dispositions fondamentales qui déterminent le croyant dans ses rapports avec le Christ. On pourrait dans une certaine mesure parler d'un état d'esprit. D'un côté, la préfiguration de la concorde et de la cohésion du peuple et de l'autre l'évocation de la simplicité. « Voici comment dans l'Église il faut ignorer toute malice, comment il faut y entretenir la charité : en imitant les colombes dans l'amour entre frères, en égalant les agneaux et les brebis pour la docilité et la douceur¹. » En ces termes, la nature de l'Église s'identifie aux dispositions internes qui caractérisent chacun de ses membres. Cet état d'esprit constitue le socle sur lequel toute la vie est construite.

Même si Cyprien ne cite aucun auteur païen, les notions de concorde et de cohésion ne sont pas sans rappeler l'idéal de la Cité dans la société gréco-romaine. En effet pour les Romains comme pour les Grecs, la Cité, avec sa communauté constituée de citoyens libres, se situe au-delà de tout individu et nécessite du respect. L'individu ne se réalise que dans la Cité par le scrupuleux respect des principes sacrés qui s'imposent à lui. Par une telle attitude, non seulement il fait honneur à la Cité, mais encore il se rend digne des dieux et reste ferme dans ses convictions. Cyprien transcende cette représentation de la Cité qu'il substitue dans sa pensée à l'Église, ferment de cohésion entre les croyants. Nous ne sommes pas loin de la pensée paulinienne traduite par la métaphore du corps. Cette dernière évoque chez Cassius Maximus Tyrius l'harmonie, la coopération et la participation de tous² alors que Jerome Murphy O'Connor l'interprète comme un symbole d'unification³. En effet en dépit de la diversité de ses éléments disjoints, l'intégrité du corps tient à l'unité de ses membres disparates. Cette unité qui aboutit à un corps constitué et homogène avec plusieurs parties est l'idéal et le fruit de l'amour unificateur entre les chrétiens. En ce sens, le rapprochement entre l'Église et la Fraternité peut

¹ Cyprien, *L'unité de l'Église*, p. 200-201.

² Maximus of Tyre, *Oration 15*, 4-5 cité par Abraham J. Malherbe in *Moral Exhortation, a Greco-Roman Sourcebook*, Philadelphia, The Westminster Press, 1986, p. 149-150.

³ Jerome Murphy-O'Connor, *Corinthe au temps de saint Paul : d'après les textes et l'archéologie*, Cerf, Paris, 1986, p. 251-252 ; *Paul : A critical life*, Oxford, New York, Oxford University Press, 1997, p. 258-259.

être légitime. L'une et l'autre affirment la qualité du croyant à vivre en harmonie avec les autres dans la charité du Christ qui promeut l'amour fraternel, cultive la concorde humaine et encourage l'entraide mutuelle.

2. Église est Fraternité

Le mot *fraternitas* revient à plusieurs reprises dans les Lettres de Cyprien. Il n'est pas toujours rendu de la même manière par tous les traducteurs. Alors que Rose Bernard Donna¹ a préféré pour sa traduction anglaise l'usage d'un seul mot, *brotherhood*, le chanoine Bayard² en dresse toute une liste : fraternité³, communauté des frères⁴, groupe des frères⁵, Église⁶, votre communauté⁷, tous les frères⁸, nos frères⁹.

Brotherhood peut être aussi bien compris dans le sens de liens fraternels que de communauté. Ces deux niveaux de langage se retrouvent aussi dans les traductions proposées par le chanoine Bayard. En cela, Rose Bernard Donna le rejoint dans les différentes nuances qu'il suggère du mot.

La fraternité apparaît trois fois en lien avec la foi des chrétiens en proie à la persécution et aux hérésies. Dans un sens, elle se fait exhortation à rester ferme dans la foi : « Vous savez bien, en effet, que ce ne serait pas le moindre danger que de n'exhorter pas nos frères à demeurer inébranlables dans la foi, car alors, donnant tête baissée dans l'idolâtrie, ils risqueraient de ruiner radicalement la fraternité¹⁰. » Et dans l'autre sens, elle déplore les effets néfastes de ces hérésies sur l'intégrité du Corps du Christ qui est un et indivisible. Dans Ep 43, 2, Cyprien met en garde contre les stratagèmes déployés par Felicissimus et Augendus en vue d'empêcher

¹ Saint Cyprien, *Letters (1-81)*, translated by R. B. Donna, Washington, The Catholic University of America Press, 1964.

² Saint Cyprien, *Correspondance II*, traduction par Chanoine Bayard, Paris, Société d'Édition « Les Belles Lettres » 1961 et *Correspondance I*, 1962.

³ Ep. 8, 2, 1-2 ; 18, 1 ; 43, 2, 2

⁴ Ep. 26, 4 ; 51, 1, 2 ; 59, 5, 2 ; 67, 5, 2.

⁵ Ep. 60, 1, 1

⁶ Ep. 55, 11, 2.

⁷ Ep. 58, 1, 1.

⁸ Ep. 61, 1, 1.

⁹ Ep. 65, 4, 2.

¹⁰ Ep 8, 2, 1.

les ‘lapsi’ d’intégrer l’Église et de faire perdurer le schisme au sein de la communauté des frères.

L’expression “communauté des frères” figure dans deux groupes de textes qui se réfèrent à la fois à la charité fraternelle et à l’autorité sacerdotale de l’évêque. Dans le premier, Cyprien exhorte les frères à étendre la charité fraternelle aux confesseurs (Ep 26, 4) et à leur faire bon accueil (Ep 51, 1, 2). Par ailleurs, dans le deuxième, il affirme l’autorité de l’évêque en tant que garant d’unité au sein de la communauté ecclésiale (Ep 59, 5, 2). Cyprien fonde la légitimité de l’évêque sur le délicat processus qui aboutit à son élection : le suffrage de toute la communauté chrétienne et des évêques suivi de l’imposition des mains (Ep 67, 5.2). L’usage de “votre communauté” se rapproche du premier emploi de la Fraternité à la seule différence que l’exhortation vise à préparer les croyants à confesser leur foi en face de la persécution qui se fait imminente (Ep 58, 1, 1). Faisant l’éloge de la foi, du courage et de la confession de Corneille, Cyprien associe toute l’Église de Rome au témoignage de leur pasteur. C’est pourquoi il parle de la “communauté des frères”. Le témoignage tout comme la gloire n’appartient pas qu’à un seul homme, mais à toute la communauté ecclésiale.

L’unique fois où *fraternitas* a été traduit par Église, c’est dans la lettre que Cyprien adresse à Antonianus, évêque de Numidie, qui, après avoir juré loyauté à Cyprien et à Corneille, se sent bouleversé par les charges de Novatien contre le Pape. S’enquérant de l’accueil qui a été fait à Trophime, Cyprien justifie le processus qui a été mis en route par le fait que Trophime s’est humilié. Sa repentance a permis le retour au sein de l’Église d’une grande partie du peuple fidèle qui s’était éloigné avec lui.

Dans ces différents exemples une évidence s’impose quant à l’emploi de *fraternitas*. Qu’il s’agisse de Fraternité, de communauté des frères, de groupe des frères ou de votre communauté, ce dont il s’agit fondamentalement, c’est l’Église, le peuple de ceux qui partagent la même foi en Jésus Christ. A la lumière de ces développements, il est évident que la Fraternité est identifiée à l’Église ou à la communauté chrétienne.

3. Unité ecclésiale

Quelle ecclésiologie se dégage de l'approche de l'évêque de Carthage ? Loin d'un développement systématique, la réflexion de Cyprien au sujet de l'Église insiste sur le caractère trinitaire de cette dernière, tel qu'il apparaît dans le commentaire de l'auteur à partir de 1 Jn 5, 8 :

Le Seigneur déclare : "Le Père et moi nous sommes un", et il est encore écrit à propos du Père, du Fils et de l'Esprit saint : "Et les trois sont un." Y a-t-il quelqu'un pour croire que cette unité, qui a pour origine la solidité de Dieu et dont la cohésion repose sur les mystères célestes, peut être déchirée dans l'Église, peut être mise en morceaux parce que des volontés en conflit cherchent à la briser ? Celui qui ne garde pas cette unité ne garde pas la loi de Dieu, ne garde pas la foi au Père et au Fils, ne garde pas la vie et le salut¹.

Cyprien fait un rapprochement entre la Trinité et l'Église. Même si le vocabulaire n'est pas le même, néanmoins le parallélisme est saisissant. D'un côté Cyprien affirme l'unité entre les personnes divines, de l'autre, il atteste la maternité de l'Église en dehors de laquelle l'homme devient stérile. Le Carthaginois rend compte de cette réalité ecclésiale par des formules qui n'ont cessé d'alimenter les débats ecclésiologiques au cours des siècles : « Pour avoir en Dieu un père, il faut d'abord avoir l'Église pour mère » (Ep 74, 7, 2). La même expression est traduite de manière négative dans *Unité de l'Église* : « Nul ne peut avoir Dieu pour père, s'il n'a pas l'Église pour mère » (6). Pour mieux caractériser son appartenance, il importe de ne pas se séparer de l'Église, car « en dehors d'elle, il n'y a pas de salut » (Ep 73, 21, 2). De prime abord cette affirmation apparaît comme une déclaration péremptoire. Mais elle renvoie à une réflexion autour de la nécessité du baptême des hérétiques. Faut-il encore baptiser ces derniers qui entreprennent de revenir à la communion avec l'Église ? A cette question, Cyprien répond positivement et de manière catégorique »².

¹ Cyprien de Carthage, *L'unité de l'Église* 6, 13-21, traduction de Michel Poirier, Éd. du Cerf, 2006, p. 188-191.

² Saint Cyprien, *Correspondance* 73, 24, 3, p. 277: « Mais au contraire, en reconnaissant qu'il n'y a point de baptême en dehors, et que la rémission des péchés ne peut s'obtenir hors de l'Église, ils ont plus d'ardeur, plus de promptitude à venir vers nous, et à solliciter les privilèges et les avantages de l'Église notre mère, certains de ne pouvoir du tout obtenir la vraie grâce promise par Dieu, s'ils ne viennent d'abord à la vraie Église. Et les

On peut alors voir dans cette assertion les conditions d'appartenance à l'Église.

Un autre aspect qui retient l'attention dans l'ecclésiologie de Cyprien, c'est la conception de l'Église comme Corps du Christ, dont les membres sont unis par la charité fraternelle : « Ceux-là ne peuvent demeurer avec Dieu qui n'ont pas voulu vivre en parfait accord dans l'Église de Dieu.¹ » Cette typologie se justifie par l'usage de nombreuses images auxquelles nous nous sommes référés ci-dessus et qui mettent l'accent sur la concorde et l'indivision.

L'idée du Corps mystique est par ailleurs associée à celle de l'Eucharistie. Cyprien s'insurge contre la pratique hérétique consistant à remplir seulement le calice d'eau. Il dénonce cette manière de faire qui n'est ni en conformité avec la discipline évangélique ni la discipline apostolique. « A elle seule l'eau ne peut représenter le sang du Christ². » Elle désigne par contre les hommes qui sont associés au sang du Christ symbolisé par le vin. Le mélange de l'eau et du vin dans le calice signifie l'union des hommes au Christ. Cette union est infrangible³. Par cette approche typologique, le corps ecclésial s'unit au corps physique du Christ par le corps eucharistique. Les chrétiens participent dès lors de la vie du Christ dans le don eucharistique.

Dans ce contexte plutôt relationnel, l'unité trouve son fondement en Christ. Elle est l'expression de la profession de foi du croyant⁴ et signe du

hérétiques ne refuseront pas de se laisser baptiser chez nous du vrai et légitime baptême de l'Église, quand ils auront appris de nous, que ceux-là même furent baptisés par Paul, qui avaient reçu le baptême de Jean, d'après ce que nous lisons dans les Actes des Apôtres ».

¹ Cyprien de Carthage, *L'unité de l'Église*, 14, 26-27, traduction Michel Poirier, Sources Chrétiennes N° 500, Paris, Éd. du Cerf, p. 217.

² Saint Cyprien, *Correspondance II*, 63, 11, 1, traduction par le chanoine Bayard, Paris, Société d'Édition Les Belles Lettres, 1961, p. 206.

³ *Ep 63, 13, 1-2*, p. 207-208 : « En effet, comme le Christ nous portait tous, qu'il portait nos péchés, nous voyons que l'eau figure le peuple, le vin le sang du Christ. Quand donc dans le calice l'eau se mêle au vin, c'est le peuple qui se mêle avec le Christ, et la foule des croyants qui se joint et s'unit à celui en qui elle croit. Ce mélange, cette union du vin et de l'eau dans le calice du Seigneur est indissoluble. De même l'Église, c'est-à-dire le peuple qui est dans l'Église et qui fidèlement, fermement, persévère dans la foi, ne pourra jamais être séparée du Christ, mais lui restera attachée par un amour qui des deux ne fera plus qu'un ».

⁴ Cyprien, *Unité de l'Église 23*, Collection Les Pères dans la Foi, Paris, DDB, p. 47-48 : « Il n'y a qu'un seul Dieu, un seul Christ, une seule Église, une seule foi, un seul peuple lié en la solide unité d'un corps par le ciment de la concorde. Indivisible est l'unité ».

salut. Par rapport au développement qu'il fait sur les images de l'Église, l'unité signifie l'attachement au Christ. Elle dérive en ce sens de la solidarité divine¹. Par ailleurs Cyprien assimile l'unité à l'amour². En ce qui concerne la communauté chrétienne, l'unité relève du vécu et du témoignage. Elle s'exprime dans la charité fraternelle comme en témoigne l'Église primitive de Jérusalem³.

II. Attitude du disciple

Cyprien est conscient des nombreux défis qui se présentent au croyant sous la forme des persécutions, « des attaques à visage découvert, qui visent à renverser et à abattre les serviteurs de Dieu ». Il déplore surtout « l'ennemi qui se glisse à couvert, qui, sous les dehors d'une paix trompeuse, rampe par de secrètes approches »⁴. Cette approche insidieuse bénéficie des faveurs d'une paix trompeuse. L'évêque invite justement les croyants à ne pas baisser la garde dans de pareilles circonstances. Les conseils prodigués tiennent compte de cette réalité et l'attitude du disciple est à la mesure de la vigilance qu'il doit déployer : « Que notre lumière brille et resplendisse en des œuvres de bien, pour que [le Seigneur Jésus] nous fasse parvenir de la nuit présente du siècle à la clarté de la gloire éternelle. Soyons en alarme et sur nos gardes pour attendre l'arrivée soudaine du Seigneur afin que, lorsqu'il frappera à la porte, notre fidélité soit en état de veille, prête à recevoir du Seigneur le prix de sa vigilance⁵. » Il n'est point besoin de le rappeler, l'attente est insistante et active. Elle vit de petites initiatives qui engagent le croyant dans sa foi au quotidien. Rien n'est laissé à l'oisiveté. L'auteur prépare à la parousie du Seigneur dont les multiples signes avant-coureurs sont perçus dans le vieillissement du

¹ Unit. 6.

² Unit. 15 : « Unité en même temps qu'amour, c'est ce qu'enseigne son magistère ; tous les prophètes et la loi se résument en ces deux préceptes ».

³ Cyprien, *L'unité de l'Église* 25, traduction de Michel Poirier, Paris, Éd. du Cerf, 2006, p. 242-245.

⁴ Cyprien, *Unité de l'Église* 1, Paris, DDB, 1979, « Les Pères de l'Église », p. 25.

⁵ Cyprien, *Unité de l'Église* 1, Paris, DDB, 1979, « Les Pères de l'Église », 27,10-15 p. 248-249.

monde, l'immoralité, les guerres, les calamités et même les divisions au sein de l'Église.

Même les persécutions ne changeront rien au cours des événements. Elles serviront plutôt de preuves déterminantes dans l'appréciation et la reconnaissance des disciples ; elles sont comme le feu qui purifie et vérifie la qualité de leur foi (1 P 1,7). Elles mettent à nu les désirs des cœurs, disent la sincérité de l'engagement des fidèles et attestent de leur profond attachement à Jésus et à l'Église. C'est ainsi que Cyprien considère l'hérésie et les fausses doctrines comme un critère de discernement : « Le Seigneur permet et supporte ces choses, sans intervenir dans le libre choix de chacun, pour que, dans l'examen que le tri opéré par la vérité fait subir à nos cœurs et nos intelligences, la foi intacte de ceux qui ont surmonté l'épreuve brille d'un éclat bien visible¹. » Les persécutions et les hérésies révèlent en ce sens les différentes qualités du disciple.

Le vrai disciple est reconnu par la qualité de sa foi et la solidité de sa fidélité. Cyprien ne propose rien d'autre que la reprise de l'enseignement de Jésus qui exige la pratique du commandement de la charité :

Donc nous devons nous attacher à ses paroles, nous devons apprendre de lui et faire tout ce qu'il a enseigné et fait. D'ailleurs, comment prétendre qu'on croit au Christ si on ne fait pas ce que le Christ a prescrit de faire ? Ou bien où prendra-t-on le moyen de parvenir au prix de la foi, si on refuse de se garder fidèle au commandement ? Il est fatal alors qu'on flotte et qu'on aille en tout sens, et que sous l'emprise de l'esprit d'erreur, comme la poussière que le vent soulève, on soit emporté dans le vent ; et on ne gagnera rien pour son salut à s'être mis en route, si on ne demeure pas sur le vrai chemin du salut².

Le ton est ici proche d'un saint Jean qui épilogue sur le témoignage et les vertus de la vérité. La foi et la fidélité sont donc des valeurs sûres à cultiver par le disciple. Elles expriment en clair son ferme attachement au Christ dont il suit les traces. L'imitation du Christ devient son exercice au quotidien.

¹ Cyprien, Idem, 10,3-6, p. 202-203.

² Cyprien, Ibidem, 2,16-24, p. 170-173.

Les exigences de la foi et de la fidélité sont énormes pour le croyant qui ne se pose pas seulement en consommateur des biens divins. Il s'engage dans une grande aventure qui le met en route, le mène à la découverte de soi et à la connaissance de Dieu. Cette connaissance apporte la lumière nécessaire dans le choix indispensable à opérer de vivre de et dans la vérité de Dieu. A l'égard de Dieu, la fidélité de l'homme s'exprime par son émerveillement dans la contemplation des mystères divins, son audace à sortir des erreurs d'autrefois qui sont comme une mort en puissance, le courage d'une conversion dans laquelle il purifie son regard et se convertit à la vie même de Dieu. En ce sens, la fidélité est plus qu'un acte de respect ou de loyauté. Elle est fondamentalement l'expression d'un profond attachement dans lequel l'homme, se nourrissant de l'idéal divin, grandit à la stature d'enfant de Dieu et s'épanouit dans la liberté. La fidélité se donne aussi comme une grande assurance, une forte certitude et une pleine confiance dans l'immense amour et l'infinie miséricorde de Dieu qui ne déçoivent jamais. Par ailleurs elle implique la constance dans les contrariétés qui tendent au découragement et à l'abandon. C'est le courage de croire, même quand rien ne nous y invite et que les circonstances ne s'y prêtent guère. Pour Cyprien et les communautés chrétiennes de son époque, la fidélité avait un nom ; c'était le courage de braver les persécutions, les cruautés, les hostilités humaines, voire la mort à travers le martyre.

Était-ce un acte d'héroïsme ? En fait, la fidélité relève davantage du témoignage de foi. C'est la confession publique des convictions qui les habitaient et dont ils voulaient rendre compte devant tout le monde. N'était-ce pas déjà le sens de l'invitation que saint Pierre adressait aux croyants d'être « toujours prêts à la défense contre quiconque vous demande raison de l'espérance qui est en vous » (1 P 3,15) ? Les chrétiens sont exhortés au témoignage actif de leur appartenance au Christ. L'apologie de Cyprien dans *A Démétrien* XIII répond adroitement à cette sollicitation. En effet il y fustige longuement l'incohérence de « cette rage de torture insatiable » et « cet inassouissable désir de cruauté » contre le chrétien qui proclamait ouvertement, en public et en plein forum, son adhésion de foi.

Au terme, la foi et la fidélité mettent en exergue l'innocence des croyants. Cette attitude les dispose à se remettre entièrement dans les mains de Dieu de qui ils reçoivent l'être et la vie. C'est un appel constant à la gratitude loin de toute arrogance et de toute rébellion. L'homme se situe en vérité devant le Seigneur tout en reconnaissant sa petitesse.

Toutefois la lecture de saint Cyprien met au jour les défis d'une Fraternité en proie à des divisions et des déchirements. Avec ces derniers, l'unité est hypothéquée et l'excommunication devient une approche de sagesse indispensable dans les relations à entretenir.

Chapitre troisième

PERSPECTIVE VÉTÉROTESTAMENTAIRE

Comment peut-on envisager la question de la fraternité dans le contexte de l'Ancien Testament et du judaïsme ancien ? Sous quelle forme faut-il l'appréhender ? Nous entreprenons cette réflexion à partir de quelques récits vétérotestamentaires. Ce regard biblique se veut tout à la fois descriptif, analytique et critique. Il s'agit de partir de l'observation des données scripturaires pour établir la place et l'importance de la fraternité dans la pensée vétérotestamentaire et juive.

Au-delà de l'analyse textuelle se pose la question du sens et de l'orientation théologique. Cette exploration exégétique vise *in fine* l'élaboration de la théologie de la fraternité sur les bases des traits caractéristiques et constitutifs de la communauté en milieu juif. Notre démarche consiste à relever dans les différentes présentations vétérotestamentaires des critères qui puissent fonder notre approche théologique.

I. Fraternité entre les Royaumes et les États

L'Ancien Testament est d'une grande sobriété dans l'usage qu'il fait du mot fraternité. Celui-ci n'apparaît que trois fois pour évoquer d'une part le schisme intérieur entre Israël et Juda et, d'autre part, pour parler des

relations entretenues par les Juifs et les Spartiates comme le fait judicieusement remarquer Robert Sarah : « En effet, le mot hébreu *'Ahavah* est un hapax legomenon. Il ne se rencontre uniquement qu'en Zacharie (Za 11, 14) pour désigner l'union entre Juda et Israël malheureusement rompue. Par ailleurs le mot grec *adelphotès*, très peu usité, n'apparaît que deux fois dans le premier livre des Maccabées (1 Mc 12, 10.17), où il est question de renouvellement de la fraternité entre Juifs et Spartiates ». ¹ Le concept évoque dans les différentes citations une double connotation à la fois négative et positive. Alors que la première référence fait état d'une déficience notoire dans l'application de la fraternité, la dernière situe et précise, en ce qui la concerne, les conditions qui favorisent son avènement et sa réalisation.

1. Scission entre Juda et Israël

« Puis je mis en morceaux mon deuxième bâton "Liens", pour rompre la fraternité entre Juda et Israël » (Za 11, 14).

Le premier livre des Rois fait remonter l'origine du schisme au mouvement révolutionnaire qui dressait Israël contre Roboam, fils et successeur de Salomon. Ce dernier refusa d'accéder à la requête du peuple. Tout Israël s'est rassemblé à Sichem pour le proclamer roi à la place de son père à la seule condition qu'il assouplisse sa politique à leur égard et qu'il se démarque de la corvée que Salomon leur avait imposée. « Ton père a rendu pénible notre joug, allège maintenant le dur servage de ton père, la lourdeur du joug qu'il nous imposa, et nous te servirons ! » (12, 4) Dans son arrogance et fort imbu de sa personnalité, il promit de sévir lourdement contre Israël. Il s'écarta de la sagesse et se laissa séduire par la méchanceté de ses jeunes conseillers. Il envisagea de traiter durement les dix tribus du nord en ajoutant encore au joug que son père leur faisait déjà porter. Alors elles refusèrent qu'il règne sur elles et se soumirent à Jéroboam (12, 1-33).

¹ Robert Sarah, « La fraternité dans l'Ancien Testament », dans Semaines Théologiques de Kinshasa, *Église-famille ; Église-fraternité : Perspectives post-synodales*, Actes de la XXe Semaine Théologique de Kinshasa du 26 novembre au 2 décembre 1995, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1997, p. 169 ; voir Michel Dujarier, *L'Église-Fraternité*, Paris, Cerf, 1991, p. 22-28.

C'est l'origine de la scission entre Israël et Juda. Le royaume du nord aspirait à s'affranchir de son voisin du sud¹. Les vicissitudes de l'histoire creusèrent davantage le fossé qui les séparait et ont contribué à une partition en deux entités politiquement et religieusement distinctes. Israël établit sa capitale à Sichem et érigea son temple à Béthel sur le mont Garizim. Il revendiqua une autonomie complète et affirma son indépendance vis-à-vis de Juda. Les relations se détériorèrent entre les frères-ennemis. Ils se comportèrent en rivaux les uns envers les autres. La rupture fut alors prononcée entre Israël et Juda.

Les Samaritains, selon le récit du deuxième livre des Rois (17, 24-41), sont issus de l'union illégitime des Israélites avec les différents peuples transférés en Israël après la déportation d'une grande partie de la population par le roi d'Assyrie.

Les inévitables croisements avec ceux qui avaient échappé à la Déportation formèrent un peuplement très hétérogène, véritable 'nation' au sein du peuple d'Israël postexilique, et où prolifèrent les cultes païens importés par les colons. Pourtant, on vit alors le roi d'Assyrie, sur la demande de ses colons, envoyer à Samarie un des prêtres israélites déportés pour que le culte de Yahvé fût remis en honneur. Les Samaritains se mirent à adorer Yahvé tout en conservant les idoles, si bien que ce syncrétisme rejaillit sur ce qui restait des populations autochtones².

Pour les Juifs, ce sont des impies et des adorateurs d'idoles qui ont trahi l'alliance jadis conclue avec leurs pères³. « Ils ne vénéraient pas Yahvé et ils ne se conformaient pas à ses règles et à ses rites, à la loi et aux commandements que Yahvé avait prescrits aux fils de Jacob, à qui il avait

¹ Israël Finkelstein & Neil Asher Silberman, *La Bible dévoilée : les nouvelles révélations de l'archéologie*, (traduit de l'anglais par P. Ghirardi), Paris, Bayard, 2001, p. 178-181.

² Maurice Baillet, « Samaritains », dans L. Pirot, A. Robert, J. Briend & E. Cothenet (Éd.), *Dictionnaire de la Bible, Supplément XI*, Paris, Letouzey & An, 1991, col. 974 : « Dans l'empire perse, la Samarie est devenue une province distincte, dont les habitants ont chez les Juifs une réputation de sang-mêlé. Aussi Zorobabel refusera-t-il leur concours pour la reconstruction du Temple de Jérusalem (520-515) et se dresseront-ils contre lui (Esd 4, 1-5) ; ils s'opposeront à la restauration des remparts sous Esdras (Esd 4, 6-23) et sous Néhémie vers 444 ; voir Ne 2, 19 ; 3, 33-4, 2. » ; voir « Samaritains », dans A.-M. Gérard, *Dictionnaire de la Bible*, Paris, Éditions Robert Laffont, 1989, p. 1237 ; voir M. Gaster, *Les Samaritains*, Paris, O.E.I.L., 1984, p. 28.

³ Maurice Baillet, « Samaritains-Exposé d'ensemble », dans L. Pirot, A. Robert, J. Briend et E. Cothenet (Éd.), *Dictionnaire de la Bible, Supplément, XI*, Paris, Letouzey & An, 1991, col. 778 : « L'origine païenne des Samaritains est pourtant admise et répétée depuis longtemps. Josèphe, qui d'ailleurs n'aime pas ces gens-là, répète que ces 'Cuthens' sont idolâtres, syncrétistes et d'origine étrangère, et que, suivant les circonstances, ils disaient qu'ils sont descendants de Joseph ou qu'ils n'ont rien à voir avec les Juifs ».

imposé le nom d'Israël» (2 R 17, 34b)¹. En effet ils s'adonnèrent au syncrétisme en mélangeant le culte de Yahvé avec les différentes pratiques des populations locales. C'est pourquoi les Juifs les considéraient avec condescendance et les affublèrent du sobriquet de *Shomronim* pour insister sur leur origine païenne. Les Samaritains contestèrent cette interprétation et se présentèrent plutôt comme des *Shamerim*, c'est-à-dire des « fidèles observants de la Loi »². Les relations qu'ils entretenaient avec les Juifs étaient nourries en grande partie de préjugés.

¹ L'origine des Samaritains a suscité un véritable débat d'écoles dans le cercle des spécialistes. Ingrid Hjelm fait l'état de la question dans une étude au titre évocateur : *The Samaritans and the Early Judaism* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement [JSOTSup, 303] Series 303, D. J. J. Clines & P. R. Davies [Ed.], Copenhagen International Seminar 7, T. L. Thompson & N. P. Lemche [Ed.], Sheffield, Sheffield Academic Press, 2000, p. 13-75). Opposant le récit du premier livre des Rois à la version que donnent Ezra et Néhémie, J.A. Montgomery réfute dans *The Samaritans: The Earliest Jewish Sect: their History, Theology and Literature*, (Philadelphia, John C. Winston, 1907; repr. New York, Ktav, 1968) la théorie de Flavius Josèphe qu'il considère comme une hagiographie historique. Il admet les difficultés auxquelles se sont confrontés les réformateurs, après le retour de l'exil, pour assurer la pureté du culte. Ces docteurs de la Loi ont été sacrifiés pour des convenances politiques en vue de garantir les intérêts communs de la classe dirigeante d'origine païenne et de l'aristocratie juive à Jérusalem. Ceci expliquerait l'échec des réformes initiées par Ezra. De cette tension politico-religieuse, sont nés les Samaritains. Contrairement à Montgomery qui souligne la dépendance d'Israël par rapport à Juda, M. Gaster affirme dans *The Samaritans, Their History, Doctrines and Literature* (London, Oxford University Press, 1925) la totale autonomie des Samaritains qui se posent en rivaux sur le plan religieux et peut-être politique face à leurs frères du Sud. En exploitant les sources bibliques dans une perspective historique, A. Alt (« Die Rolle Samarias bei der Entstehung des Judentums », 1934, KS 2, p. 316-337) parvient à la conclusion selon laquelle le schisme entre Juda et Israël n'a d'autre motivation que politique. Dans le prolongement de la pensée de G. Hölscher, W. F. Albright et F. M. Cross, M. Smith (*Palestinian parties and politics that shaped the Old Testament*, New York, Columbia University Press, 1971) situent le schisme dans la rivalité entre deux courants opposés, d'un côté le parti séparatiste sous la mouvance du gouverneur Zerubbabel et le prêtre Yoshua, fils de Sadoq, et de l'autre un parti favorable à l'assimilation dirigé par les prêtres de Jérusalem. Avec l'établissement de la « Société d'Études Samaritaines » en 1985, A. D. Crown (*Bibliography of the Samaritans* [Abr Nahrain Suppl.], L. A. Mayer [Ed.], Leiden, E. J. Brill, 1964) sort des schémas bipolaires qu'I. Hjelm qualifie de « the two-episode paradigm ». Il ne lie pas nécessairement le schisme à la construction et à la destruction du temple. Cependant il considère les Samaritains comme des « sectarians and schismatics in constant conflict with the Jews about the placement of the temple ». Dans cette nouvelle approche, E. Nodet (*Essai sur les origines du judaïsme : de Josué aux pharisiens*, Paris, Cerf, 1992) émet l'hypothèse selon laquelle l'origine des Samaritains n'est pas connue de façon certaine. I. Hjelm résume la pensée d'E. Nodet en ces termes: « The origin of the Samaritans is hidden in the complex pre-history of Israel, which does not form part of his study. They probably are not those from 2 Kings 17's and Josephus's imported Cuthaens, but relate to a local Yahweh cult centred around Shechem, with strong local traditions connected to Jacob-Israel. They furthermore are connected to the Aaron traditions via Bethel, which must be identified with Shechem or a nearby sanctuary whose origin is lost » (p. 70).

² Moses Gaster, *Ibid.*, p. 16-18.

Toutefois dans la conclusion de son article, Maurice Baillet se démarque de cette opinion largement admise pour percevoir le Samaritain comme un orthodoxe aussi bien dans sa croyance que dans sa pratique. Il formule cette conviction en répondant à la question : « Qu'est-ce donc qu'un Samaritain ? Dans cette perspective, c'est le traditionaliste intégral, pour qui seule compte la religion des origines et qui la défend jusqu'au bout, en prenant jusqu'au risque de l'extermination¹. »

Plus profondément, cette séparation signifie le rejet par le peuple du berger-messie envoyé par Dieu². Ce refus comporte des implications inéluctables quant à l'application de l'alliance et de l'unité. Rompre la fraternité, dans ce contexte, c'est choisir de s'ignorer mutuellement. Chacun prend en main sa propre destinée sans aucun égard pour l'autre. Il ne serait pas trop abusif d'appliquer à cette situation l'adage qui consacre le « chacun pour soi et Dieu pour tous ». Désormais il n'y a plus qu'un pas à franchir pour tomber dans l'indifférence absolue. Contrairement à ce tableau dont les contours sont assez sombres, la perspective des Maccabées inspire plutôt confiance. Elle fait preuve d'un réel pragmatisme dans les multiples difficultés quant à la volonté et à la recherche des conditions d'établissement d'une paix véritable.

2. Traité d'alliance et de paix

Le contexte historique du traité d'alliance et de paix conclu par Jonathan avec ses voisins est celui de rivalité politique entre l'empire séleucide et l'empire ptoléméen, issus tous les deux du démembrement de l'empire d'Alexandre le Grand. L'empire séleucide était tourné vers la Syrie alors que l'empire ptoléméen était sous l'influence de l'Égypte. Chacun cherchait à étendre sa domination au détriment de l'autre. Dans cette configuration à géométrie variable, Israël paraissait comme une pièce indispensable à la reconstitution du puzzle.

¹ Maurice Baillet, « Samaritains-Exposé d'ensemble », col. 1047.

² Moses Gaster conteste cette idée du messianisme auquel il ne trouve aucun fondement. Il met en cause la prophétie de Zacharie (Za 3, 8) au sujet de Josué, grand prêtre, que les Samaritains rattachent à la famille d'Eléazar et les juifs à celle de David ou à une figure messianique. D'ailleurs il situe l'apparition du messianisme dans le judaïsme pas avant la période maccabéenne. Ibid., p. 40-41.

Dans le premier livre des Maccabées, la fraternité passe pour un traité d'alliance et de paix.

Nous avons essayé d'envoyer renouveler la fraternité et l'amitié qui nous lie à vous afin que nous ne devenions pas des étrangers pour vous, car bien des années se sont écoulées depuis que vous nous avez envoyé une missive. [...] Nous leur avons mandé d'aller aussi chez vous, de vous saluer et de vous remettre notre lettre concernant le renouvellement de notre amitié (1 Mc 12, 10.17).

La double mention de la fraternité apparaît dans le contexte des rapports politiques établis par le grand prêtre Jonathan avec ses voisins. Par la diplomatie ou par les armes, ce dernier s'emploie à obtenir honneurs, pouvoir et protection de ses puissants voisins. Le stratagème qu'il met en place lui réussit plutôt bien. Alexandre Balas (150-145) lui confère à son intronisation en 150 le grade de stratège et la fonction politique de gouverneur de Judée. En effet « le roi lui fit l'honneur de l'inscrire au rang des premiers amis et de l'instituer stratège et méridarque » (1 Mc 10, 65).

Son successeur Démétrius II confirma les prérogatives de Jonathan et édicta une nouvelle charte en faveur des Juifs (1 Mc 11, 30-37). A son accession au pouvoir en 145 BC, Antiochus VI le fit grand prêtre, l'établit sur les quatre *nomes* et institua Simon, son frère, stratège (1 Mc 11, 57-59).

Cette charte est fondée sur les bons sentiments exprimés par Jonathan pour qui l'Alliance est fondée sur ses bonnes dispositions et des meilleures intentions qui l'animent à l'égard de ses voisins. Ces intentions sont formulées dans des traités d'amitié et d'hospitalité par lesquels les partenaires se promettent mutuellement assistance. Il en avait été ainsi dans le traité conclu par les Romains avec les Juifs :

Ayant choisi Eupolème, fils de Jean, de la maison d'Akkôs, et Jason, fils d'Eléazar, Judas les envoya à Rome conclure avec les Romains amitié et alliance [...] “Judas, dit Maccabée et ses frères avec le peuple juif nous ont envoyés vers vous pour conclure avec vous un traité d'alliance et de paix et pour être inscrits au nombre de vos alliés et de vos amis.” [...] C'est en ces termes que les Romains ont conclu leur convention avec le peuple des Juifs (1 Mc 8, 17.20.29).

Jonathan s'engagea par ce traité de fraternité à vivre dans la concorde et en bonne intelligence avec ses alliés, à les respecter, à les

considérer et à les honorer comme des amis et des frères. En ce sens, l'alliance s'inscrit dans un ferme et solennel engagement à promouvoir la paix dans les liens bilatéraux. Ce protocole répond donc au code d'honneur que chacun s'impose en vue des relations justes et vraies. Il est entendu que ce qui est impliqué, c'est la bonne foi des partenaires.

Les très rares emplois du mot fraternité dans l'Ancien Testament se rapportent à un usage diplomatique. C'est le langage des traités par lesquels des nations en guerre cherchent à rétablir la paix entre elles. Il s'agit alors d'un pacte d'amitié ou d'alliance dans lequel les différents partenaires s'engagent mutuellement les uns envers les autres à vivre en bonne intelligence et dans la concorde, jouissent de droits et assument des responsabilités.

II. Difficile quête de fraternité entre les personnes

Au-delà de l'usage technique et restrictif du substantif fraternité, le mot exprime de manière générale les liens fraternels. Les perspectives sont ainsi ouvertes aux rapports interpersonnels dont nous avons partiellement analysé la nature dans « Le choix de la fraternité au risque des trahisons et de la mort ». ¹ Force est de constater que la fraternité ne va pas de soi. Ses chemins sont émaillés de mille et une difficultés qui ne tiennent pas compte des liens de sang. Bien au contraire ! Les récits étiologiques de la Bible nous en fournissent, si besoin en était, la preuve. Toutefois l'expérience de la fraternité ne se limite pas à ces exemples malencontreux. Aussi vrai qu'on ne peut pas sous-estimer dans la Bible des apports relationnels plutôt complexes entre des couples de frères, il ne faut cependant pas ignorer les belles pages qui se sont écrites à ce sujet comme autant de témoignages captivants.

1. Défis de la fraternité

Il suffit de parcourir un tant soit peu le premier récit de la Bible, la Genèse, pour se rendre compte que la relation entre frères est une véritable

¹ Voir notre article dans Spiritus n° 189, Décembre 2007, p. 483-489.

gageure. Nombreux sont les obstacles qui entravent sa réalisation : envies, jalousies, rivalités morbides et conflits de toutes sortes. Il fallait s'y attendre. L'expression des rancœurs accumulées au fil des jours tourne parfois contre ce beau projet et finit par l'anéantir. Cet échec apparaît au grand jour dans certains couples de frères qui apparaissent dans nombre de récits bibliques : Caïn et Abel, Jacob et Esau, Joseph et ses frères, Abimélek et ses frères.

1.1. Caïn et Abel

Le récit relatant l'histoire de Caïn et d'Abel (Gn 4, 1-16) se place dans la suite de celui de la chute d'Adam et d'Ève avec son corollaire de révolte contre Dieu et de conflit entre les humains. Il se crée alors une situation de rupture. Le péché a profondément corrompu les relations de l'homme d'une part avec Dieu et, de l'autre, avec son frère, avec qui il est en compétition dans l'art de vivre. L'homme s'est graduellement détaché de la vision globale d'harmonie voulue par Dieu lors de la création pour ne plus penser qu'à ses propres intérêts. Il s'est posé en ultime garant de l'action divine, s'arrogeant le droit de juger de ce qu'il convient de faire et de déterminer ce qui est bien et ce qui est mal. Aussi est-il devenu jaloux de la bonté de Dieu quand il n'en est pas le principal bénéficiaire. Il a formé en secret un dessein maléfique en vue de se débarrasser de son frère qu'il percevait désormais comme un rival dérangeant. Il est ainsi devenu un *hominis lupus*. Il n'a plus d'ouïe que pour la jalousie qui bout en lui et défigure en lui l'image du Créateur.

Yahvé attira son attention sur cette horrible transformation et le mit en garde contre le péché qui le guettait : « Pourquoi es-tu irrité et pourquoi ton visage est-il abattu ? Si tu es bien disposé, ne relèveras-tu pas la tête ? Mais si tu n'es pas bien disposé, le péché n'est-il pas à la porte, une bête tapie qui te convoite, pourras-tu la dominer ? » (Gn 4, 6-7) Par cette démarche, Dieu situe Caïn en face de lui-même et devant sa propre

responsabilité. Il lui offre de choisir librement la pénitence, comme le rappelle le grand rabbin René-Samuel Sirat¹.

Caïn ne répondit pas à l'objection de Yahvé. Toutefois il lui donna raison par son fratricide : « Caïn dit à son frère Abel : “Allons dehors”, et, comme ils étaient en pleine campagne, Caïn se jeta sur son frère Abel et le tua » (Gn 4, 8). Il est devenu par cet acte « le premier meurtrier de l'histoire – la liste de ses successeurs est infinie. Le crime se répète, l'origine ne cesse de se reproduire, le monde est criminel². » Le meurtre de Caïn atteste du dérapage qu'a pris l'histoire humaine. A la transgression de l'injonction divine par Adam et Eve, s'ajouta le fratricide de Caïn. Le péché originel se répandit irrémédiablement dans toutes ses nombreuses ramifications : dénonciation, disharmonie, querelle, excès de colère, jalousie, haine et meurtre.

Le récit ne fournit aucun mobile à ce geste crapuleux et gratuit. Le Midrasch supplée à cette carence en situant la cause du conflit entre les deux frères dans l'instinct de possession ou de propriété. On pourrait aussi engager la responsabilité de Dieu qui s'est complu dans un parti pris en faveur du cadet. N'a-t-il pas désapprouvé sans raison apparente l'offrande de Caïn et agréé celle de son frère Abel ? La préférence qu'il a manifestée à l'égard de ce dernier aurait aiguisé la jalousie de Caïn et l'aurait précipité dans sa forfaiture.

Quelles que soient les raisons de ce fratricide, le récit établit le fondement de la sociabilité et de l'éthique. Il analyse les rapports humains sous tous ses aspects, « abond[ant] en oppositions structurales (aîné/cadet, agriculteur/pasteur, rejet/agrément, errance/sédentarité, meurtre/création...)»³. » On peut aussi se référer à l'ouvrage de Véronique Léonard-Roques qui lit le chapitre Gn 4 à la lumière des récupérations idéologiques. Certains commentateurs ont certes vu dans ce récit

¹ René-Samuel Sirat, Olivier de Berranger, Youssef Seddik, *Juifs, Chrétiens, Musulmans : Lectures qui rassemblent, lectures qui séparent*, Paris, Bayard, 2007, p. 51.

² Jean-Baptiste Pontalis, *Frère du précédent*, Paris, Gallimard, 2006, p. 33.

³ Véronique Léonard-Roques, *Caïn et Abel: rivalité et responsabilité*, Monaco, Éditions du Rocher, p. 11 ; cf. Claude Birman, Charles Mopsik, Jean Zacklad, *Caïn et Abel*, Paris, Bernard Grasset, p. 100-104.

l'opposition entre le bien et le mal¹. Saint Augustin a d'ailleurs épousé cette interprétation. En ce qui le concerne, le « conflit et le meurtre qui s'en est suivi sont pour lui l'illustration du passage d'un monde agraire à *l'urbs romana*, et plus encore le condensé de la lutte, sourde et permanente, qui traverse les siècles entre la cité des hommes et la cité de Dieu.² » Au-delà du conflit et des oppositions, le récit insiste sur la nécessité des rapports que Caïn et Abel établissent l'un avec l'autre, et de ceux qu'ils établissent avec Dieu et leurs parents³.

Ainsi donc, du récit biblique il appert que lorsque l'homme manque à ce devoir de fraternité, il laisse prévaloir son instinct animal qui le subjugue entièrement. Avec Caïn et Abel, la fraternité subit ses premières crises. Elle est secouée jusque dans ses fondements puisque la jalousie l'a dépouillée des bons sentiments de concorde, d'harmonie et de bonne entente. Du coup elle est coupée de ses racines et se cherche de nouveaux repères. Dans ce contexte, « le fratricide est ainsi considéré comme la figure fondamentale de l'échec historique.⁴ » Il définit les limites de l'homme dans les relations que ce dernier entend établir avec Dieu et ses proches. L'homme est voué, dans ces circonstances, à l'errance et à la stérilité. Tel est le jugement qu'impose Yahvé à toute personne qui enfreint la sacralité liée à la vie de l'autre.

La sacralité de la vie humaine oblige au respect mutuel et à la protection de l'autre. En dépit du meurtre d'Abel, Dieu n'avait-il pas marqué de son sceau Caïn pour le mettre à l'abri de la vengeance ? Il ne l'a pas livré à la vindicte populaire. Il l'a protégé contre ceux qui voudraient attenter à sa vie. Contre toute culture de vengeance, Dieu indique à l'homme le chemin exigeant d'une éthique de l'autre comme un frère donné avec lequel il faut accepter de vivre. En ce sens, le pardon devient

¹ Danielle Ellul, « Caïn et Abel, ou l'impossible fraternité », dans Pierre Debergé, *Mythes bibliques, questions essentielles*, Toulouse, Faculté de théologie, n° 14, 2004, p. 28 ; Cf. Targoum Jonathan Ben Ouziel, cité dans Claude Birman, Charles Mopsik, Jean Zacklad, *Caïn et Abel*, Paris, Bernard Grasset, p. 166-168.

² Olivier de Berranger, « Où est ton frère ? » (Genèse 4, 1-16), in Sirat, p. 54 ; cf. Cécile Husserr, *L'ange et la bête : Caïn et Abel dans la littérature*, Paris, Éditions du Cerf, 2005, p. 33-36.

³ Pierre Debergé, *Mythes bibliques, questions essentielles*, Toulouse, Faculté de théologie, n° 14, 2004, p. 29.

⁴ Claude Birman, Charles Mopsik, Jean Zacklad, *Caïn et Abel*, Paris, Bernard Grasset, p. 21.

pour l'homme non seulement indispensable, mais encore le chemin essentiel pour la réalisation de soi conformément à la Loi de l'amour du prochain. Dans la tentative romantique de l'interprétation du mythe, William Blake oppose à la perspective de malédiction privilégiée à l'encontre de Caïn par Lord Byron la nécessité du pardon et de la réconciliation. Caïn n'est plus enfermé dans sa culpabilité. Il dispose des moyens de régénération et peut désormais vivre de l'espoir¹.

Cette perspective ne peut qu'inspirer confiance et espoir. En dépit des blessures qui peuvent l'affliger, l'homme est invité à retrouver en son for intérieur les dispositions à l'affection fraternelle afin de toujours persévérer dans la concorde mutuelle. C'est de cette manière que se manifeste la reconnaissance fraternelle, c'est-à-dire la capacité de reconnaître en l'autre un frère. Cette reconnaissance apparaît d'autant plus fondamentale qu'elle contribue à la réalisation de soi. « Etre capable de reconnaître en l'autre un frère, c'est être capable de reconnaître un manque en soi et d'y discerner l'absence d'un autre qui marque ma vie en creux². »

1.2. Jacob et Ésaü

L'expérience de Caïn et d'Abel semble avoir trouvé un écho dans le drame qui se noue entre Jacob et Ésaü. Ce dernier était-il justifié ? Répondait-il à la volonté divine de régir les relations entre les deux frères ? Comment peut-on alors comprendre l'annonce faite par Dieu à Rébecca à la naissance d'Esau et de Jacob : « Il y a deux nations en ton sein, deux peuples, issus de toi, se sépareront, un peuple dominera un peuple, l'aîné servira le cadet » (Gn 25, 23) ? Leur destin semblait tout à fait tracé. Les subterfuges et les exigences de Jacob vis-à-vis d'Ésaü furent donc conformes aux prédictions divines. Quels que soient les moyens dont se servit Jacob pour ravir à son frère le droit d'aînesse (Gn 25, 29-34), la cause était entendue. Pour compléter ce décor empreint de ruse et de

¹ Cécile Hussherr, *L'ange et la bête*, p. 85-98.

² Didier Halter, *Caïn et Abel: Nos frères en humanité*, Poliez-le-Grand, Éditions du Moulin/Paris, Desclée de Brouwer, 2003, p. 31.

tromperie, Jacob réussit à ravir, grâce à la complicité de Rébecca, la bénédiction paternelle à son frère (Gn 27, 1-40).

Le paroxysme est à son comble. Ésaü ne put plus se contenir. Il décida en secret de se venger de son frère : « Ésaü prit Jacob en haine à cause de la bénédiction que son père avait donnée à celui-ci et il se dit en lui-même : “Proche est le temps où l’on fera le deuil de mon père. Alors je tuerai mon frère Jacob” » (Gn 27, 41). Dans un grand élan de détermination, il voulut reprendre l’initiative, prendre sa vie en main et surtout réparer l’injustice dont il s’était senti victime.

Les dispositions d’Ésaü trahirent son grand désarroi et sa volonté de vengeance. Les moyens qu’il mit en œuvre sont peut-être disproportionnés par rapport au préjudice qu’il avait subi. Toutefois Ésaü n’eut pas d’état d’âme. Il ne se fit aucun scrupule en la matière. Il envisagea toutes les options, même la plus drastique en l’occurrence l’élimination physique de son frère. Toutefois la clairvoyance de Rébecca permit d’éviter de justesse l’inéluctable. Le temps et la distance apportèrent le remède nécessaire à la résolution pacifique de ce différend. Pressentant la haine d’Ésaü contre Jacob et la détermination de celui-là d’attenter à la vie de celui-ci, Rebecca exhorta Jacob à se réfugier chez son oncle Laban loin de la présence de son frère Ésaü jusqu’à ce que les blessures de ce dernier soient guéries.

Jacob avait quelques pressentiments au sujet de la rencontre avec Ésaü. Il s’y était préparé au mieux. Mais la longue séparation d’avec son frère l’a guéri de ses rancœurs. Ésaü a accueilli avec enthousiasme Jacob. La leçon qu’il convient de retenir de cette histoire de Jacob et d’Ésaü est que la fraternité n’est pas monnayable ; elle est pur don de Dieu aux hommes, gratuité et reconnaissance de l’autre pour ce qu’il est réellement.

1.3. Joseph et ses frères

La plus grande histoire de la fraternité dans la Bible et de loin la plus célèbre est celle de Joseph avec ses frères. L’exégèse narrative la situe

dans un cadre strictement familial¹. C'est la lente élaboration de la fraternité en prise avec toutes sortes d'obstacles : tensions, conflits, ruses, tromperies, mensonges, hypocrisies, dissimulations, jalousies, exclusions, règlements de compte, convoitises, violence, cynisme, rivalités et haines². Tous ces signes soumettent les membres de la famille à divers traumatismes et aboutissent inéluctablement à une déchirure familiale. Ils compromettent intrinsèquement la construction d'une authentique fraternité. Celle de Joseph avec ses frères n'y fait point exception. En effet la préférence de Jacob pour l'enfant de sa vieillesse allait provoquer une grande tragédie, n'eût été l'établissement d'un mécanisme relationnel qui corrigea les défaillances apparues çà et là. Les distorsions ont pu être ainsi amandées grâce à un changement de mentalité qui trouvait sa juste expression dans le pardon, la réconciliation, le respect mutuel et « la vérité de paroles fiables »³.

Cet heureux dénouement ne signifie aucunement qu'il n'y aurait désormais plus de dysfonctionnements dans la fraternité. Il relève par contre les nombreux défis auxquels elle doit s'affronter. L'histoire de Joseph illustre à plus d'un titre les intrigues dont les conséquences sont vraiment néfastes pour la cohésion familiale : méfiance, suspicion, trahison. Soulignons par ailleurs le comportement du père qui marque une préférence à Joseph (tunique, délation) et provoque ainsi la réaction des frères. Tout n'est donc pas de leur responsabilité. Il faut aussi une paternité à la hauteur. Chacun affine son esprit calculateur, se forge des masques pour dissimuler ses mauvais desseins et se protéger du regard inquisiteur

¹ W. Lee Humphreys, *Joseph and his family*, Columbia, University of South Carolina, 1988, p. 11: «The Joseph narrative is set in the royal establishment of Egypt; it is in part a courtier's story. But only in part, for it is in essence a family's story. Broadly then, we find here a story of a family rent by strife and deceit that only over time and in the face of all obstacles is reunited in harmony, of hatred that finally gives way to reconciliation ».

² Dans « L'histoire de Joseph (Genèse 37-50) », [Cahier Evangile, n°130, décembre 2004, p. 13], André Wénin déplore l'absence de parole de qualité au sein des frères et avec leur père. Ce manque alimente le drame familial qui n'est autre que « le fruit d'une parole malade ».

³ André Wénin, *Joseph ou l'invention de la fraternité (Gn, 37-50)*, Éd. Lessius, 2005, p. 154-155 : « Ainsi, si, aux yeux de Jacob, ce qui fait vivre et éviter la mort, c'est manger, chose essentielle dans son ordre (42, 2), pour Joseph une autre condition est tout aussi capitale pour que la vie ne s'abîme pas dans la mort : la vérité de paroles fiables sur lesquelles on peut s'appuyer –pour reprendre l'image du verbe hébreu utilisé par Joseph ('amen). Or, qu'est-ce qui va établir la vérité de la parole des frères ? Rien que la fraternité dont ils feront la démonstration en amenant à Joseph le petit frère. »

de son prochain. Le salut réside dans la capacité individuelle à déjouer les pièges de l'autre. En ce sens la solidarité de biens et d'intentions cède le pas à des combines mortifères. C'est désormais le règne de la violence et du mensonge.

Dans un tel environnement enclin à la diabolisation, la préservation de ses propres acquis reste la priorité politique ; les principes éthiques passent alors au second plan. Chacun privilégie ses propres intérêts et garantit ses arrières. La fraternité se réduit ainsi inéluctablement à une expression unilatérale. Elle se vide de toute sa substance. En effet elle ne s'exprime qu'en fonction des intérêts particuliers d'une personne ou d'un groupe d'individus. L'égoïsme qui inspire une telle relation rend aussi compte des rapports conflictuels qu'entreteniront Aaron et Myriam avec leur frère Moïse.

1.4. Moïse, Aaron et Myriam

Dans la fuite de Moïse au désert, loin de la colère de Pharaon, Dieu vint à sa rencontre. Dans le buisson ardent, il lui parla de vive voix, se révéla à lui et lui confia la délicate mission de faire sortir son peuple de l'esclavage de l'Égypte¹. Toutefois Moïse ne s'enthousiasma pas pour cette idée. Conscient de son handicap, il déclina cette mission et suggéra que Dieu choisisse quelqu'un d'autre que lui. Ce fut alors que Yahvé lui associa son frère Aaron. Ce dernier devait lui servir de porte-parole². Les deux frères furent intimement liés à l'histoire d'Israël. Ils jouèrent un rôle fondamental dans l'histoire du salut. A cette paire, il convient d'ajouter la prophétesse Myriam, sœur de Moïse qui chanta la gloire de Yahvé après le

¹ « Yahvé dit : “J’ai vu, j’ai vu la misère de mon peuple qui est en Égypte. J’ai entendu son cri devant ses oppresseurs ; oui, je connais ses angoisses. Je suis descendu pour le délivrer de la main des Égyptiens et le faire monter de cette terre vers une terre plantureuse et vaste, vers une terre qui ruisselle de lait et de miel, vers la demeure des Cananéens, des Hittites, des Amorites, des Perizzites, des Hivvites et des Jébuséens. Maintenant, le cri des Israélites est venu jusqu’à moi, et j’ai vu l’oppression que font peser sur eux les Égyptiens. Maintenant va, je t’envoie auprès de Pharaon, fais sortir d’Égypte mon peuple, les Israélites” » (Ex 3, 7-10).

² « N’y a-t-il pas Aaron, ton frère, le lévite ? Je sais qu’il parle bien, lui ; le voici qui vient à ta rencontre et à ta vue il se réjouira en son cœur. Tu lui parleras et tu mettras les paroles dans sa bouche, et je vous indiquerai ce que vous devrez faire. C’est lui qui parlera pour toi au peuple ; il te tiendra lieu de bouche et tu seras pour lui un dieu » (Ex 4, 14b-16).

miracle de la mer (Ex 15, 20-21). Toute la fratrie se mit au service de Dieu. Mais Yahvé leur semblait préférer Moïse à Aaron et à Myriam.

En quoi Moïse était-il meilleur que nous, se demandaient Myriam et Aaron ? Ils se mirent à récriminer contre lui : « Yahvé ne parlerait-il donc qu'à Moïse ? N'a-t-il pas parlé à nous aussi ? » (Nb 12, 2) Cette faveur dont jouissait Moïse auprès de Dieu n'était pas du goût de son frère et de sa sœur. Leur cœur devint plein de mauvaises pensées à son égard. Ils commençaient à le jalouser. Pourquoi une telle attitude ? On pourrait inférer que Myriam et Aaron en avaient assez d'être dans l'ombre. Ils voulaient une reconnaissance tout aussi grande que celle de Moïse. Ils aspiraient alors à secouer la prééminence de Moïse sur le peuple et à se hisser au sommet de la société. Cette lutte visait en dernier ressort à déterminer qui était le plus grand¹.

Dans leur obsession de ravir la première place à Moïse, Aaron et Myriam engagèrent, sans le savoir, un bras de fer avec Dieu qui prit partie pour son serviteur. Orientée contre l'autorité de Moïse, l'homme choisi, leur rébellion visait donc Dieu lui-même. Il s'indigna contre cette provocation démesurée et laissa exploser sa colère. Myriam en fit les frais à ses dépens. Elle fut atteinte dans sa propre chair et couverte de lèpre (Nb 12, 9-10). Cette maladie qui ronge la peau était suffisante pour aliéner quelqu'un de la communauté juive et le rendre impur (Lev 13, 2-6). Ainsi fut punie Myriam. Tout comme cette dernière, Abimélek n'échappa point à la punition divine.

1.5. Abimélek et ses frères

Abimélek se présentait en fin stratège dans ce récit du livre des Juges (9, 1-6). Il en appela à ses oncles maternels pour l'aider à usurper le pouvoir à ses demi-frères. Il sut se rendre persuasif pour mobiliser les Sichémites à sa cause. Il ne se contenta pas seulement du soutien des notables de Sichem. Sa convoitise était telle qu'il ne s'attardait pas à

¹ Conrad E. L'Heureux, « Numbers », in R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy (Ed.), *The Jerome Biblical Commentary*, 5:28, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall, 1990, col. 85.

d'autres formes de considérations. Il était déterminé à parvenir à ses fins, même s'il devait user de la force et occasionner parallèlement des dégâts physiques. Il commit l'abominable en massacrant « ses frères, les fils de Yerubbaal, soixante-dix hommes, sur une même pierre » (9, 5). Il voyait en eux des prétendants à la succession de Gédéon, leur père. Il anticipa leur réaction et décida d'étouffer de manière radicale toute velléité de leur part à s'opposer à ses ambitions de grandeur. Il établit son pouvoir aux dépens de ses frères. Cette histoire est toujours d'actualité lorsque la mégalomanie porte des hommes imbus de leur personnalité à édicter des lois homophobes et à exploiter leurs prochains en vue de satisfaire leur ego surdimensionné.

Avec Abimélek, la fraternité subit les affres d'une véritable lutte intestine. Une fois encore, les principes éthiques cèdent le pas à la satisfaction des ambitions égoïstes. Le primat est accordé à la préservation des intérêts personnels. La fraternité se révèle une fois de plus la fragilité qui la marque en son cœur. Dieu n'admit pas cette insulte criminelle faite à la fraternité qu'il condamna vigoureusement. La mort d'Abimélek et le sort des Sichémistes furent interprétés comme le désaveu formel de Yahvé et la réalisation de la malédiction prononcée par Yotam, le rescapé des enfants de Gédéon (Jg 9, 56-57).

2. Quand la fraternité entre personnes se réalise

A contrario de ces épisodes où l'homme se renferme sur lui-même et se laisse aveugler par son ego, la Bible exalte aussi dans des pages plus lumineuses la grandeur de la fraternité en célébrant la pureté de l'amitié.

2.1. Abraham et Lot

Sur instruction de Yahvé, Abraham partit de la terre de ses pères, accompagné de sa femme Saraï, de son personnel et de son neveu Lot, vers une destination inconnue que le Seigneur lui indiquerait (Gn 12, 4-5). Le récit insiste particulièrement sur l'attachement mutuel qui unit les deux hommes. Leur relation fut qualifiée de fraternité même si le terme n'apparaît pas explicitement. Aussi Abram dit-il à Lot : « Qu'il n'y ait pas

de discorde entre moi et toi, entre mes pâtres et les tiens, car nous sommes des frères ! » (Gn 13, 8) En effet Lot était le neveu d'Abraham. Cet emploi s'entendit dans l'usage large de frères qui pouvaient « désigner par extension les membres d'une même famille (Gn 18, 8 ; Lv 10, 4), d'une même tribu (2 Sam 19, 13), d'un même peuple (Dt 25, 3 ; Jg 1, 3) par opposition aux étrangers (Dt 1, 16 ; 15, 2) »¹. La relation parentale qui unissait Abraham à Lot reposait sur deux caractéristiques fondamentales, à savoir un profond désir de paix et de solidarité.

Abraham et son frère Lot disposaient chacun de petit et de gros bétail en nombre impressionnant. Le pâturage ne répondait plus aux besoins de leurs riches troupeaux. Une rivalité s'ensuivit entre leurs bergers pour la conquête des lieux. La logique qui s'imposait s'inscrivait dans le souci naturel de survie qui exigea l'extension d'une domination de l'un aux dépens de l'autre. Les hostilités n'étaient peut-être pas encore engagées. Mais l'ambiance se dégradait de plus en plus. En dépit de cette atmosphère particulièrement tendue et dans l'intention de maintenir un climat de concorde mutuelle entre eux et leurs pâtres, les frères décidèrent d'un commun accord de se séparer (Gn 13, 5-9). Lot s'installa dans la plaine du Jourdain à l'orient alors qu'Abraham s'établit dans le pays de Canaan que le Seigneur promet de lui donner et à sa postérité pour toujours. La recherche du compromis les mena inexorablement à la séparation².

Cette séparation ne les rendit pas étrangers l'un à l'autre. Ils continuaient à porter le souci mutuel l'un de l'autre. C'est effectivement au temps de la détresse et des difficultés que la relation de frère entre les deux hommes s'est exprimée avec éclat. Abraham fit preuve de cette solidarité fraternelle en volant au secours de son neveu, captif de Kedor-Laomer, roi

¹ Robert Sarah, « La fraternité dans l'Ancien Testament », dans Semaines Théologiques de Kinshasa, *Église-famille ; Église-fraternité : Perspectives post-synodales*, Actes de la XXe Semaine Théologique de Kinshasa du 26 novembre au 2 décembre 1995, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1997, p. 170.

² Israël Finkelstein & Neil Asher Silberman, *La Bible dévoilée : les nouvelles révélations de l'archéologie*, (traduit de l'anglais par P. Ghirardi), Paris, Bayard, 201, p. 42-43 : « Pendant leur transhumance à travers le pays de Canaan, une querelle oppose les bergers d'Abraham à ceux de Lot. Pour éviter que le conflit ne s'envenime, Abraham et Lot décident de départager leurs territoires respectifs. Abraham et son peuple demeurent sur place, sur les hautes terres occidentales, tandis que Lot et sa famille migrent vers l'orient, en direction de la vallée du Jourdain, et s'établissent à Sodome, près de la mer Morte ».

d'Elam et des rois qui étaient avec lui : « Quand Abram apprit que son parent était emmené captif, il leva ses partisans, ses familiers, au nombre de trois cent dix-huit, et mena la poursuite jusqu'à Dan. Il les attaqua de nuit en ordre dispersé, lui et ses gens, il les battit et les poursuivit jusqu'à Hoba, au nord de Damas. Il reprit tous les biens, et aussi son parent Lot et ses biens, ainsi que les femmes et les gens » (Gn 14, 14-16). La diligence d'Abraham témoignait fort bien de cette solidarité qui ne s'était ménagée en rien, allant jusqu'au risque de sa vie. Cette histoire prouve au besoin que la véritable solidarité consiste en la préservation de l'intégrité de l'autre et de tout ce qui lui appartient.

La fraternité se présente comme une vertu qui s'efforce de garantir la concorde au moyen de la paix et veille surtout à l'application de la solidarité. Ce sentiment dispose favorablement l'homme à une expérience d'abnégation au profit de l'autre. Tout ne s'arrête pas à l'homme qui est toutefois capable de transcender ses besoins immédiats et d'envisager l'intérêt de l'autre. Tel fut aussi la caractéristique fondamentale des relations que Joseph entendait établir avec Benjamin.

2.2. Joseph et Benjamin

Joseph et Benjamin furent les plus jeunes enfants qui naquirent à Jacob de Rachel. A ces fils de sa vieillesse, le patriarche porta toute l'affection qu'il avait pour leur mère commune. Ils furent pour lui une consolation dans le deuil qui l'affecta à la mort de sa bien-aimée épouse (Gn 42, 4.38). Les relations de Joseph avec son frère apparurent ici et là dans le grand cycle de Joseph (42, 15.18-20.29-34 ; 43, 3-5.26-34).

Le processus de reconnaissance de Joseph par ses frères se présentait comme un puzzle dont la pièce maîtresse était Benjamin. Joseph exigea d'eux qu'on lui amène Benjamin. Il fit organiser le vol de sa coupe d'argent en vue de justifier le maintien de Benjamin auprès de lui en Egypte. Il ne put contenir ses émotions à la vue de son frère. En effet, « Joseph se hâta de sortir, car ses entrailles s'étaient émues pour son frère

et les larmes lui venaient aux yeux : il entra dans sa chambre et là, il pleura » (43, 30).

S'agirait-il d'une simple émotivité ? Peu importe le jugement qu'on pourrait porter sur cette attitude de Joseph, une chose est sûre : ce dernier s'est senti déchargé du poids de la séparation. Après la reconnaissance, les frères se jetèrent au cou l'un de l'autre et pleurèrent de joie (45, 14). Ce qui convient de relever ici c'est la grande affection qui les liait malgré les longues années de séparation qui s'étaient écoulées.

L'histoire de Joseph et de Benjamin célèbre la joie des retrouvailles entre deux frères qui se sont perdus de vue depuis des années. Se sont-ils vraiment connus ? Les traditions divergent quant au récit de leur naissance. Certaines admettent une grande différence d'âge entre Joseph et Benjamin (Gn 30, 22-24 ; 30, 16-20). D'autres faisaient même naître Benjamin après l'enlèvement de Joseph (Gn 37, 3.10 ; 43, 29). Le récit n'est guère explicite sur les faits.

Thomas Mann s'inscrivit dans la première tradition¹. Il fit de Joseph l'initiateur de Benjamin aux mystères de la vie en lieu et place de Rachel, leur mère. C'est ainsi que Benjamin se représentait son frère : « Vois-tu, tu te substitues à elle et tu la remplaces. Pour que je naquisse, il a fallu que la créature aux joues délicates partît vers l'Occident, le marmot fut donc orphelin et coupable dès sa naissance. Mais toi, tu es pour moi comme si c'était elle, tu me conduis par la main dans le bosquet, dans le monde, dans la verdure, tu me contes tous les instants la fête du dieu, et me tresses des guirlandes comme elle l'eût fait². » Joseph mena à plusieurs reprises son jeune frère au bosquet d'Adonis où il l'instruisait. En ce lieu sacré pour les gens d'Hébron, il lui narrait le récit de Tammouz-Adonaï, « berger et seigneur, l'assassiné que pleurait l'univers³. » Benjamin s'impatientait d'entendre la suite de cette passionnante histoire, de la résurrection du seigneur et de la grande fête qui s'en suivait.

Le moins que l'on puisse dire, c'est la complicité qui liait les deux frères. Au-delà de la différence d'âge, Joseph fit de Benjamin son ami et

¹ Thomas Mann, *Joseph et ses frères II : Le jeune Joseph*, (traduit de l'allemand par Louise Servicen), Paris, Gallimard, 1993.

² Thomas Mann, p. 69.

³ Thomas Mann, p. 58.

son confident. Ce dernier le lui rendit bien par sa sollicitude comme en témoigna l'appréhension de Benjamin à la conclusion du songe céleste où Joseph fut emporté par un aigle aux « sommets de l'Araboth, le Septième Palier » en présence du Seigneur et investi de gloire et de puissance¹. On peut voir dans la manière de chaperonner Benjamin², le désir qu'avait Joseph de se rendre présent à son frère et de subvenir à ses besoins. La qualité de cette fraternité est l'attention que l'on porte à l'autre. Ce critère se vérifie en ce qui concerne les relations de David et de Jonathan.

2.3. David et Jonathan

Dans une récente publication, Régis Courtray³ a cherché à analyser la nature des rapports qui unissaient Jonathan à David. Il inscrit ces relations dans le parcours personnel de chacun d'eux. Il perçut en effet une similitude dans les expériences fondamentales de ces hommes qui les disposaient favorablement l'un à l'égard de l'autre. Relevons à cet effet les facteurs de convergence :

- dimension spirituelle : l'un et l'autre sont attentifs à la voix du Seigneur dont ils s'évertuaient à faire la volonté. Toutes leurs actions étaient fondées sur l'inébranlable confiance qu'ils avaient placée en Dieu (1 S 14, 8-10 ; 1 S 17, 34-37a).
- dimension militaire : ils avaient à cœur le souci de l'autonomie politique d'Israël au point qu'ils n'hésitaient pas à prendre des risques inconsidérés. C'est ainsi que tous les deux se sont affrontés

¹ « Et toi, Joseph, je t'en conjure, sois encore plus circonspect, aie cette bonté, crois-moi, mon chéri, fais cela pour moi ! Il m'est facile de me taire, parce que la gratitude que j'éprouve de ta confiance m'incite à la retenue. Mais toi, elle ne te retiendrait pas, puisque c'est toi qui as fait ce rêve, tu en es plus pénétré que moi, à qui tu as simplement dispensé un peu de sa splendeur et de son éclat. Ainsi donc, pense au petit, si tu es pris du désir de raconter comment le Seigneur t'a élu dans l'allégresse. Pour ma part, je trouve ton songe tout à fait mérité et j'en veux à Aza et Azaël de leur intervention. Mais il se pourrait que notre père en conçut quelque souci, à son habitude ; nos frères dans leur jalousie envieuse, te maudiraient et cracheraient de mécontentement, et te le feraient payer cher. Car ce sont des rustres devant le Seigneur, nous le savons tous les deux », Thomas Mann, Op. cit., p. 79.

² « Mais lui leur fit porter, de son plat, des portions d'honneur, et la portion de Benjamin surpassait cinq fois celle de tous les autres. Avec lui ils burent et s'enivrèrent » (Gn 43, 34).

³ Régis Courtray, *David et Jonathan : histoire d'un mythe*, Paris, Beauchesne, 2010.

aux Philistins dans des conditions qui refroidissaient l'ardeur de plus d'un valeureux guerrier. Jonathan se lança seul avec son écuyer contre un poste avancé des Philistins (1 S 14, 1-14) alors que David releva avec succès le défi lancé par le géant Goliath (1 S 17, 1-54).

- dimension politique : l'un et l'autre étaient des rois incompris. David était aussi bien contesté par Saül que par une partie du peuple. Quant à Jonathan, il ne régna pas en dépit de son statut d'héritier du roi Saül.
- dimension éthique : ils avaient une commune aspiration à la vertu.
- dimension affective : l'amitié entre David et Jonathan est fondée sur la reconnaissance de la bravoure mutuelle dans la lutte contre les oppresseurs et pour la libération du peuple. Leur destin fut joint dans ce noble combat. Ils ne pouvaient que témoigner de l'admiration et du respect l'un pour l'autre. Tel fut le socle de l'amitié qui liait Jonathan à David.

La relation affective par laquelle David était lié à Jonathan célébrait les liens fraternels au même titre que l'amitié qui pourrait, dans certaines circonstances, être qualifiée de philosophique¹. Cette relation est de l'ordre de la parenté. Elle dépasse la camaraderie même au sens fort du mot en l'usage à l'époque : « Pour ce type de convivialité masculine, bien représenté dans les mondes antiques, l'hébreu a un substantif attitré : ré'a, "ami, compagnon". Le terme désigne le camarade de la même classe d'âge avec qui un homme tisse des relations de présence et de soutien réciproque². »

¹ Jean-Claude Fraisse, *Philia : La notion d'amitié dans la philosophie antique*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1974, p. 161-162 : « L'analyse de la *philia*, et le recours au mythe d'*érôs*, comme la maïeutique socratique illustrée par les dialogues platoniciens, contribuent à définir le sens de l'amitié philosophique comme d'une recherche commune du Bien, dont la découverte est assurément l'effet d'une conversion personnelle. Le rôle joué par l'ami est cependant irremplaçable, dans la mesure où il est, de deux manières, un rôle initiateur : tantôt l'ami est plus avancé que nous ; il inspire admiration et respect et apparaît, par la teneur de ses discours, les embarras et les exigences dont il nous fait prendre conscience, comme un intercesseur auprès de ce qui nous est apparent et sollicite notre adhésion. Nous éprouvons alors pour lui une *philia* qui témoigne de la satisfaction de notre *pithumia* ».

² Régis Courtray, p. 35.

Les relations de David et de Jonathan satisfirent parfaitement à cette exigence et en furent l'application pratique. Contrairement à toute attente, le triomphe de David sur Goliath et l'accueil que les femmes lui offrirent éveillèrent la jalousie de Saül qui cherchait à s'en débarrasser. Mais Jonathan resta fidèle au pacte qu'il avait conclu avec son ami (1 Sam 18, 3-4). Par fidélité à David, Jonathan entreprit de le sauver des desseins maléfiques que son père formulait contre lui (1 Sam 19, 1-7 ; 20, 1-21,1). Jonathan fit preuve de détermination, d'audace et de courage dans la défense de son ami, quoi qu'il encourût le risque d'être accusé de traître (1 Sam 20, 30-34).

De la fraternité de David avec Jonathan, il convient de retenir les critères de fidélité et de réciprocité. Le pacte scellé entre les deux hommes fit d'eux des amis et des frères. Ils s'engagèrent mutuellement à honorer leur promesse de fidélité l'un envers l'autre, à se respecter et à se prêter assistance en toute circonstance. Chacun portait en son cœur le souci de l'autre et mettait tout en œuvre pour lui assurer le bonheur. Aussi Jonathan intercédait-il pour David auprès de Saül (1 Sam 19, 1-7), favorisa son évvasion des griffes de son père (1 Sam 20, 1-21, 1), le consola de ses angoisses (1 Sam 23, 15-18). A son tour David se lamenta sur la mort de Jonathan (2 Sam 1, 17-27) ; il lui exprima sa loyauté en manifestant sa bonté envers son fils (2 Sam 9, 1-13).

La relecture exégétique à partir du XX^e siècle dans la perspective d'une interprétation sexuelle interrogea la traditionnelle lecture qui était faite de l'amitié entre David et Jonathan. Tom Horner était convaincu que cette relation était de nature homosexuelle. Il fonda son argumentaire sur la culture moyen-orientale et quelques citations tirées des deux livres du prophète Samuel¹. Argumentant pour la reconnaissance d'une pratique

¹ « There can be little doubt, however, except on the part of those who absolutely refuse to believe it, that there existed a homosexual relationship between David and Jonathan. We are told that Jonathan loved David "as his soul" (I Samuel 18, 1) and, as already mentioned in the citation by Cyrus Gordon, that David said of Jonathan, "Thy love to me was wonderful, passing the love of women" (II Samuel 1, 26). Those words are denied—or simply called metaphors—by those who believe that the people of the Hebrews could never have been so drastically influenced by peoples around them to the extent that they would succumb to such an undignified and "unmanly" type of love! But this is contrary to the point: it *was* both dignified and manly—in fact, often associated with heroes—in the

homosexuelle décomplexée et sans tabou, Silvia Schroer et Thomas Staubli reprirent à leur compte les thèses défendues par le prêtre épiscopalien. Markus Zehnder contesta ces théories. Il opposa à l'attrait homosexuel, une relation affective non sexuelle, riche et profonde entre David et Jonathan.

En ce qui concerne David et Jonathan, la fraternité est une question d'honneur qui s'est matérialisée dans le respect, la loyauté et la parole tenue de l'un envers l'autre. Chacun s'est engagé à promouvoir l'intégrité de l'autre. Cet engagement répond aussi aux critères de solidarité manifeste entre les frères. C'est en cela que David s'est préoccupé de la survie de la lignée de Jonathan en lui accordant ses faveurs et sa protection. Une telle capacité d'amitié n'est que la manifestation caractéristique de la grandeur d'âme de ses protagonistes.

III. Fraternité dans l'histoire du salut

L'expérience humaine de la fraternité avec ses échecs et ses réussites ouvre de nouvelles perspectives dans les relations que peut vivre l'homme avec Dieu et avec son prochain. Quant à l'homme, c'est le déploiement de l'histoire du salut dans ses importantes phases protologique, eschatologique et sotériologique.

cultures that surrounded Israel», Tom Horner, *Jonathan loved David: Homosexuality in biblical times*, Philadelphia, The Westminster Press, 1978, p. 20.

« Jonathan was obviously smitten. "But cannot two men be good friends," someone said to me recently, "without the issue of homosexuality being raised?" Yes, they can. But *when* the two men come from a society that for two hundred years had lived in the shadow of the Philistine culture, which accepted homosexuality; *when* they find themselves in a social context that was thoroughly military in the Easter sens; *when* one of them—who is the social superior of the two—publicly makes a display of his love; *when* the two of them make a lifetime pact openly; *when* they meet secretly and kiss each other and shed copious tears at parting; *when* one of them proclaims that his love for the other surpassed his love for women—and *all* this is present in the David-Jonathan liaison—we have every reason to believe that a homosexual relationship existed. The only thing lacking was for someone who was close to both of them to make an issue of it openly, and this eventually happened too when Jonathan's father rashly implied in an emotional outburst something that under ordinary circumstances he probably never would have; but these were no ordinary circumstances. King Saul feared for the chances of Jonathan's succession if the liaison continued», Tom Horner, p. 27-28.

1. Début de l'Histoire du Salut

La protologie expose une étiologie biblique des origines rapportée de manière narrative dans les premiers chapitres du livre de la Genèse. Il s'agit fondamentalement d'un processus de connaissance de soi qui dispose l'homme à l'accueil de l'autre et à l'interprétation des événements constitutifs de la vie à partir des données de la foi. Karl Rahner relevait déjà cet aspect lorsqu'il écrivait : « Procurer à l'homme, en partant de la manière dont il se comprend et comprend l'être à chaque époque, un accès à la réalité de la foi, ce fut toujours le souci de la théologie, et ce souci fut même, dès le début, la véritable force qui animait la réflexion théologique¹. » Il va sans dire que la théologie ne peut faire ici l'économie de l'anthropologie, de même que, comme le dira le théologien allemand, « le lieu englobant de la théologie est l'anthropologie ». Aussi vraie que sonne cette affirmation, elle n'infirme pas la thèse du « théocentrisme de la théologie selon lequel Dieu est l'objet formel de toute théologie révélée, puisque toute théologie, y compris la doctrine sur Dieu, ne peut rien énoncer sans déjà dire par là même quelque chose sur l'homme, et inversement² ». Dans le cadre de la question qui s'impose à notre réflexion, il convient de relever dans la théologie biblique les éléments protologiques relatifs à la mise en exergue de la fraternité.

Quelles que soient les orientations bibliques et théologiques qui sous-tendent la présentation du fait de la création dans les récits sacerdotal et yahviste, l'homme garde une place de choix dans l'ensemble des créatures. Il est tour à tour au sommet (Gn 1, 26-31) et au cœur (Gn 2, 4b-8) de la création. Toute la mise en œuvre est agencée en fonction de lui et pour lui. Il est le point focal qui se dessine dans cette fresque étiologique. Dans ce récit savamment construit, il va sans dire que la création s'offre comme la source primitive de la fraternité. L'analyse de certains auteurs en laisse apparaître les caractéristiques fondamentales. Heinrich Gross en relève deux aspects, en l'occurrence la relation et la sollicitude de Dieu,

¹ Karl Rahner, « L'anthropologie et la protologie dans le cadre de la théologie », dans *Mysterium Salutis 6 : Dogmatique de l'histoire du salut*, édité par H. Gross, W. Kern, G. Muschalek, F. Mussner, K. Rahner, Paris, Cerf, 1971, p. 145.

² Karl Rahner, p. 146.

qui nous semblent mettre particulièrement en valeur la dimension essentielle de la fraternité¹.

L'auteur conçoit l'acte créateur dans son immanence. Par son action, Dieu établit une relation salutaire avec l'homme. Cette relation est sans cesse renouvelée par la Parole créatrice qui l'enrichit, l'entretient, la nourrit et la régénère. L'homme est ainsi maintenu dans une constante relation avec le Créateur qui tend vers lui :

De même que l'action unique de l'élection divine envers Israël fait passer le peuple dans l'alliance, donc dans un état permanent d'élection (Ex 19 ; 24), de même l'action créatrice unique au commencement place toute créature dans l'état permanent du créé et donc, dans l'état de relation permanente avec Dieu et de dépendance par rapport à lui. C'est là réellement le plus grand miracle, le *miracle originel* : Dieu adresse constamment sa Parole à la créature par-dessus l'abîme de l'informe et du néant ; dès lors ce n'est plus le néant, quelque chose existe².

Poursuivant dans cette même optique relationnelle, l'auteur évoque la sollicitude de Dieu envers l'homme dans sa triple expression : l'amour divin qui le fait incliner vers l'homme, l'attention particulière qu'il porte aux besoins de l'homme au point de lui donner la femme, l'aide indispensable et convenable pour le sortir de sa solitude, et la création du monde animal pour le servir³.

Robert Sarah voit, quant à lui, dans l'origine de l'homme la source de la fraternité adamique. Tirés de la terre, tous les hommes ont reçu de Dieu le même souffle qui les meut et les tient en vie. De cette commune origine, il tire deux grandes conséquences théologiques, à savoir l'unité de la famille humaine et le fait que les hommes partagent tous sans exception une seule humanité en Dieu.⁴ Il reprenait en cela les idées développées une

¹ Heinrich Gross, « Exégèse et théologie de Genèse 1-3 », dans *Mysterium Salutis 6 : Dogmatique de l'histoire du salut*, Paris, Cerf, 1971, p. 167-190.

² Heinrich Gross, p. 180.

³ « Au fond, il faut également voir dans la création du monde animal un acte de la sollicitude de Dieu envers l'homme, car, selon le plan de Dieu, les animaux constituent pour l'homme un bien précieux qui a de l'importance pour sa vie et lui rend service », Heinrich Gross, p. 186.

⁴ Robert Sarah, « La fraternité dans l'Ancien Testament », dans *Semaines Théologiques de Kinshasa, Église-famille ; Église-fraternité : Perspectives post-synodales*, Actes de la XXe Semaine Théologique de Kinshasa du 26 novembre au 2 décembre 1995, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1997, p. 171.

décennie plutôt par Joseph Ratzinger dans les sermons de Carême que le Cardinal donnait à Munich sur la Création et la Chute¹.

Le bibliste guinéen formule deux autres idées sur lesquelles nous reviendrons ultérieurement. Il établit d'une part une ferme relation entre la fraternité et « la volonté d'élection du Dieu qui a créé le monde et l'homme et qui s'est lié à lui par une alliance perpétuelle (Gn 9, 9-17) »², et fonde d'autre part la fraternité humaine sur la paternité divine du Créateur. Ces auteurs situent fondamentalement la fraternité dans une perspective relationnelle à Dieu dont les incidences sont déterminantes pour les rapports interhumains.

2. Dimension eschatologique

Rahner envisage l'eschatologie dans le contexte même de la protologie, les deux réalités s'articulant harmonieusement et se complétant mutuellement.

Pour autant, en effet, que le commencement est un commencement ouvert à l'égard de sa fin, et que le commencement ne s'achève que dans la fin, la protologie et l'eschatologie se rattachent intrinsèquement l'une à l'autre. La présence croissante de l'Eschaton donné avec le Christ, quoique d'une manière encore voilée, dans le processus d'assomption et d'auto-accomplissement de l'homme, est en même temps la présence croissante de l'origine³.

Comme dans une lente et progressive ascension vers les cimes, l'homme est appelé à donner la mesure de toute sa personne qui se déploie dans le temps. Aussi vraie que l'eschatologie « porte sur le but et l'accomplissement de la création et de l'histoire (individuelle et universelle) du salut », elle « thématise l'espérance chrétienne : tout ce que Dieu a créé pour l'appeler à une "plénitude de vie" non seulement ne retourne pas au néant, mais accède dans sa totalité et dans chacune de ses parties à la plénitude intérieure et durable de son essence, en étant admis à

¹ Joseph Ratzinger, *Au commencement Dieu créa le ciel et la terre*, Paris, Fayard, 1986, p. 50-52.

² Robert Sarah, p. 172.

³ Karl Rahner, p.161-162.

participer à la vie éternelle de Dieu¹. » L'enjeu est nettement défini. La perspective eschatologique met l'homme en mouvement en vue d'une fin vers laquelle il ne cesse de tendre. C'est constamment la projection dans l'avenir.

Dans une telle attitude de tension permanente, comment concevoir la fraternité ? Quelle lecture peut-on en faire ? En dépit des contradictions qui ont marqué les relations entre frères décrites dans la Bible, peut-on encore envisager l'accomplissement de la fraternité ? Nous nous situons d'emblée à la croisée des chemins entre « un avenir eschatologique transcendant et un avenir imminent »². C'est le décalage entre les promesses bibliques et la non-réalisation d'une attente déçue. Il s'agit en dernière analyse de montrer comment la grâce de Dieu est présente dans cette réalité.

La plupart des récits de la fraternité dans la Bible n'ont rien de reluisant. Ils sont plutôt caractérisés par leurs contrariétés qui constituent par le fait même un contre-témoignage. L'évidence est claire, et apparaît alors la prétention de se prendre pour l'épicentre du monde. La tentation est forte que l'homme se serve des autres pour la réalisation de ses desseins égoïstes³. Cette approche ne produit que rancœur, jalousie, rivalité. Elle comprime et finit par étouffer la fraternité.

Ces difficultés d'ordre relationnel ne remettent nullement en question l'idéal de la fraternité. Bien au contraire, elles invitent à explorer d'autres voies possibles, empreintes de modestie, d'humilité et d'autres valeurs qui incitent à la complémentarité. En effet, personne ne se construit de manière isolée. La fraternité authentique débouche sur la complémentarité, la reconnaissance et l'appréciation des valeurs propres à chacun. C'est uniquement dans le partage et le don de soi qu'on lui donne la chance de bien s'exprimer, de s'épanouir et de se réaliser. Telle fut l'expérience de Joseph et de ses frères. C'est dans le dépassement de la

¹ Gisbert Greshake, « Eschatologie », dans Jean-Yves Lacoste, *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF/Quadrige, 1998/2002, p.396.

² Gisbert Greshake, p.398.

³ André Wénin, « La question de l'humain et l'unité du livre de la Genèse », dans Id. (dir.), *Studies in the Book of Genesis* (BETL 155), Leuven, Peeters-University Press, 2001, p.23.

jalousie à l'égard de l'amour que Jacob avait pour Joseph que les frères ont rétabli l'harmonie et découvert toute la splendeur de la fraternité.

Dans cette phase transitoire où l'expérience apparaît contradictoire, fluctuante, les échecs de la fraternité peuvent être relus comme autant de purifications nécessaires à sa mise en œuvre parfaite dans les temps derniers. On pourrait y voir la transformation humaine et l'établissement des relations nouvelles entre Dieu et l'homme. Le prophète Ézéchiel qualifie d'ailleurs ce processus de nouvelle création (Ez 37, 1-14).

3. Dimension sotériologique

Aussi bien la protologie que l'eschatologie s'inscrivent toutes deux dans l'histoire du salut. Elles dessinent un parcours temporel qui va du commencement de la création aux fins dernières. La sotériologie situe donc l'homme au cœur même du processus du salut. Gilles Routhier en parle lorsqu'il établit une parfaite corrélation entre ces trois éléments dans le contexte de la communion¹. Cette dynamique est perçue tantôt négativement, tantôt positivement.

L'approche négative du salut, c'est-à-dire le salut envisagé comme être « sauvé de », rend compte des situations de type matériel, moral et spirituel qui sont en fait un déni de l'homme dans son intégrité physique et morale. Elle se réfère concrètement à l'expérience de l'esclavage, de la maladie et du péché. En un mot, il s'agit des conditions qui défigurent l'humanité de l'homme et spolient en lui l'image du Créateur. Dans son acception positive, la sotériologie renvoie à des expériences aussi diversifiées que la libération, le rachat, l'acquittement, le prix de la rançon, la préservation, la protection, la conservation, la sécurité,

¹ Gilles Routhier, *Le défi de la communion : une relecture de Vatican II*, Montréal, Médiaspaul, 1994, p. 28 : « La fraternité n'est donc pas un ajout ou une annexe au salut. La communion avec Dieu nous introduit dans une communion entre nous qui n'est pas d'abord de caractère moral, mais théologal. La 'communion horizontale' n'est pas le salut vécu à un autre registre. C'est pourquoi, seul le traitement de la communion dans une perspective globale de la sotériologie nous évite de dissocier ces réalités –fraternité et filiation— qui ne doivent pas être considérées comme des plans différents de la communion, mais comme des éléments qui se retrouvent ensemble dans la protologie, la sotériologie et l'eschatologie et qui appartiennent à une même réalité globale et synthétique : le salut ».

l'affranchissement, la liberté, la rédemption et le dénouement des liens de servitude et du péché. Loin d'être un concept abstrait, la sotériologie revêt un sens concret ; elle exprime les réalités liées à la vie d'un individu ou d'une communauté. En effet, pour l'homme de la Bible « le salut [...] ne consiste pas en une simple prise de conscience de lui-même et de sa propre identité divine originelle (fût-elle restaurée par un révélateur venu d'en-haut dans ce but). Le salut consiste en ce que Dieu intervient dans l'histoire pour instaurer un nouveau rapport dialogal avec l'homme, un homme qui demeure pleinement lui-même avec un Dieu distinct de lui¹. »

Partant du fait que l'Ancien Testament conçoit le salut uniquement dans une relation à l'altérité, à Dieu lui-même, par un médiateur (Abraham, Moïse, les juges, les rois et en l'occurrence David en tant que figure du roi messianique), il nous serait aussi permis d'entrevoir la fraternité dans un contexte de médiation. Elle contribuera à ce processus par lequel l'homme devient pour son prochain un maillon dans la longue chaîne qui mène à la pleine réalisation de soi. L'homme est donc le chemin de Dieu vers l'homme. Dans la pensée théologique de Jean l'homme apparaît comme la manifestation ou la révélation de Dieu à son prochain. En effet Saint Jean exhorte à l'amour du prochain dont les pas croisent les nôtres. Aimer le prochain que l'on voit, c'est la preuve de l'amour que nous témoignons à Dieu, conclut-il : « Si quelqu'un dit : "J'aime Dieu" et qu'il déteste son frère, c'est un menteur : celui qui n'aime pas son frère, qu'il voit, ne saurait aimer le Dieu qu'il ne voit pas. Oui, voilà le commandement que nous avons reçu de lui : que celui qui aime Dieu aime aussi son frère » (1 Jn 4, 20-21). Ce thème engage la notion de la responsabilité comme le démontre Catherine Chalier lorsqu'elle écrit : « Les mots frère (*ah*) et autre (*aher*) sont formés sur la même racine en hébreu. De même le mot responsabilité (*acharaiout*) ».² Tout en reconnaissant l'altérité de l'autre, la fraternité s'engage en sa faveur dans une attitude de complicité, d'ouverture et de gratuité.

¹ Raymund Schwager, « Salut », dans Jean-Yves Lacoste, *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF/Quadrige, 1998/2002, p. 1064.

² Voir note 59 dans Catherine Chalier, *Les Matriarches*, Paris, Éd. du Cerf, 1986, p.64.

IV. *Caractéristiques de la fraternité en milieu juif*

La fraternité place l'homme au cœur de l'histoire du salut. Elle rejoint alors les grandes trames déclinées dans la protologie, l'eschatologie et la sotériologie. C'est à ce titre qu'un parallélisme peut être établi entre l'histoire du salut et Israël en tant que peuple de Dieu. Se pose alors inéluctablement la question des caractéristiques fondamentales d'Israël qui opèrent comme des critères identificatoires. Peuvent-ils être appliqués à la fraternité ? En quoi éclairent-ils cette problématique ?

1. Alliance

De prime abord, la question de la communauté s'inscrit, quant à Israël, dans le cadre particulier de l'élection du peuple par Dieu. Dans la théologie du judaïsme palestinien, J. Bonsirven l'évoquait déjà en termes de « dogme historique fondamental, (de) dogme national ».¹ Dieu a choisi les patriarches tout comme Israël et les a aimés d'un amour de prédilection (Dt 26, 17-19 ; 1 Ch 16, 20-22). Il a établi son alliance avec eux et leurs enfants après eux : « Je serai votre Dieu et vous serez mon peuple » (Jr 7, 23 ; cf. Dt 27, 9 ; 29, 12 ; Jr 24, 7 ; 30, 22 ; 31, 33 ; 32, 38 ; Bar 2, 35 ; Ez 11, 20 ; 14, 11 ; 37, 23.27 ; Zac 8, 8). De cet engagement unilatéral de Dieu, dépend l'existence d'Israël comme le souligne Jean-Noël Aletti : « Le lecteur sait que l'élection est gage et promesse du salut de *tout* Israël. C'est donc aussi grâce à l'élection qu'Israël existe et perdure dans l'histoire². » Dans la tradition du peuple d'Israël, l'alliance vint à exprimer par métaphore l'élection divine. Alors que cette dernière expression est prisée par Amos, d'autres prophètes lui préfèrent l'usage d'alliance qui traduit d'un côté une action de la grâce de Dieu et de l'autre constitue pour l'homme le fondement d'une obligation morale³.

¹ Joseph Bonsirven, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ : sa théologie*, Tome I, Paris, Éd. Beauchesne, 1935, p. 73.

² Jean-Noël Aletti, *Israël et la loi dans la lettre aux Romains*, Collection Lectio Divina 173, Paris, Cerf, 1998, p. 256.

³ Bruce Vawter, « Introduction to prophetic literature », in R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy (Ed.), *The Jerome Biblical Commentary*, 11:18, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall, 1990, col. 195-196.

Quelle que soit l'expérience du peuple, sa conscience collective reste néanmoins fortement marquée par les promesses faites à ses pères et surtout à l'expérience de la sortie d'Égypte. C'est en faisant fond sur cette expérience que Josué a convoqué la grande assemblée de Sichem et conclu au nom du Seigneur l'alliance avec l'agrégat des douze tribus. (Jos 24, 1-24). Ces dernières se sont donné par leur adhésion une nouvelle personnalité. Elles se reconnaissent désormais comme le peuple de Dieu dont l'identité se formule autour d'une profession de foi en cinq points, à savoir un seul Dieu, une seule terre, un seul temple, une seule loi et un seul roi. L'expérience de l'exil et plus tard la destruction du Temple ont conduit à une réinterprétation de cette profession de foi. La hiérarchie des valeurs a été sensiblement bouleversée. Il convient de se rappeler qu'après l'exil, le critère légal prit la préséance sur les autres formes¹. Une plus grande importance fut accordée à la Torah.

L'alliance devient en ce sens le principe d'effectivité par lequel l'existence du peuple est établie. En effet, elle favorise l'intégration d'éléments divers en un ensemble homogène et ordonné. Elle pourvoit par le don de la Loi les moyens matériels en vue de la communion avec Dieu en vivant selon sa volonté². L'Alliance ne désignait-elle pas la communauté de vie et de destin entre Yahvé et Israël dans une relation réciproque³ ? Il faut dorénavant se faire à l'idée que « l'alliance ancienne est faite avec un peuple qui est une réalité raciale (ethnique) et charnelle, et

¹ Rik Hoet, « *Omnes autem vos fratres estis* » : Étude du concept ecclésiologique des frères selon Mt 23, 8-12, Roma, Analecta Gregoriana, Vol. 232, Series Facultatis Theologiae, Sectio B, n. 78, Roma, Universita Gregoriana Editrice, 1982, p. 123-124 : « Après l'exil, la piété et le dynamisme religieux juifs se concentrent de plus en plus sur la connaissance et la pratique de la Torah. Avec la réforme religieuse du prêtre-scribe Esdras (Esd 7, 6.11-12 ; Ne 8, 1), après le retour en Judée, Israël se réorganise autour de sa loi : 'Le juif ne se caractérise plus par l'appartenance à une nation, pas plus que par la participation au culte du Temple (du reste impossible pour ceux de la diaspora), mais par l'acceptation de la Loi (Ne 9-10)'. La pratique de la Loi, unique voie de salut, suppose sa connaissance et donc son étude. 'Ainsi, depuis son enfance, que ce soit dans sa vie privée (prière) ou dans sa vie sociale (école, synagogue), le juif se trouve devant le devoir d'étudier la Torah, en recevant l'enseignement de l'instituteur d'abord, celui de la synagogue ensuite...' ».

² Bernard Renaud, *L'alliance, un mystère de miséricorde : une relecture de Exode 32-34*, Collection Lectio Divina 169, Paris, Cerf, 1998, p. 207-208.

³ Bernard Renaud, *Nouvelle ou éternelle alliance ? Le message des prophètes*, Collection Lectio Divina 189, Paris, Cerf, 2002, p. 13.

les biens de l'alliance reçus de Dieu en héritage sont des biens matériels et terrestres »¹.

2. Possession de la terre

Dans les termes des promesses faites à Abraham, Dieu inclut, sans équivoque la possession de la terre de Canaan (Gn 12, 5b-7a ; 13, 14b-17 ; 15, 18-21 ; 17, 8). C'est là qu'Abraham et sa postérité s'épanouiront, d'où la haute considération pour la terre promise. Plus qu'un simple cadre de vie, la terre de Canaan est pour Israël le lieu de la manifestation et de la réalisation des promesses divines :

La promesse de Dieu renouvelée (Gn 26, 3 ; 35, 12 ; Ex 6, 4) a maintenu chez les Hébreux l'espérance de la terre où ils se fixeront [...]. La terre et ses biens lui seront ainsi un rappel permanent de l'amour et de la fidélité de Dieu à son Alliance. Qui possède la terre possède Dieu ; car Yahweh n'est plus seulement le Dieu du désert : Canaan est devenu sa résidence. A mesure que les siècles s'écoulaient, on le croit si lié au pays d'Israël que David ne croit pas possible de l'adorer à l'étranger, terre d'autres dieux (1 S 26, 19), et que Naaman emporte à Damas un peu de terre d'Israël pour pouvoir rendre un culte à Yahweh (2 R 5,17²).

Les nombreux autels dressés par les patriarches pérennisent ces rencontres et témoignent de ces mémoires. La possession de la terre est une expression forte de l'amour de Dieu pour Israël. Il n'est pas alors étonnant que s'établisse un lien affectif entre Israël et le territoire de Canaan. L'existence du peuple en tant que communauté est rattachée à l'intégrité territoriale d'Israël. Ceci explique le sentiment d'anéantissement que ressent Israël quand il est politiquement anéanti et dominé par ses voisins et dispersé dans les quatre coins du monde lors des captivités à l'étranger. L'exil est vécu non seulement comme un manquement à l'Alliance de Dieu, mais aussi comme un drame collectif, une punition contre l'infidélité du peuple au projet d'amour de Dieu. Il est même perçu comme un échec

¹ Yves Congar, p. 10. Dans le contexte actuel de la lutte pour la reconnaissance des droits de la personne humaine, nous préférons substituer le concept d'ethnique à celui de *raciale*.

² Xavier Léon-Dufour (Éd.), « Terre » in *Vocabulaire de Théologie Biblique*, Cerf, Paris, 1966, p.1059 ; voir Pierre Gibert, « Promesse », dans Jean-Yves Lacoste, *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF/Quadrige, 1998/2002, p. 944.

personnel de Dieu qui ne peut pas tenir ses promesses parce qu'il est faible¹.

3. Unicité de Dieu

L'unicité de Dieu et la véracité du culte qui doit lui être rendu constituent les premiers éléments du Décalogue: « Je suis Yahvé, ton Dieu [...]. Tu n'auras pas d'autres dieux que moi. Tu ne te feras aucune image sculptée, rien qui ressemble à ce qui est dans les cieux, là-haut, ou sur la terre, ici-bas, ou dans les eaux, au-dessus de la terre. Tu ne te prosterner pas devant ces dieux et tu ne les serviras pas, car moi Yahvé, ton Dieu, je suis un Dieu jaloux [...] » (Ex 20, 2-5). Cette insistance explique l'acharnement des prophètes contre les péchés du peuple². L'interdit imposé contre les idoles exprime négativement la fidélité qui devrait caractériser l'attitude du juif en réponse à l'engagement de Dieu en sa faveur. En effet la fidélité aux commandements n'est jamais considérée par les juifs pieux comme une servile observance des lois. Elle implique par contre la réponse personnelle de Dieu qui leur parle.

On ne saurait comprendre la relation d'Israël à Dieu en dehors de l'unicité de Yahvé : « Écoute, Israël : Yahvé notre Dieu est le seul Yahvé. » (Dt 6, 4 ; cf. Za 14, 9 ; MI 2, 10 ; Jb 31, 15). La formulation de cette donnée consacre l'exclusivité de la foi : « Tu aimeras Yahvé ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton pouvoir » (Dt 6, 5). Cette caractéristique distingue Israël des autres nations et fait sa spécificité. Yahvé s'implique personnellement dans l'histoire d'Israël : « C'est moi Yahvé votre Dieu qui vous ai fait sortir du pays d'Égypte pour que vous n'en fussiez plus les serviteurs ; j'ai brisé les barres de votre joug et je vous ai fait marcher la tête haute » (Lev. 26, 13). De cette connaissance intime de Dieu, la conséquence primordiale qui s'impose à Israël est celle de sainteté. Le peuple est convié au respect des protocoles d'amour dans la

¹ Joseph Ratzinger, *Au commencement Dieu créa le ciel et la terre*, Paris, Fayard, 1986, p. 20-21.

² Isaïe parle de péché en se servant d'un langage cultuel. Pour lui, le péché est davantage une impureté (Is 6, 1-7). Osée, de son côté, perçoit le péché comme l'infidélité à l'amour de Dieu. (Os 1, 2-9 ; 2, 4-10).

crainte de Dieu, l'obligation de son service et l'observance de ses préceptes.

Le monothéisme apparaît dans ce contexte particulier comme la conséquence logique de la profession de foi d'Israël en ce Dieu unique qui réclame de sa part un culte exclusif :

Le Deutéro-Isaïe, le prophète de l'exil, a des formules qui excluent sans ambiguïtés l'existence d'autres dieux : "Avant moi ne fut formé aucun dieu, et après moi il n'en existera pas" (Es 43, 10) ; "C'est moi le premier, c'est moi le dernier, en dehors de moi pas de dieu" (Es 44, 6 ; cf. 41, 4 ; 45, 5s.18.21s ; 46, 9, e.a.). Pourtant annonciateur de salut et de consolation, ce n'est pas un système doctrinal qu'il propose. Il reprend le thème d'Os 13, 4 : "En dehors de moi [Dieu], pas de sauveur"¹.

Ce monothéisme remonte aussi loin que l'affirmation de la foi d'Israël, c'est-à-dire à la certitude de son élection par Dieu. C'est pourquoi il ne peut être un pur produit d'une réflexion métaphysique. Avant la formulation du monothéisme théorique ou éthique avec le Deutéro-Isaïe (Is 2, 17 ; cf. 31, 3), les prophètes préexiliques professaient déjà un monothéisme pratique ou dynamique².

4. Règne de Dieu

Israël s'est distingué de ses voisins de l'ancien Orient et plus tard de l'empire gréco-romain pour qui l'institution royale était intimement liée à la sphère divine. Ces diverses civilisations avaient en commun une « conception mythique de la royauté divine »³. Le roi jouissait des attributs divins.

A l'encontre de ces représentations, l'originalité d'Israël réside dans le fait que la royauté est assumée par Yahvé lui-même comme le rappelait Samuel au peuple alors qu'il leur faisait ses adieux :

¹ Werner H. Schmidt, « Monothéisme », dans Jean-Yves Lacoste, *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF/Quadrige, 1998/2002, p. 762.

² Voir Jacques Guillet, « Dieu », dans Xavier Léon-Dufour, *Vocabulaire de Théologie Biblique*, Paris, Cerf, 1966, col. 219-220 ; Bruce Vawter, « Introduction to the prophetic literature », in R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy (Ed.), *The Jerome Biblical Commentary*, 11:21, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall, 1990, p. 196-197 ; Antonin Causse, *Israël et la vision de l'humanité*, Paris, Librairie ISTRAS, 1924, p. 43-44.

³ Pierre Grelot, « Roi », dans Xavier Léon-Dufour, *Vocabulaire de Théologie Biblique*, Paris, Cerf, 1966, col. 942.

“Non ! Il faut qu’un roi règne sur nous.” Pourtant, Yahvé votre Dieu, c’est lui votre roi ! Voici maintenant le roi que vous avez choisi, Yahvé a établi sur vous un roi. Si vous craignez Yahvé et le servez, si vous lui obéissez et ne vous révoltez pas contre ses ordres, si vous-mêmes et le roi qui règne sur vous, vous suivez Yahvé votre Dieu, c’est bien ! Mais si vous n’obéissez pas à Yahvé, si vous vous révoltez contre ses ordres, alors la main de Yahvé pèsera sur vous et sur votre roi (1 S 12, 12b-15).

Le roi demeure humain¹ ; il est tout autant soumis aux exigences de la Loi et de l’Alliance que les autres hommes². Toutefois il est mis à part de la société puisqu’il est marqué d’huile sainte. Il est l’oint du Seigneur (1 S 24, 7.11). Il incarne la présence de Dieu au milieu de son peuple. N’est-ce pas que « la conviction d’Isaïe fait du roi un signe de Dieu envers son peuple ? Le don du roi dans la continuité de la dynastie davidique atteste la fidélité de sa présence ».³ Par ses fonctions, il « se manifeste d’abord au bénéfice du peuple d’Israël dont Dieu est le berger attentionné »⁴. Il établit les conditions favorables à la réalisation de la Loi et de l’Alliance. Il assure au peuple la prospérité, la justice et la protection contre ses ennemis.⁵ Pour Williamson, la raison d’être de l’institution n’est rien d’autre que de favoriser et de veiller à la bonne marche de la société.⁶

Dans le cadre de cette étude, nous ne pouvons pas rester insensibles à la dimension sociale des fonctions du roi. En tant que lieutenant de Dieu, il est tenu de manifester les qualités fondamentales d’équité, de justice, de

¹ John Day, « The Canaanite inheritance of the Israelite monarchy », in John Day [Ed.], *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East*, Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 270, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1998, p.82.

² Gérard Verkindère, « Isaïe et les nations », dans Jean Riaud, *L’étranger dans la Bible et ses lectures*, Coll. Lectio Divina 213, Paris, Cerf, 2007, p. 116 : « Mais la différence de Juda/Israël d’avec les nations tient dans la fonction de jugement, de gouvernement du roi. Non seulement le roi est l’ élu du Dieu de son peuple, ce qui appartient à l’idéologie royale de tout l’Orient ancien. Mais il doit exercer son gouvernement dans l’application de la Torah, de la parole de son Dieu. Non pas une parole que l’on consulte à l’occasion (Is 8, 19-20), mais la parole que Dieu révèle et qui précède l’exercice du pouvoir royal ».

³ Gérard Verkindère, *Idem*, p. 113.

⁴ Jacques Schlosser, « Royaume de Dieu », dans Jean-Yves Lacoste, *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF/Quadrige, 1998/2002, p. 1029.

⁵ John Day, p.86: «The Old Testament clearly regards it as the task of the king to ensure that justice and righteousness prevail in the land and sees it as his role to protect the interests of widow and orphan, the poor and the needy. One finds this, for example, in the royal Psalm 72 and it reappears in eschatological form in various messianic oracles, such as the one in Isaiah 11 ».

⁶ Hugh Godfrey Maturin Williamson, « The Messiah texts in Isaiah 1-39 », in John Day [Ed.], *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East*, Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 270, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1998, p.256-257.

vérité et de fidélité. C'est en vertu de ces obligations que les prophètes condamnent sans ambages les faiblesses du roi. Dans ses prérogatives royales, il rappelle au peuple la présence rassurante et sécurisante de Dieu.

5. Présence de Dieu

L'identité d'Israël s'est aussi formée autour de la prise de conscience de la présence de Dieu au sein de son peuple. A la sortie d'Égypte, Dieu marchait à la tête du peuple sous la forme d'une colonne de nuée ou de feu ; il l'orientait et le protégeait de ses ennemis. Plus tard avec le don des tables de la Loi, cette présence était davantage manifeste dans le Tabernacle, une sorte de « sanctuaire portatif grâce auquel Dieu peut résider en permanence au milieu du peuple qu'il conduit à travers le désert »¹, sans toutefois s'y réduire.

L'érection du temple de Jérusalem marquait un nouveau mode de présence de Dieu avec son peuple. Le Temple était non seulement un sanctuaire et un haut lieu d'unité, mais il symbolisait surtout la présence réelle de Dieu au sein d'Israël. En effet il y a fait habiter son Nom (1 R 7, 16-21). En plus du fait d'être le centre de la piété et de la vie², le Temple demeurait le lieu par excellence où le peuple pouvait consulter son Dieu³. Cela explique tout à fait la pratique du pèlerinage annuel qui voyait monter des pèlerins de Palestine et de la diaspora vers Jérusalem. En effet, « le culte solennel, national, prescrit par Dieu lui-même, le culte sacrificiel, ne peut s'accomplir en dehors de l'unique sanctuaire »⁴. Cet attachement au Temple en tant que lieu saint et demeure de Dieu justifie, après l'exil, l'engouement des juifs pour sa reconstruction et la détermination des Macchabées pour sa purification⁵.

¹ François Amiot, « Temple », dans Xavier Léon-Dufour, *Vocabulaire de Théologie Biblique*, Paris, Cerf, 1966, col. 1039.

² René de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament II*, Paris, Cerf, 1967, p. 166.

³ Hans Joachim Krauss, *Le peuple de Dieu dans l'Ancien Testament*, Éd. Delachaux et Niestlé, 1960, p. 63 : « En Israël, les douze tribus qui formaient la confédération avaient l'habitude d'aller chaque année au sanctuaire central pour les grandes fêtes. Dieu, en effet, habitait Jérusalem et les membres du peuple de Dieu prenaient connaissance là de la loi et de la parole du Seigneur, les tribus réglaient là leurs querelles ».

⁴ Jean Bonsirven, Tome II, p. 108 ; voir François Amiot, col.1041.

⁵ Jean Bonsirven, Tome II, p. 107-108 : « Tous les grands actes du culte, la Loi mosaïque les réserve au lieu que Dieu s'est choisi, au Temple : ainsi le Temple était devenu le foyer de la piété, le centre et comme le symbole d'Israël. Une des premières préoccupations des Juifs au retour de la captivité est de le reconstruire. Une des raisons qui provoqua le

L'affirmation de la présence divine dans le Temple suscite un débat théologique quant à son mode de réalisation. Sous quelle forme est-il présent ? La question se pose alors en termes d'opposition entre la transcendance et l'immanence de Dieu. Comment concilier cette grandeur de Dieu qui n'est limitée par aucune de ses œuvres, et sa proximité historique et humaine avec Israël ? Salomon posait déjà de manière rhétorique la question dans la prière qu'il adressait à Dieu lors de la dédicace du temple qu'il venait d'ériger : « Mais Dieu habiterait-il vraiment avec les hommes sur la terre ? Voici que les cieux et les cieux des cieux ne le peuvent contenir, moins encore cette maison que j'ai construite » (1 R 8, 27). La mentalité sémitique fournit la solution de sortie de crise. En effet, elle conçoit que « le nom exprime et représente la personne : où est le "Nom de Yahvé", Dieu est présent d'une manière spéciale »¹. Cette présence reste un choix délibéré de la part de Dieu. Il y manifeste sa prédilection pour Jérusalem et sa fidélité à David et à sa descendance².

6. Universalisme d'Israël

La foi d'Israël repose sur la notion fondamentale d'élection par pure gratuité. Cette préférence dont jouissait Israël suscita quelques réflexions sur les relations qu'Israël entretenait avec ses voisins. Dans ce contexte particulariste, comment envisageait-t-il ses rapports avec les nations ? La question n'a pas été tranchée de manière catégorique. Toutefois on distingue nettement au sein du peuple élu deux tendances qui s'opposent, à savoir le nationalisme et l'universalisme. « En 70, Israël

soulèvement des Macchabées fut la profanation du Temple et l'un des objectifs principaux de leurs guerres fut de combattre pour le sanctuaire ; une fois libérés de leurs ennemis, les vainqueurs se hâtent de purifier la maison de Dieu et de restaurer le culte interrompu ».

¹ René de Vaux, p. 168 ; voir John J. Castelot, « Religious institutions of Israel », in Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer, Roland E. Murphy (Ed.), *The Jerome Biblical Commentary*, 76:64, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall, 1968, p. 717.

² René de Vaux, p.169 : « Le Temple sauvé en 701 était le signe visible de l'élection divine, et le souvenir de cette délivrance miraculeuse donnait la confiance que le Temple serait toujours une protection inviolable. On répétait : 'C'est là le sanctuaire de Yahvé ! Sanctuaire de Yahvé ! Sanctuaire de Yahvé !', et l'on se croyait assuré, Jr 7, 4. Sa ruine en 587 fut une terrible épreuve pour la foi d'Israël, mais tout n'était pas perdu, l'élection serait renouvelée : au retour de l'Exil, Zacharie annonce que Yahvé fera encore choix de Jérusalem, Za 1, 17 ; 2, 16 ; 3, 2, et Néhémie, reprenant la formule du Deutéronome, rappelle à Dieu sa promesse de rassembler les bannis au lieu qu'il a choisi pour y faire habiter son Nom, Ne 1, 9 ».

perd son temple et ses institutions nationales. Pour sauvegarder son identité, le Peuple va faire corps autour de la Loi et des langues de la Terre sainte (hébreu, araméen). L'heure n'est plus à l'ouverture, mais à un sens rigoureux de l'élection, et l'héritage hellénistique devient plutôt une menace »¹. Claude Tassin dresse, en ce constat, un tableau paradigmatique des rapports qu'Israël entretenait avec les nations. Les vicissitudes de l'histoire exacerbèrent les sentiments nationalistes chez Israël. Il se mit sur la défensive.

En face de cette menace, les prophètes ont été bien souvent critiques à l'égard des nations. Leurs oracles dénoncent avec force leur mégalomanie et leur politique homicide (Am 1, 2-2, 3), prononcent une sentence vindicative contre Ninive (Na 2, 2-3, 19), des malédictions contre Assur (Is 10, 5-19 ; 14, 24-27 ; So 2, 13-15), Babylone (Is 13, 1-22), la Philistie (Is 14, 28-32 ; So 2, 4-7), Moab (Is 15, 1-9 ; So 2, 8-11), Kush (Is 18, 1-7 ; So 2, 12), l'Égypte (Is 19, 1-15) et Tyr (Is 23, 1-17). Les nations sont assez généralement mal perçues en ce sens qu'elles incarnent la perversité, introduisent l'idolâtrie et détournent le peuple de la pratique de la vraie religion (1R 18, 20-24 ; Os 7, 8-12 ; 8, 8-10 ; 13, 1-3).

Les tenants du particularisme fondent leur justification sur la radicalité de l'instruction donnée par le Seigneur à Israël :

Lorsque Yahvé ton Dieu t'aura fait entrer dans le pays dont tu vas prendre possession, des nations tomberont devant toi. [...] Yahvé ton Dieu te les livrera et tu les battras. Tu les dévoueras par anathème. Tu ne concluras pas d'alliance avec elles, tu ne leur feras pas grâce. [...] Mais voici comment vous devrez agir à leur égard : vous démolirez leurs autels, vous briserez leurs stèles, vous couperez leurs pieux sacrés et vous brûlerez leurs idoles. Car tu es un peuple consacré à Yahvé ton Dieu ; c'est toi que Yahvé ton Dieu a choisi pour son peuple à lui, parmi toutes les nations qui sont sur la terre (Dt 7, 1a.2.5-6).

Les échecs et les désillusions d'Israël lui firent redécouvrir la lettre d'un précepte rigoureux et catégorique.

Ce rigorisme légal est tempéré par une veine théologique énoncée par les prophètes. Le particularisme n'est qu'une appréciation parmi tant

¹ Claude Tassin, « Universalisme », dans Jean-Yves Lacoste, *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF/Quadrige, 1998/2002, p.1210.

d'autres. On ne peut en aucun cas réduire le rapport d'Israël aux nations à ce seul précepte. Entre les contradictions d'un particularisme et la propension à l'universalisme, l'étranger occupe une place de choix dans les différentes formulations légales. Marianne Bertrand répertorie ces lois en deux grandes classes¹ : « lois de protection et réalité » et « lois d'intégration/assimilation et réalité ethnique ». Les premières visent essentiellement à tenir compte de la fragilité de la situation de l'émigré : à le soulager (Ex 22, 20 ; 23, 9 ; Lv 19, 33-34 ; Dt 24, 14 ; Jr 22, 3), à l'assister (Lv 19, 10 ; 23, 22 ; Dt 14, 29 ; 24, 19-21 ; 26, 12-13), à lui faire justice (Dt 1, 16 ; 24, 17 ; 27, 19). Les dernières visent à intégrer ou à assimiler l'émigré à la société israélite. L'émigré étranger devient ainsi objet de la loi (Lv 17, 8 ; Nb 15, 26.30 ; Ex 12, 19 ; Ez 14, 7 ; Jos 8, 33.35). Nombre de passages bibliques affirment de manière concomitante l'omnipotence de Dieu et son universalisme dont la souveraineté s'étend à toutes les nations qui sont les œuvres de sa main². Elle est célébrée par les prophètes et dans les psaumes :

Dieu, il règne sur les païens, Dieu siège sur son trône de sainteté. Les princes des peuples s'unissent ; c'est le peuple du Dieu d'Abraham. A Dieu sont les pavois de la terre, au plus haut il est monté (Ps 47, 9-10).

Les cieux proclament sa justice et tous les peuples voient sa gloire. Honte aux servants des idoles, eux qui se vantent de vanités ; prosternez-vous devant lui, tous les dieux. Sion entend et jubile, les filles de Juda exultent à cause de tes jugements, Yahvé. Car toi, tu es Yahvé, Très-Haut sur toute la terre, surpassant de beaucoup tous les dieux (Ps 97, 6-9).

Dans cette perspective universaliste, l'étranger est tour à tour perçu comme un prosélyte, un ami de Yahvé ou un membre de la communauté

¹ Marianne Bertrand, « L'étranger dans les lois bibliques », dans Jean Riaud, *L'étranger dans la Bible et ses lectures*, Coll. Lectio Divina 213, Paris, Cerf, 2007, p.62-64 ; voir Christiana. van Houten, *The alien Israelite law*, Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 107, Sheffield, Sheffield University Press, p. 43-67.

² Hans Joachim Krauss, *Le peuple de Dieu dans l'Ancien Testament*, Éd. Delachaux et Niestlé, 1960, p. 59 : « Au-delà des frontières d'Israël, au-delà de ce pays à l'intérieur duquel Dieu est venu habiter et où il a manifesté sa présence, on peut discerner les signes de sa souveraineté universelle. L'Ancien Testament ne parle jamais en terme de propagation d'une religion ni du développement d'une idée religieuse ; il parle de la réalisation graduelle et progressive de la souveraineté de Dieu sur toutes les nations, de la venue de Dieu dans le monde ».

juive (Is 14, 1 ; 61, 5).¹ Son destin est intimement lié à celui d'Israël dont la mission est d'éveiller les nations à la connaissance de Dieu : « Lorsque [Dieu] s'abaissa jusqu'à Abraham et jusqu'à Isaac, lorsqu'il s'approcha d'eux, il avait en vue le salut de toutes les nations. Il voulait que son peuple soit, pour ainsi dire, la porte d'entrée qui le conduirait vers les nations². » C'est d'ailleurs en ce sens que Lawrence J. Epstein a fait³, la relecture de l'universalisme juif dans son application à la société américaine du XXe siècle. Il se situe dans la grande tradition biblique et historique du peuple élu pour évoquer les arguments pour ou contre l'accueil et l'admission des convertis au judaïsme.

Certains auteurs définissent l'identité du peuple d'Israël à partir du culte du Dieu de l'Alliance⁴. Jérôme Hamer relève à ce sujet l'importance de la communauté nationale et l'obéissance *religieuse*⁵. Jean-Noël Aletti souligne, quant à lui, deux conditions : la circoncision et l'obéissance à la loi mosaïque⁶. La circoncision fait appartenir à la communauté. Le fait de marquer les hommes dans leur chair par ce signe d'appartenance rappelle l'alliance conclue par le Seigneur avec Abraham et sa descendance. Il se dégage de ce parcours la conviction selon laquelle l'appartenance au peuple d'Israël ou à la communauté juive n'est pas uniquement fondée sur

¹ Antonin Causse, *Israël et la vision de l'humanité*, Strasbourg/Paris, Librairie ISTRAS, 1924, p. 78-79.

² Hans Joachim Krauss, *Le peuple de Dieu dans l'Ancien Testament*, Éd. Delachaux et Niestlé, 1960, p. 59 ; cf. La définition que Lawrence J. Epstein donne de l'universalisme juif dans *The Theory and practice of welcoming converts to Judaism: Jewish universalism*, Coll. Jewish Studies Vol. 13, Lewiston/Queenston/Lampeter, The Edwin Mellen Press, p. 1: « The theory of Jewish universalism I propose and will describe holds that God created the entire universe as a single entity, that all people were created for a common moral purpose, and that God chose the Jews to convey a moral message to all humanity so that the redemption available to all people through God might occur ».

³ Lawrence J. Epstein, *The Theory and practice of welcoming converts to Judaism: Jewish universalism*, Coll. Jewish Studies Vol. 13, Lewiston/Queenston/Lampeter, The Edwin Mellen Press, 1992.

⁴ Hans Joachim Krauss, p. 7-12.

⁵ « Dans l'Ancien Testament, la notion de peuple de Dieu comprenait deux composantes, communauté nationale et obéissance religieuse : d'une part il y a appartenance à un groupe social ethnique, fondé le plus souvent sur une continuité héréditaire et auquel on se rattache normalement par les liens biologiques, exceptionnellement par une agrégation volontaire ; d'autre part, Dieu attend de son peuple une attitude de fidélité. Ces deux aspects sont bien rendus par la promesse de l'alliance en Ex., 19, 3-5 : il s'agit d'abord de la 'maison de Jacob' et des 'enfants d'Israël', et ensuite du respect de l'alliance », Jérôme Hamer, *L'Église est une communion*, Cerf, Paris, 1962, p. 48.

⁶ Jean-Noël Aletti, « Le statut de l'Église dans les lettres pauliniennes. Réflexions sur quelques paradoxes » in *Biblica*, vol. 83, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma, 2002, p.153-174.

des considérations d'ordre symbolique. En conclusion, la notion d'Alliance reste le facteur fondamental de l'identité du peuple. Venant de clans ou de tribus différents, Israël s'est reconnu dans un avenir commun et s'est forgé une identité propre.

De manière succincte, nous retiendrons de ces traits caractéristiques, propres à l'identification d'Israël, trois éléments fondamentaux : l'alliance, la médiation et la présence de Dieu. En quoi peuvent-ils être utiles à la théologie de la fraternité ? Comment peuvent-ils contribuer à l'élaboration d'une telle approche ? Et surtout ne sont-ils pas potentiellement source de divisions entre les « frères humains », comme dans l'histoire de Joseph et de ses frères ?

L'alliance met en jeu la double dimension de l'élection et de la fidélité. L'élection apparaît comme un engagement unilatéral de Dieu envers son peuple. Dans la gratuité de son amour, il s'est choisi Israël. Pour l'homme, les implications d'un tel choix se font immédiates. Les relations à Dieu sont dorénavant pensées dans une perspective de fidélité dans la communion. Puisque cette dernière exige une communauté de vie et de destin, l'homme est aussi invité à étendre cette dernière aux différents rapports interpersonnels qu'il établit avec ses frères et sœurs. En ce sens, la Fraternité tisse des liens existentiels et crée une véritable communauté de vie où se déploie l'unique amour de Dieu dans lequel se retrouvent tous les hommes. On peut concevoir dans cette mise en relation une certaine médiation dans laquelle l'homme devient facteur de présence divine.

Chapitre quatrième

ÉLABORATION DE LA FRATERNITÉ DANS LE DISCOURS DES THÉOLOGIENS AFRICAINS

Dans son essence, la fraternité exprime de manière générale en Afrique un fait anthropologique incontournable. Elle qualifie les relations humaines et les situe dans des rapports interpersonnels qui dépassent l'ordre strictement familial. Elle situe l'homme dans un vaste réseau de relations ouvertes à toute la communauté. Par l'expression de ces liens, on se place non seulement dans une longue transmission de valeurs, mais encore on y affirme son identité biologique, ontologique et communautaire. L'identité biologique exprime les liens de filiation et ceux établis à l'intérieur de la fratrie. L'aspect ontologique comporte une dimension de responsabilité mutuelle alors que le volet communautaire renvoie à l'extension de ces relations au-delà du cercle familial. Avant d'interroger les théologiens par rapport au regard qu'ils portent sur l'événement, nous voudrions, dans un premier temps, analyser sociologiquement les faits à partir de l'expérience des Sango de la République centrafricaine.

I. Identité communautaire chez les Sango

Dans le contexte traditionnel africain, la dimension de l'identité communautaire se révèle essentielle. Cette dernière établit les éléments constitutifs qui structurent toute relation en société et qui définissent en

même temps les bases de cette nouvelle interaction. Pour les *Sango*¹, ces relations fondamentales sont structurées autour des critères suivants :

- *Nyi* (fils/enfant) : c'est l'individu en tant qu'être inséré dans un réseau de relations qui le font sortir de son moi individuel. Il est ainsi mis en relation avec des ascendants, notamment le père et la mère. Ce terme de *nyi* est sacré dans son acception et permet surtout à un être d'exprimer tous les niveaux de ses multiples sentiments d'appartenance à la vie communautaire.
- *Söngo* (fraternité) : désigne plutôt la vertu de fraternité et les liens fraternels qui unissent les hommes entre eux.
- *Sewä* (famille/lignée) : la relation à ce niveau est très large : elle inclut aussi bien les descendants que les ascendants. Ces liens sont aussi étendus à d'autres personnes en dehors de la lignée. C'est une fraternité englobante qui exige l'acceptation et l'accueil de l'autre.
- *Mvi* (entrailles/tripes) : traduit une plus grande affectivité. Le *mvi* est donc un être cher qui est normalement traité avec beaucoup d'égard.
- *Kodro* (village, ville et par extension pays) : ce concept est pris dans son acception primaire et désigne l'ensemble d'agglomérations, de cases appartenant à des individus d'une même famille, issus d'un même ancêtre et formant un clan.

Ces structures de relations déterminent l'appartenance à la communauté et établissent des critères parmi lesquels la langue et le sang. Au-delà des simples critères d'appartenance, ces éléments définissent l'identité de l'être. Pour le *Sango* comme pour tout homme, la langue commune n'est pas seulement un médium de communication ; elle ouvre des portes à l'accueil, facilite l'intégration et affirme l'identité de la personne. De plus en plus, dans les générations montantes vivant dans les

¹ Selon la répartition ethnique, la population de la République centrafricaine est divisée entre neuf principaux groupes. On y compte le groupe Ngbandi qui comprend les Sango et les Yakoma. Au niveau linguistique, les Ngbandi appartiennent au groupe Congo-Kordofan, au sous-groupe Niger-Congo et à la famille Bénoué-Niger. Géographiquement parlant, les Sango se trouvent le long de l'Oubangui sur sa partie supérieure. Ils sont répartis de part et d'autre de la rivière aussi bien au sud-est de la République centrafricaine qu'au nord-est de la République démocratique du Congo. (Cf. Pierre Saulnier, *La République centrafricaine : Géographie, Histoire*, Savona, La Stamperia Savonese, 2005, p. 23-26).

villes, il est assez fréquent de rencontrer des personnes qui ne parlent pas la langue maternelle. Elles font parfois l'objet d'une raillerie pointue. « D'où êtes-vous ? » « Quelle est votre origine ? » « Qui êtes-vous ? » s'entendent-ils demander. Inconsciemment on cherche à déterminer leur relation par rapport au groupe. Aussi innocentes soient-elles, ces questions cachent mal une certaine discrimination qui est parfois exprimée en terme de non-appartenance. Dans un contexte traditionnel, une telle remarque passerait pour une insulte. En effet quelqu'un qui n'appartient pas entièrement à la communauté ne participe pas totalement à sa vie. Ceci est remarquable dans le cercle des anciens affectueusement appelés les « vieux ». Sans pour autant être une confrérie, ce dernier rassemble les gens d'un certain âge qui se retrouvent entre eux pour délibérer sur le cours des événements affectant le village ou la communauté. N'y est pas admis qui veut. Les critères d'appartenance sont rigoureusement définis.

L'importance de la langue ne doit jamais être sous-estimée à la lumière d'expressions telles que *nyi mba*. Etymologiquement, *nyi mba* signifie l'enfant d'un semblable. Elle désigne le prochain, l'autre avec qui on entre en contact. Cette expression fait aussi fonction de mot de passe ou de code d'identification. L'accueil et l'hospitalité sont instantanément accordés à celui qui s'identifie de la sorte. Il est fascinant de remarquer l'impact de cette expression sur les relations entretenues par des personnes, même étrangères l'une à l'autre dès leur première rencontre. Elle initie un réseau de solidarité propre à la *séwa*, c'est-à-dire à la grande famille.

Pour toute société clanique dont l'identité est formée autour d'un ascendant commun, le lien par le sang est déterminant, littéralement vital. Chez les *Sango*, on reconnaît deux sortes de liens : celui de l'alliance et celui du sang. Les relations d'alliance (*mbere*) sont établies selon un rituel bien spécifique. Souvent en vue de conclure la paix entre deux peuples ou entités en guerre, on immole soit une chèvre soit un agneau dont le sang versé symbolise celui des membres des tribus respectives. Dans certaines circonstances, les chefs des tribus en conflit se font une incision dans l'avant-bras et se mélangent le sang ou se boivent mutuellement le sang. Par ce symbole ils affirment que désormais c'est le même sang qui coule dans leur veine et celui de leur descendance. Ce pacte dorénavant sacré

rapproche d'un côté les membres les uns aux autres et de l'autre consacre un nouveau lien de fraternité en mettant fin à leur guerre et en établissant la paix entre eux. Le viol de ce pacte par un quelconque membre de la communauté est sévèrement réprimandé, d'autant plus que les conséquences néfastes d'un tel acte dépassent amplement le cadre purement individuel et se répercutent sur toute la communauté.

Le lien de sang, quant à lui, est le principe de la parenté des personnes ayant un ancêtre commun. Ce principe fortement marqué chez les *Sango* est exprimé par les vocables de *mvi* et de *mene*. De par sa naissance, la personne est intégrée à la communauté familiale. L'appartenance n'est donc soumise à aucun autre critère extérieur. Elle est inhérente à la personne. On ne choisit pas d'appartenir à sa communauté, mais on naît dans l'appartenance à une communauté.¹ Divers exemples rendent compte de cette réalité. Dans le contexte de la tension israélo-égyptienne, Mobutu, ex-président du Zaïre, justifiait son alignement et le soutien de son pays à l'Égypte en évoquant cette vérité quand il affirmait : « entre l'ami et le frère, le choix est clair ». Il fit prévaloir dans ce cas particulier la solidarité africaine telle qu'elle est appliquée aux membres étendus de la grande famille. Même si on peut contester les liens de sang existants entre le Zaïre et l'Égypte, le principe est du moins retenu dans son application aux relations que comptent développer ces deux pays frères.

Dans son imaginaire, la sagesse *sango* traduit ces faits par un grand nombre de proverbes. Quand les esprits s'échauffent, que les gens se disputent fortement et parfois en arrivent aux mains, il n'est pas rare d'entendre des réflexions du type : « entre l'arbre et l'écorce, personne ne met le doigt » ; « la langue ne renie pas sa position parmi les dents ». Les

¹ Basile Bayili, *Perceptions négro-africaines et vision chrétienne de l'homme*, (Thèse de Doctorat : inédite), Strasbourg, UMB, 2002, p. 228 : « Exister communautairement (au sein de son clan, de son lignage, de sa famille, de son ethnie...) quoique individuellement (personnellement) en un certain sens, dans une participation au sacré. Et de fait, pour le Négro-Africain, il ne saurait exister de vie solitaire, d'être solitaire, car venir à la vie, c'est naître dans une famille, dans un clan, qui vous fait appartenir, de ce fait même à un courant vital spécifique et vous y incorpore. On est ainsi façonné à la manière de sa communauté, par sa modification ontique de tout l'être, afin de l'amener à vivre selon les normes et l'essence de cette communauté ». L'auteur parle spécifiquement du Négro-Africain. Toutefois ces propos peuvent être appliqués à tout être humain.

Haussa du nord du Nigeria rendent la même idée en ces termes : « *jini ya fi ruwa nauyi* », c'est-à-dire *le sang est plus concentré que l'eau*. Quel que soit le degré du contentieux et la cause du malentendu ou de la dispute, tout finira par s'arranger. Ceci traduit la primordialité d'une cohabitation harmonieuse en dépit de quelques frictions à l'image de la langue qui peut se faire mordre par les dents sans jamais remettre en cause la position qu'elle occupe dans la bouche.

La relation de l'arbre à l'écorce et de la densité du sang sont deux métaphores d'une même réalité, à savoir les liens fondamentaux et essentiels qui unissent les membres les uns aux autres en dépit des accidents qui peuvent les opposer. La densité du sang exprime davantage la profondeur de cette relation vraie qui résiste à l'épreuve du temps et à l'usure. Cette relation est à rapprocher du parler courant : *mvi gi mvi* (les entrailles sont des entrailles) dans le sens où les liens qui unissent les personnes entre elles se placent au-delà de toute considération pécuniaire et de toute conviction aussi bien politique que religieuse. Nous nous situons alors au niveau des rapports naturels qui sont normalement affectifs, sincères et profonds.

Dans ces sociétés, le code de conduite tourne autour des valeurs fortes de dignité, d'hospitalité, de travail et de respect du droit d'aînesse. Ces valeurs sont transmises de l'ancien au plus jeune. Ce dernier s'inspire de l'expérience du premier pour se frayer son chemin à lui et se faire une place au sein de la grande communauté en ayant clairement conscience des rôles qu'il est appelé à jouer. Cette initiation est moins systématisée chez les Sango que chez leurs voisins. Pour ces derniers, l'initiation est une période d'introduction à la vie communautaire. Elle se vit dans un climat de réclusion totale loin du village, dans la forêt. « Au cours d'une retraite de plusieurs mois passée dans la brousse, loin des villages, les néophytes observent le silence, font preuve de l'obéissance la plus passive envers ceux qui dirigent l'initiation.[...]. Ils perdent, pendant l'initiation, leur personnalité primitive et subissent sans broncher les sévères épreuves de

leur agrégation à la vie d'homme. Ils quitteront le camp transformés, rénovés et dotés d'un nom nouveau : ce seront des hommes¹. »

Évoquant les effets concrets de l'initiation sur la personne initiée, un anthropologue gabonais, Bonaventure Mve Ondo considère l'initiation comme un engagement, un envoûtement en même temps qu'elle représente une véritable mutation de destin. Elle comporte deux phases essentielles : l'une négative, la remise en ordre par le sacrifice ou la mutilation, et l'initiation proprement vécue comme une résurrection, c'est-à-dire l'acquisition, par conditionnement, d'une seconde personnalité². Il se dégage de cette analyse que l'initiation est un facteur important d'intégration communautaire et d'identité culturelle chez les Fang³. Elle définit la place de chacun au sein de la communauté. C'est un rite de passage qui incorpore l'individu à la communauté et définit son statut par rapport à l'organisation d'ensemble. En ce qui concerne le Sango, l'initiation est en revanche un processus normal d'éveil aux valeurs culturelles dans le cadre social général où les anciens prennent à cœur l'éducation de la génération montante et leur inculque les qualités de bienséance, de savoir-vivre, de politesse et de serviabilité envers les personnes âgées, le tout en dehors des cadres spécifiques d'un camp initiatique.

Les liens de sang représentent une valeur commune très universelle. Dans une société clanique fondée essentiellement sur ces liens, le sentiment de se sentir membre d'une communauté est bien valorisant. En effet ils assurent une sécurité à l'individu et de surcroît affermissent son identité. Quels rapports peut-on établir entre ces critères sociologiques à un contexte théologique ? Nous esquisserons quelques éléments de réponse à partir de l'étude de certains théologiens africains dans une triple approche sociologique, exégétique et théologique.

¹ Antonin Marius Vergiat, *Les rites secrets des primitifs de l'Oubangui*, Payot, Paris, 1936, p. 80.

² Bonaventure Mve Ondo, *Sagesse et initiation à travers les contes, mythes et légendes fang*, Libreville & Paris, Centre culturel français Saint-Exupry, Spia, 1991, p. 199.

³ Les Fang constituent un groupe ethnique bantou largement répandu en Afrique centrale. Ils sont répartis entre le Cameroun, la Guinée Equatoriale, le Gabon, le Congo-Brazaville et le Sao-Tomé-et-Principe.

II. 'Une fraternité au-delà de l'ethnie'

M.-J. Agossou entreprend de présenter le christianisme sous l'aspect de la Fraternité. Il affiche d'entrée de jeu ses ambitions et le but qu'il assigne à sa recherche :

Cet ouvrage veut rendre compte d'un dynamisme, celui d'une marche, d'un cheminement portant les conditions, tout à la fois théoriques et concrètes, du surgissement d'une figure de cette Christianité en sa compréhension en Africanité. C'est une introduction à une théologie de la Fraternité. Mais il ne s'agit pas d'une simple mise en place de préalable de définitions, de termes et méthodes, espèces de formes figées et vides, posées là en attendant leur application, comme de l'extérieur à un contenu ultérieur leur faisant face : ni préface, ni texte préliminaire explicatif ; c'est un accueil mutuel de l'Afrique et de l'Évangile dans l'acte effectif d'un départ initial et d'un cheminement ensemble par où s'indique le but déjà pris en compte : commencement d'une expérience de foi qui est conscience et science de vie, d'une vie de réconciliation de l'homme avec Dieu ; cela est une théologie¹.

L'intention de l'auteur ne peut être plus claire. Il se propose de lire la Fraternité en tant qu'expression de la christianité dans un langage africain. Force est de constater que son développement n'atteint pas aux objectifs qu'il s'est fixés. En effet, l'essentiel de cette étude est consacrée à la volonté d'établir « un nouveau dialogue entre la religion chrétienne et le génie culturel africain »² fondé sur « une rupture épistémologique ». De ce point de vue, il analyse longuement la « réalité africaine [...] en son caractère abstrait et concret ». En ce domaine, il pose la question du rapport sujet-objet et vérité-réalité. Il détermine « les valeurs et les réalités africaines... comme un enchaînement logique de rapports et de relations que les êtres et les choses entretiennent entre eux »³. Il appréhende ensuite les questions de théologie africaine. Tout en insistant sur la rupture épistémologique qu'il assimile à la libération d'un subtil impérialisme des idées et des théories, il met en lumière le mode d'appréhension du réel par la pensée africaine. C'est ce qu'il qualifie de « méthode par convergence ». Cette dernière « développe le sens du contenu dans un mouvement de

¹ Mèdewalé-Jacob Agossou, *Christianisme africain : Une fraternité au-delà de l'ethnie*, Paris, Karthala, 1987, p. 11-12.

² M.-J. Agossou, p. 13.

³ M.-J. Agossou, p. 19-20.

dépassement progressif et de reprise réflexive posant l'unité des différences particulières »¹.

Il se propose ensuite de définir la religion dans le contexte général du phénomène religieux. Partant de la double étymologie latine du mot² et de la conception de l'école de l'histoire des religions selon laquelle la religion n'est qu'une des réponses possibles à la condition humaine, il conteste la physique comme seul lieu de causalité rigide et explore les différentes approches du fait religieux en tant que fait social. Au terme de ce parcours, il situe entièrement la religion dans « la conscience d'un rapport spécifique, celui de la relation de l'homme à l'altérité tout autre de Dieu »³. Il vérifie cette théorie dans le Vodun qui est la religion traditionnelle du Bénin. Cette dernière accompagne l'homme dans chaque étape de sa vie vers la fin de son existence terrestre.

Il passe ensuite en revue l'expérience africaine du temps et ses implications théologiques avant de s'appesantir sur la personnalité culturelle de l'homme africain. Il recommande la libération de tous points de vue par respect pour l'esprit qui est « d'essence libre et [qui] ne se laisse pas emprisonner sous quelque forme que ce soit »⁴. Dans les différents

¹ M.-J. Agossou, p. 45.

² M.-J. Agossou, p. 56-58 : « Le terme 'religion' arrive de très loin. Allons à sa source latine ; interrogeons les textes, recueillons les messages. Deux étymologies possibles s'offrent à l'observateur : *relegere* et *religare*. Le premier terme signifie prêter à quelque chose ou à quelqu'un une attention particulière. Le second veut dire tout simplement relier. Mais le latin est une langue à syllabes quantitatives, c'est-à-dire qu'elle connaît et pratique le jeu des syllabes longues et brèves : un jeu au demeurant productif car, selon que la syllabe est longue ou brève, le sens initial varie, au point parfois d'exprimer plus qu'une simple nuance. Ainsi de 'relegere' : quand la première syllabe est interprétée comme une longue (Re-e) au lieu de (Re) en même temps que la deuxième est lue (li) au lieu de (le), le mot devient 'religere', mieux 'Reeligere' ce qui signifie 'choisir de nouveau'. Par ailleurs, quand les deux premières syllabes sont interprétées comme brèves (religere) le mot donne le sens de 'lire, ressasser, repasser plusieurs fois la même chose', un peu comme le psalmiste dont il est dit qu'il ressasse ou repasse sur la lyre à dix cordes, les louanges du Seigneur. La deuxième étymologie possible est 'religere' qui peut s'employer aussi bien à la forme active et se traduire par 'relier' qu'à la forme passive (religari) et se traduire alors par 'être relié' ou 'se relier'... Pour la petite histoire, la forme 'religere' serait d'origine cicéronienne. Saint Thomas l'aurait préféré à toutes les autres formes à cause de sa richesse de sens qui rapproche la religion de la prière, de la prière psalmodiée, méditée, ressassant les titres et les bénédictions de Dieu. Le terme religion, dans ce contexte thomiste, signifiera tout ce qui implique 'ordre à Dieu' ; *religio proprie importat ordinem ad Deum* (2a 2ae q. 81 a.1). La seconde étymologie 'religare' a eu la préférence de saint Augustin, de qui la tradition chrétienne tient la religion comme rapport, relation à Dieu ou aux divinités.

³ M.-J. Agossou, p. 63.

⁴ M.-J. Agossou, p. 110.

mouvements issus de la décolonisation, il salue la négritude et exprime une grande réserve par rapport à l'authenticité. En effet dans son double mouvement du rejet et de l'affirmation, la négritude vise à porter un nouveau regard sur l'Afrique et l'Africain alors que l'authenticité s'apparente dans sa forme à des « décors quelque peu fantaisistes »¹. Il en décrit le caractère idéologique. M.-J. Agossou privilégie, quant à lui, la libération humaine qu'il qualifie volontiers « d'un certain humanisme » en ce qu'elle donne à l'homme africain le pouvoir de mieux s'assumer culturellement, politiquement, économiquement et religieusement. Toutefois il critique l'émergence de nouvelles classes sociales et l'apparition d'autres aspects culturels tels que l'individualisme. Dans la relation Église-Afrique ou Christianité-Africanité, il regrette que le contact n'ait pas été vraiment suivi d'une véritable rencontre respectueuse du génie culturel africain. Aussi ose-t-il espérer que l'Église africaine s'approprie ce vaste chantier pour exprimer à sa manière les valeurs évangéliques.

Il consacre les deux derniers chapitres de son ouvrage à la dimension spécifique de la fraternité. Il évoque² diverses situations que traverse l'Afrique. Il fait l'état des lieux en ce qui concerne la conjoncture africaine. Il attribue une bonne part de l'origine de ce malaise africain au monde occidental, notamment « à la crise de la pensée, l'inversion de la vie par la technocratie d'origine scientifique. C'est la mise à mort de l'"homo sapiens" par l'"homo faber" ».³ Il fait ainsi écho à la pensée de Gérard Bissainthe qui justifiait, quant à lui, cette crise par la ferme volonté de l'Afrique de s'émanciper de la griffe de l'Europe. En effet, écrit-il à ce sujet : « Si cette crise a d'abord eu, croyons-nous, une cause intérieure : la force expansive de la semence chrétienne, des causes extérieures y ont aussi aidé, parmi lesquelles nous noterons surtout une insatisfaction, un effort de sincérité et une réaction contre l'assimilation massive de l'Europe⁴. »

¹ M.-J. Agossou, p. 118.

² M.-J. Agossou, p. 177-197.

³ M.-J. Agossou, p. 178.

⁴ Gérard Bissainthe, « Catholicisme et indigénisme religieux », dans *Des prêtres noirs s'interrogent. Cinquante ans après...*, Paris, Karthala/Présence Africaine, 2006, p.113.

Il fait siennes les raisons de cette crise que Joseph Ki-Zerbo expose en trois points, à savoir des éléments pré-coloniaux, ceux de la colonisation et de la néo-colonisation¹. Dans une observation critique, il souligne que l'Église africaine n'échappe pas à cette zone d'influence à cause de sa grande dépendance des subsides en provenance d'Europe et d'Amérique. Il s'emploie ensuite dans « Une figure de la fraternité »² à définir le christianisme africain : « Avec les dures réalités que nous vivons et qui interrogent notre conscience d'Africains chrétiens, ce christianisme sera une prise en charge réflexive de notre “nous-sujet” dans une multiple solidarité critique avec nos accents particuliers³. » Il évoque une situation de crises au double niveau politique avec des implications socio-économiques et religieuses.

Quel constat peut-on faire à partir de cette œuvre qui se veut une introduction à la théologie de la Fraternité ? Le développement général de ce thème est en-deçà de l'ambition affichée par l'auteur. La dimension apologétique en fait un long réquisitoire pour la totale autonomie de l'Afrique et des Églises africaines contre une puissance accrue de l'Occident et des églises européennes. Cette réflexion comporte, en bien des endroits, un élan revendicateur qui se place dans le sillage des luttes politiques en vue de la décolonisation. Plusieurs penseurs africains se sont intéressés à la question dans la perspective de la rencontre entre les valeurs promues par le christianisme et celles édictées par les religions traditionnelles africaines. Meinard Hebga se pose la question en termes d'assomption du comportement des Africains par le christianisme dans le rapport qu'il établit entre “christianisme” et “négritude”.⁴ Gérard Bissainthe, en ce qui le concerne, désigne par le néologisme d’“indigénisme religieux”⁵ la recherche entreprise par l'Afrique pour marquer le christianisme de son empreinte. Barthélemy Adoukonou

¹ Joseph Ki-Zerbo, « La critique actuelle de la civilisation africaine », dans *Tradition et Modernisme*, Paris, Éd. du Seuil, 1965, p. 117-193.

² M.-J. Agossou, p. 199-217.

³ M.-J. Agossou, p. 216.

⁴ Meinard Hebga, « Catholicisme et indigénisme religieux », dans *Des prêtres noirs s'interrogent. Cinquante ans après...*, Paris, Karthala/Présence Africaine, 2006, p. 189-203.

⁵ Gérard Bissainthe, p. 111-135.

évoque quant à lui la question qu'il situe dans la rencontre entre l'Africain et l'Européen à travers ses diverses phases dans son évolution historique¹. Il en analyse les circonstances, en établit les implications dans les relations mutuelles et retrace les différentes luttes en vue de l'autonomie de l'homme noir. La question est largement débattue dans *Des prêtres noirs s'interrogent*. Agossou s'appesantit longuement sur cette considération au point que l'aspect de la Fraternité en a été particulièrement obscurci. Il parle d'ailleurs à plusieurs reprises du « dialogue entre la religion chrétienne et le génie culturel africain » opposant la « christianité » à l'« africanité ».

Au-delà de l'amalgame des thèmes, de la sobriété du développement et des handicaps qui affectent le traitement de ce sujet, l'auteur associe à la théologie de la Fraternité les valeurs de solidarité, d'hospitalité, de communion et d'identification communautaire. Il établit non seulement les modalités de cette Fraternité, mais en indique aussi les implications pratiques. Il évoque par ailleurs la Trinité comme modèle de cette théologie. Il a ouvert en ce sens quelques perspectives qui mériteraient d'être reprises et développées de manière plus systématique.

III. Fraternité au risque du paternalisme

Ignace Ndongala Maduku consacre toute une section de ses études à la recherche par des théologiens africains sur l'identité et l'autonomie des Églises d'Afrique et à l'élaboration du concept d'autonomie dans le magistère épiscopal africain². Le théologien congolais entreprend d'en faire l'historique à partir des consultations préalables au concile Vatican II jusqu'au synode africain de 1994. Il relève au fil des lectures la complexité liée à ce thème dont la définition a été souvent reprise, précisée et complétée dans divers documents. Au-delà des divergences, un consensus se fait autour de la 'localisation' entendue comme 'l'africanisation' et 'l'indigénisation' des Églises d'Afrique. Tout en maintenant la

¹ Barthélémy Adoukonou, *Jalons pour une théologie africaine : essai d'une herméneutique chrétienne du Vodun dahoméen*, Tome 1 : Critique théologique, Paris, Dessain et Tolra, 1980, (1^{ère} édition : Paris/Namur, Lethielleux/Culture et Vérité, 1979), p. 35-55.

² Ignace Ndongala Maduku, *Pour des Églises régionales en Afrique*, Paris, Kathala, 1999, p. 47-136.

collaboration avec les missionnaires, les liens avec l'Église universelle et le respect de la Tradition, les évêques d'Afrique et de Madagascar insistent sur l'autonomie de leurs Églises particulières. Ils conjuguent la diversité dans la communion de l'unité. Le théologien congolais voit alors dans l'autonomie :

La responsabilité exercée par les Églises locales afin d'assurer leur personnalité propre dans les domaines de la catéchèse et de la liturgie, de la pastorale et de la discipline, de la recherche théologique, des finances et enfin dans les structures de gouvernement. Il importe de retenir que, pour plusieurs évêques africains, l'absence d'autonomie suffisante ainsi que l'excessive centralisation de l'Église entière sont, comme le souligne le rapport de synthèse rédigé à la fin du débat sur les expériences, des obstacles à l'évangélisation¹.

Dorénavant, il n'est plus question de se poser en victimes, mais de prendre toute sa place dans la collaboration, la coopération et l'échange entre les Églises. La volonté manifeste est de sortir des contextes polémiques pour envisager la problématique de la responsabilité. « La réappropriation du projet des missionnaires par les Africains devrait aboutir à l'émergence d'Églises locales, sujets de droits et d'initiatives pour elles-mêmes et dans l'Église entière². » L'autonomie appelle par ailleurs la reconnaissance et la pleine participation des laïcs de qui sont attendus une 'introspection créatrice' et un 'engagement réel' à la vie de l'Église.

Dans la recherche des théologiens africains, Ignace Ndongala Maduku s'intéresse particulièrement aux images de l'Église telles qu'elles apparaissent dans la théologie d'Oscar Bimwenyi Kweshi et de Jean-Marie Kusiélé-Dabiré. Ces théologiens congolais et burkinabé développent la théologie de communion. Mais chacun l'aborde sous des perspectives différentes. Ainsi Bimwenyi Kweshi privilégie la notion de communauté, alors que Kusiélé-Dabiré préfère la dimension familiale.

Maduku critique les modèles ci-dessus et en relève les limites. Reprenant la définition que Kweshi donne de la communauté comme « un

¹ I.-N. Maduku, p. 114-115.

² I.-N. Maduku, p. 47-48.

ensemble de personnalités solidaires, un tissu de relations en toile d'araignée », il souligne, du point de vue sociologique, la portée réductrice d'une telle image du fait qu'elle s'étend « à une échelle réduite où les solidarités sont données d'emblée à travers une inscription spatiale irrévocable (société traditionnelle) »¹. Aussi insiste-t-il sur son caractère partiel. C'est pourquoi il s'autorise à affirmer qu'elle n'est qu'une réalité en devenir.

La notion de famille se prête à une nouvelle ecclésiologie qui retient l'attention de Jean-Marie Kusiélé-Dabiré. Il se situe dans la perspective initiée par les évêques burkinabé. Le théologien n'approche pas la question de manière naïve. Il évalue ce modèle sans tomber dans l'idéalisation béate de la famille africaine traditionnelle. Il en dégage lucidement les aspects négatifs ou compromettants. Cette approche lui permet ensuite de faire l'application des dimensions positives à sa démarche ecclésiologique en se fondant sur l'Écriture, la Tradition et le Concile Vatican II. Toutefois Ignace Ndongala Maduku doute de la pertinence d'une telle application, eu égard à l'expérience du diocèse de Kinshasa. Il situe la transposition de l'image de la famille dans le champ religieux comme une construction orchestrée par la hiérarchie. En ce sens, cette ecclésiologie n'est rien d'autre qu'une 'autonomisation' qui consacre le culte de la personnalité du chef.

A bien examiner la vie ecclésiale kinoise, on ne peut pas ne pas relever que l'image d'Église-famille entraîne l'autonomisation des évêques, prêtres et ministres laïcs qui sont identifiés aux chefs. On peut affirmer substantiellement comme un fait hors de toute contestation que cette autonomisation apparaît dans le rite zaïrois de la messe. Ne peut-on pas lire dans l'attribution des symboles des chefs traditionnels au célébrant le souci de relativiser la personnalisation excessive du pouvoir par le dictateur zaïrois Mobutu ? Force est de constater que ce souci qui est légitime entraîne la récupération du capital symbolique du chef traditionnel et de ses pouvoirs. Ce qui aboutit dans certaines paroisses à une folklorisation. Plus profondément encore, les chants qui exaltent le célébrant et la sémantique de la prédication avec ses slogans font penser aux liturgies politiques qui s'articulent autour de la personne du chef. On ne craindra pas de le dire, l'importance accordée au symbolisme du chef, et plus précisément au modèle de "chef

¹ I.-N. Maduku, p. 51.

traditionnel”, entraîne un glissement entre l’ordination et l’intronisation¹.

En ce sens, la notion d’Église-famille apparaît davantage comme une invention de la hiérarchie cléricale en vue d’assurer sa main mise sur les laïcs. Ces derniers sont pris en otage par la figure du *pater familias* « dont la bienveillance et l’amour appellent une obéissance doublée de *pietas* »². Le théologien congolais exprime ses réserves quant à la nécessité d’une telle théologie qui dissimule à peine ses dérives d’autoritarisme et de paternalisme.

Au vu des limites évoquées ci-dessus, Ignace Ndongala Maduku ouvre de nouvelles perspectives en optant pour la symbolique de la fraternité. Après avoir établi de manière systématique le fondement scripturaire de cette symbolique, il s’appuie sur Benjamin Ndiaye et Gilles Routhier³ pour affirmer la solidarité du Christ avec les hommes, la filiation adoptive des hommes en Jésus-Christ fondée dans la paternité de Dieu. Cette disposition n’est que le prélude du salut qui fait vivre de la communion fraternelle.

Il justifie la préférence qu’il porte à la symbolique de la fraternité, d’une part par l’intérêt qu’accorde le Nouveau Testament à cette thématique et de l’autre par sa capacité à rendre compte de l’effectivité et de la potentialité du salut. Il se reporte à l’usage qu’en a fait la communauté chrétienne de Kinshasa pour étayer son choix. L’expression s’inscrit dans le langage courant du diocèse. Ce concept comporte une dimension englobante et traduit les dispositions des chrétiens kinois dans les relations qu’ils entendent établir les uns avec les autres. Il ne se limite pas seulement à une formalité de bienséance dans les salutations usuelles. Ces dernières sont d’ailleurs un discours programmatique qui définit les rapports mutuels, situe le cadre des relations interpersonnelles et en précise les exigences. Le déploiement de la salutation telle qu’elle figure dans la note 79 nous éclaire sur les propos de l’auteur :

¹ I.-N. Maduku, p. 63.

² I.-N. Maduku, p. 64.

³ I.-N. Maduku, p. 65.

« Destinateur

Paix (Boboto)

Fraternité (Bondeko)

Joie (Esongo)

misala)¹. »**Destinataire**

Fraternité (Bondeko)

Joie (Esongo)

Dans le travail (Na

Le théologien congolais voit dans cette formule de salutation « une prise en charge mutuelle et permanente coextensive à la communication du salut². » Ainsi chaque chrétien engage sa responsabilité dans la mise en œuvre des conditions adéquates à la réalisation du Royaume. Il est entendu que les salutations ne sont pas simplement une formulation de vœux pieux. Elles poussent à l'action.

L'engagement des chrétiens « au nom des valeurs de la fraternité conjugée à la responsabilité » les stimule à une forme pratique et concrète de témoignage qui les a fait occuper le devant de la scène nationale « dans diverses institutions sociales telles que les centres de santé et de nutrition, les dispensaires et hôpitaux ainsi que les centres de distribution de pain '*mampa ya bondeko*' (pain de la fraternité) ». ³

Chacun des trois modèles développés ci-dessus a l'avantage de mettre l'accent sur un aspect particulier. Toutefois certaines de ces images portent en elles-mêmes leur faiblesse. Tout en exaltant l'égalité entre ses membres, la communauté n'échappe pas à la tentation réductrice de se renfermer sur elle-même et de se suffire à elle seule. La famille accumule, quant à elle, les défauts d'une plus grande hiérarchisation. Le danger est notamment celui de l'autoritarisme au profit d'un groupe d'élites. Mais la fraternité bénéficie d'une large extension favorisant la mise en œuvre du salut dans le présent et dans l'avenir. Elle conjugue en même temps la sotériologie et l'eschatologie.

IV. Premier synode africain de 1994

Au-delà des polémiques qui entourent les travaux de « L'Assemblée spéciale pour l'Afrique du Synode des Évêques » en 1994,

¹ I.-N. Maduku, p. 66

² I.-N. Maduku, p. 66.

³ I.-N. Maduku, p. 67.

les orientations se préoccupent de la définition d'un paradigme ecclésiologique pour les Églises d'Afrique dans le contexte général de l'évangélisation. Voici la problématique à laquelle se sont attelés les Pères synodaux en quatre semaines de travail. Pour des raisons d'ordre socio-anthropologique, l'image qui semblait le mieux convenir à l'imaginaire et au vécu africains est celle de la famille. Dans ce contexte spécifiquement orienté, nous nous intéressons particulièrement à ce qui concerne le thème de la fraternité qui s'y trouve aussi exprimé, moins souvent, certes, mais réellement.

1. « *Relatio ante disceptationem* »

Dans la *Relatio ante disceptationem*, le cardinal Hyacinthe Thiandoum, rapporteur général du Synode, évoque à deux reprises la notion de la fraternité. La première évocation lui permet, au point 3 de son rapport, d'établir une relation avec l'image de la famille :

Une image particulièrement frappante et significative de ce qu'est l'évangélisation est de la considérer comme l'édification de *la famille de Dieu* sur terre. Ce concept, si souvent évoqué dans les réponses aux *Lineamenta*, a des racines profondes dans notre culture africaine. Cela exprime aussi les profondes valeurs chrétiennes et africaines de communion, de fraternité, de solidarité et de paix. En effet, dans une vraie famille africaine, les joies, les difficultés et les épreuves sont partagées dans un dialogue confiant¹.

Le cardinal ne développe pas davantage sa pensée sur ce rapprochement et il est regrettable qu'il ne fasse aucune allusion à la Bible et aux Pères ! Néanmoins il situe la fraternité au niveau des valeurs fondamentales qui régissent toute vie humaine. Elle constitue l'armature d'une solide construction existentielle. Plus loin, il revient à la notion de la fraternité pour critiquer l'attitude de différentes communautés chrétiennes en Afrique à l'égard de l'œcuménisme. Il regrette le manque d'énergie et d'enthousiasme déployé par les uns et les autres en vue de réaliser l'unité des chrétiens selon les vœux de Vatican II. En ce sens, la « fraternité chrétienne » ne dépasse pas l'adhésion individuelle à la personne du

¹ « Rapport introductif du cardinal Hyacinthe Thiandoum », dans Maurice Cheza, *Le Synode africain*, Paris, Kathala, 1996, p.30.

Christ. Chacun trouve refuge dans ce doux sentiment pour justifier son immobilisme et faire son cheminement dans la presque totale ignorance des autres.

2. « *Relatio post disceptationem* »

Le rapporteur général du Synode, au numéro 11 de sa *Relatio post disceptationem*, fait spécifiquement allusion au substantif de la fraternité pour fonder la légitimité de l'activité missionnaire en Afrique. En ce sens la fraternité exprime et implique d'une part la collaboration entre le clergé diocésain et les missionnaires expatriés et témoigne d'autre part de l'unité et de l'universalité de l'Église. Il insiste ainsi sur la dimension universelle de l'Église dont l'une des manifestations est perceptible dans les échanges et les partages mutuels des richesses spirituelles. Ce rapport va même jusqu'à identifier le concept de fraternité comme un paradigme de l'Église¹. Par ailleurs le cardinal utilise plutôt l'adjectif « fraternel » dans le contexte d'« Église-Famille de Dieu » pour qualifier l'attitude qui devrait caractériser la communauté chrétienne, et par conséquent l'esprit qui devrait animer les chrétiens dans leurs relations mutuelles².

Dans la centaine d'interventions des participants au Synode recensées par Maurice Cheza³, seuls George Heusani⁴, secrétaire général de la conférence épiscopale du Nigéria et Anselme Titianma Sanon⁵, évêque de Bobo-Dioulasso au Burkina-Faso, ont abordé la question de la fraternité.

Dans son intervention axée sur le « modèle d'Église propre à l'Afrique », Heusani porte un regard critique sur l'état actuel de l'Église en Afrique noire. Il se réjouit d'un côté de sa croissance et de sa maturité comme en témoigne le nombre grandissant de catholiques, de catéchistes, de prêtres, de religieux et de religieuses. De l'autre, il regrette que cette croissance ne soit pas suivie d'un soutien financier conséquent et correspondant. Il déplore ainsi la forte dépendance économique de cette

¹ Maurice Cheza, *Le Synode africain*, Paris, Karthala, 1996, N° 30, p. 209.

² « Second rapport du cardinal Thiandoum », N°5, dans M. Cheza, p. 184-185.

³ M. Cheza, p. 51-177.

⁴ M. Cheza, p.134-135.

⁵ M. Cheza, p.136-138.

structure florissante de « l'aide que lui donne la *Propagande fide*, la Congrégation pour l'évangélisation des Peuples, et des fonds qu'elle reçoit d'organismes étrangers ». Déjà en 1987, Médèwè-Jacob Agossou critiquait cette forte dépendance¹ qui se traduisait pour lui par la main mise de l'Occident sur l'Église d'Afrique et ses orientations fondamentales. Le principe qui s'applique ici est celui de « qui joue de la flûte impose le pas de danse ».

Tout en dégageant les causes de cet état de fait, Agossou invite à une restructuration de l'Église en Afrique. Cette dernière est appelée à faire preuve de modestie dans la conception et la réalisation de ses projets. C'est dans ce contexte qu'il récuse le concept d'« autosuffisance » que nombre de théologiens et de pasteurs africains appellent de tous leurs vœux². Il propose à la place l'« aide réciproque », l'« interdépendance », la « communion », la « fraternité ». Il situe ces différents concepts au même niveau sémantique. Il perçoit alors la fraternité comme le « partage des dons, des talents, des ressources ». Il voit dans cet échange la source de communion ecclésiale. En effet chaque Église locale s'enrichit alors des apports des autres. C'est pourquoi il conclut que « l'aide réciproque est l'essence même de la communion ecclésiale »³.

Mgr Sanon esquisse une définition de l'Église-communion dans la perspective burkinabé : « L'Église du Burkina Faso et d'autres en Afrique l'ont traduite (Église-communion) selon leur expérience socio-religieuse sous les appellations : Église-famille, Église-fraternité. C'est la même Église née du Père, du Fils et du Saint-Esprit⁴. » Le prélat burkinabé, tout au long de son exposé, met les deux termes en apposition. S'agit-il d'une simple relation entre deux mots distincts ? Cela semble être le cas chez

¹ Il est intéressant de remarquer que les réserves émises par le théologien béninois à la lecture des rapports de la Congrégation pour l'Évangélisation des Peuples des années 1973 et 1975 restent d'actualité. Les tendances ne changent pas. Même si la contribution de l'Afrique au fonds de solidarité ecclésiale mondiale augmente, elle reste en proportion dérisoire par rapport aux importants subsides que l'Afrique reçoit. Pour étayer nos propos, nous nous appuyons sur les données fournies par les récents rapports annuels des Œuvres Pontificales Missionnaires : *Rapport annuel juin 2005*, p. 99-100 ; *Rapport annuel 2006*, p. 107-108 ; *Rapport annuel 2007*, p. 129-130. Voir Annexe.

² Voir la Conférence de l'ACERAC (Association des Conférences Épiscopales de la Région de l'Afrique Centrale) qui s'est tenue du 29 juin au 06 juillet 2008 à Bangui et dont le thème portait sur « L'Auto-prise en charge ».

³ Dans M. Cheza, p. 135.

⁴ Dans M. Cheza, p. 137.

Sanon. Quoi qu'il en soit, il établit une parfaite complémentarité entre les deux concepts. L'Église-famille et l'Église-fraternité traduisent une convergence de perspectives dans leur contenu, se réfèrent aux mêmes réalités et comportent les mêmes exigences.

3. Exhortation apostolique *Ecclesia in Africa* de Jean Paul II

Le Pape Jean-Paul II confirme dans l'Exhortation apostolique post-synodale *Ecclesia in Africa*¹ l'enthousiasme qu'avaient affiché les Pères synodaux dans la proposition 8². Ces derniers soulignent les nombreuses richesses relatives à l'image d'Église-famille. Toutefois ils mettent en garde contre les dangers de l'ethnisme et du tribalisme qui privilégie l'appartenance à un groupe au détriment de l'intérêt général de toute la communauté chrétienne. C'est pourquoi ils envisagent d'élargir cette image d'Église-famille et de la compléter par d'autres : « On ressent le désir sincère que les théologiens élaborent, en Afrique, la théologie de l'Église comme famille, avec toutes les richesses contenues dans ce modèle, et qu'ils montrent la complémentarité avec les autres images de l'Église. » Cette démarche répond à la préoccupation selon laquelle aucune image, aussi riche soit-elle, n'épuise à elle seule tout le contenu de l'Église. Incomplètes et insatisfaisantes en elles-mêmes, les images appellent une nécessaire association complémentaire d'autres images et modèles. La voie est ainsi tracée pour une meilleure réflexion théologique.

V. *Réflexion post-synodale*

Pour la perspective post-synodale, nous nous proposons d'explorer respectivement les réflexions exégétiques de deux biblistes congolais en l'occurrence Sa Angang Atal³ et Balembo Buetubela¹ qui tous deux ont abordé la question à partir des réalités africaines.

¹ Jean-Paul II, *Ecclesia in Africa*, N° 63, dans Maurice Cheza, *Le Synode africain*, p. 311-312.

² « Les 64 propositions » dans Maurice Cheza, *Le Synode africain*, p. 243-244.

³ Sa Angang Atal, « La fraternité dans le Nouveau Testament », dans *Église-famille ; Église-fraternité. Perspectives post-synodales*, Actes de la XXe Semaine Théologique de Kinshasa du 26 novembre au 2 décembre 1995, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1997, p. 181-198.

1. Sa Angang Atal

Sa Angang Atal, nous l'avons dit plus haut, relève plusieurs niveaux de sens dans l'analyse des concepts relatifs à la fraternité dans le Nouveau Testament. Il en retient deux groupes de mots: frère et sœur qui sont rendus en grec selon les contextes soit par *adelphos*, -ή, soit par *plèsion*. Une difficulté qui se rattache à la compréhension du mot, c'est la traduction française de la fraternité qui rend difficilement compte des nuances de sens que comportent les mots grecs *adelphotè* et *philadelphia*. Au premier niveau, l'application d'*adelphos* est faite au sens strict qui se rapporte au lien biologique ou physique. Il s'entend alors du frère et de la sœur, sortis du même sein maternel, 'δέλφύς'. Dans cet usage, l'insistance est particulièrement mise sur une même origine ou une même unité. Dans son extension, le mot *adelphos* en vient à désigner: « parent(e), apparenté(e), accordé(e) aux mêmes sources et aux mêmes origines. » Il est fort intéressant de remarquer que Paul applique dans son langage théologique « le titre de *adelphoi* (parfois à ses frères de race, mais le plus souvent) [...] aux membres de la communauté chrétienne, judéo-chrétiens et pagano-chrétiens confondus (1 Th 2, 1 ; 2 Th 1, 3 ; Rm 1, 15 ; Ph 4, 1 ; etc.) pour les exhorter et les encourager (Rm 15, 16-30 ; 1 Co 1, 10 ; Ga 6, 1 ; etc.). Le titre *adelphoi* alterne avec celui de *agapètoi*, “les biens-aimés” (Ph 2, 12) et avec celui de *hagioi*, “les saints” (Ph 4, 22) »².

Même si l'emploi de '*plèsion*' est généralement tendu vers un rapprochement intime et une assimilation de sens avec *adelphos*, il désigne de préférence le prochain, le compagnon ou le voisin (Ex 11, 2), l'ami (2 S 113, 8), l'étranger habitant le pays, mais sans prétention d'un lien de sang ou d'appartenance à un même peuple ou simplement l'homme et tout homme (Rm 13, 9 ; Eph 4, 25 ; Ac 7, 27 ; Jc 4, 12). Quant à fraternité, ce mot est aussi rendu par deux mots grecs : *adelphotes* et *philadelphia*. Le premier concept traduit, à des points de vue différents, des réalités

¹ Balembo Buetubela, « Église-fraternité selon le Nouveau Testament. Enquête exégétique dans les synoptiques et les épîtres pauliniennes », dans *Église-famille ; Église-fraternité. Perspectives post-synodales*, Actes de la XXe Semaine Théologique de Kinshasa du 26 novembre au 2 décembre 1995, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1997, p. 199-209.

² Sa Angang Atal, cf. note, p. 183.

particulières¹ qu'on peut résumer premièrement par le lien de parenté de sang, secondairement par le lien de solidarité et enfin par la désignation spécifique de la communauté chrétienne selon l'usage consacré dans la première épître de saint Pierre. Toutefois, il convient de rappeler que ces différentes connotations sont rendues en latin par un unique mot, à savoir *fraternitas*. Sans vouloir revenir sur le développement que nous avons déjà élaboré dans le traitement des perspectives néotestamentaires, nous relevons donc la triple orientation de sens que l'auteur applique à cet emploi, à savoir : le sens littéral strict, le sens large et le sens communautaire. Le second emploi du mot grec porte essentiellement sur les sentiments qui animent tout chrétien. Aussi '*philadelphia*' traduit-elle « cet amour qui est propre à des frères et sœurs » et n'est qu'une conséquence de la Fraternité.

Dans son application au contenu du message chrétien, la fraternité ne peut se dire que par rapport à Jésus Christ. Il s'agit de définir son identité. Cette question se pose dans les Ecritures en termes de crise ou de conflit par rapport à ses proches : ses parents, sa famille ou ses amis. L'identité de Jésus le situe dans une double relation d'abord à Dieu et ensuite aux hommes. Elle dévoile son origine divine et affirme sa parenté naturelle avec son Père. Par sa filiation divine, Jésus opère une mutation dans les rapports avec Dieu. En effet il inaugure en sa personne une communauté nouvelle dans laquelle il intègre tous les hommes sans distinction aucune : « La communauté nouvelle doit se situer au-dessus de toute nation, race et culture. Elle sera une communauté constituée par tous ceux et toutes celles qui accueillent la Parole de Dieu, rendue authentique en Jésus Christ. En cette communauté, on n'est pas né d'office du lien de sang mais de Dieu (Jn 1, 13). Ceci signifie une élévation au-dessus de l'ancienne alliance². » Cette communauté ne connaît pas de limite ; elle est ouverte à tous sans exception. C'est pourquoi le bibliste congolais s'autorise à affirmer que: « L'appellation de frère et sœur, brise ainsi les

¹ Voir Sa Angang Atal : « La fraternité s'entend donc ainsi tout d'abord du lien de parenté de sang entre frère et sœur ; ensuite, du lien de solidarité, complexe et profonde, entre les éléments relevant des mêmes références soit au niveau général, soit dans le contexte d'une entité communautaire bien déterminée », p. 183.

² Sa Angang Atal, p. 193.

étroites limitatives de la coterie parentale, familiale, raciale, nationale, ethnique et régionale pour s'ouvrir à la réalité du Christ total¹. » Le Christ transforme ainsi la dimension naturelle de la fraternité et lui donne une nouvelle connotation spirituelle. Dans cette nouvelle relation, le Christ assume une place unique assortie de responsabilités accentuées à l'égard des hommes. En effet Il est l'aîné d'une multitude de frères (Rm 8, 29) et le chemin qui mène au Père (Jn 14, 6).

2. Balembu Buetubela

Sans trop nous attarder sur les différents emplois des termes fraternité/*adelphotès* et frère/*adelphos*, nous cherchons dans les démarches de Balembu Buetubela à dégager les nouveaux apports que le mot et la réalité de fraternité entraînent en ecclésiologie. Des différents usages d'*adelphos* dans les épîtres pauliniennes, il établit la filiation adoptive des hommes en Christ dont il tire les conséquences existentielles à partir de la révélation de Dieu faite aux hommes.

Dans la révélation aux hommes du Dieu-Père par Jésus, l'auteur démontre la réalité constitutive du fondement théologique de la Fraternité. Cette dernière, affirme-t-il, « a ainsi un fondement théologique solide. Il faut souligner que c'est Jésus qui nous révèle cette image de Dieu »². C'est en cela que le Nouveau Testament se distingue de l'Ancien et des autres religions. Pour l'Ancien Testament, la paternité divine faisait partie du patrimoine national d'Israël. Elle n'était pas a priori susceptible d'être ouverte aux autres nations³. Même si la plupart des religions affirment la paternité divine de Dieu, Jésus donne à cette expérience humaine quasi universelle une connotation relationnelle empreinte d'intimité. Jésus apparaît ainsi comme le révélateur de Dieu dans la filiation qui le caractérise. « Il existe un rapport existentiel entre sa filiation et la

¹ Sa Angang Atal, p. 196.

² Balembu Buetubela, « Église-fraternité selon le Nouveau Testament. Enquête exégétique dans les synoptiques et les épîtres pauliniennes », dans *Église-famille ; Église-fraternité. Perspectives post-synodales*, Actes de la XXe Semaine Théologique de Kinshasa du 26 novembre au 2 décembre 1995, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1997, p. 204.

³ B. Buetubela, p. 204 : « L'ancien Testament reconnaît donc Dieu comme Père, mais 'la relation est davantage perçue au niveau du peuple (juif) tout entier qu'au niveau de la personne' ; la relation concerne exclusivement le peuple d'Israël : les autres peuples ne sont nullement impliqués dans cette paternité, et c'est sur ce point que le Nouveau Testament apporte une nouveauté. »

révélation de Dieu qu'il apporte ; c'est par l'originalité de filiation que Jésus a révélé la paternité, tout aussi originale, de Dieu¹. » En ce sens, le "père" n'est pas seulement une appellation ou une adresse quelconque, il donne aussi une véritable consistance aux relations de Jésus à Dieu (Mc 1, 11) et détermine les missions qui sont dévolues au Fils (Jn 14, 6-12). Dans l'approfondissement de la réflexion du bibliste congolais, on peut affirmer qu'il y a une réalité dans notre Fraternité en Christ qui permet la Filiation.

Jésus ne se réserve pas cette appellation filiale qu'il partage avec tous les hommes. Il inclut ses disciples dans cette relation (Mt 12, 49 ; Jn 20, 17) qui est d'ailleurs ouverte à tous les croyants (Mt 12, 50 ; Lc 8, 21). Le chrétien est alors en Jésus Christ fils du Père. Le croyant bénéficie de cette filiation par adoption (Rm 8, 14-17 ; Ga 3, 26-29 ; 4, 1-7). Il tire de cette démonstration le fondement christologique de la Fraternité.

Cette filiation adoptive n'est pas sans conséquence sur la manière d'être des croyants, avec Dieu et entre eux. Elle impose un code de conduite spécifique qui se nourrit de l'amour, du pardon et de l'accueil mutuel. L'amour du prochain est non seulement un trait caractéristique du disciple du Christ, mais c'est le lieu où se vérifie pratiquement l'amour de Dieu. Comment ne pas évoquer à ce propos la mise en garde de saint Jean ? « Si quelqu'un dit : "J'aime Dieu" et qu'il déteste son frère, c'est un menteur : celui qui n'aime pas son frère, qu'il voit, ne saurait aimer le Dieu qu'il ne voit pas. Oui, voilà le commandement que nous avons reçu de lui : que celui qui aime Dieu aime aussi son frère » (1 Jn 4, 20-21).

Les exigences de cette fraternité se prolongent jusque dans le pardon qui transcende la simple réglementation de l'obligation de la vengeance². Le pardon assume désormais un caractère divin d'autant plus qu'il prend pour modèle et mesure le pardon que Dieu accorde à l'homme. Ce pardon ne connaît pas de limite³ car il est gratuité et magnanimité. Une

¹ B. Buetubela, p. 205.

² B. Buetubela, p. 208 : « La pratique du pardon connue dans l'Ancien Testament et dans d'autres traditions culturelles est, en fait, une réglementation de l'obligation de la vengeance. Dans le contexte ordinaire du droit, une offense subie doit être lavée ou compensée par un acte qui rétablit l'équilibre ; cet acte est en réalité, une offense mais réglementée ou mesurée ».

³ « Alors Pierre, s'avançant, lui dit : "Seigneur, combien de fois mon frère pourra-t-il pécher contre moi et devrai-je lui pardonner ? Irai-je jusqu'à sept fois ?" Jésus lui dit : "Je ne te dis pas jusqu'à sept fois, mais jusqu'à soixante-dix-sept fois" » (Mt 18, 21-22).

telle fraternité profondément enracinée dans l'amour du prochain et le pardon inconditionnel et sans limite se reconnaît dans sa capacité d'ouverture caractérisée par l'accueil, la sollicitude et le dialogue. Ces valeurs rappellent à dessein la nécessité d'une plus grande solidarité entre les hommes. L'accent est mis sur la dimension communautaire du salut. C'est le chemin incontournable de la réalisation de soi. Ces dispositions confirment à volonté le dicton selon lequel 'on a toujours besoin d'un plus petit que soi'.

Ces études se recoupent et se complètent en beaucoup de points. Elles mettent en valeur le caractère polysémique du concept et ses diverses applications anthropologiques, théologiques et christologiques même si on aurait aimé qu'elles explicitent davantage le fondement de notre Fraternité en Christ.

VI. “*Lineamenta*” de la II^e Assemblée spéciale pour l'Afrique

La II^e Assemblée synodale spéciale pour l'Afrique, sur « L'Église en Afrique au service de la réconciliation, de la justice et de la paix »¹, se place résolument dans la ligne et la continuité des réflexions menées lors de la première assemblée qui exploitait l'image d'Église-famille de Dieu. Cette nouvelle Assemblée se propose d'en évaluer les résultats, d'en apprécier la réception et surtout d'en analyser les impacts sur la vie réelle de l'Église en Afrique, au travers des questions pratiques et existentielles qui regardent la réconciliation, la justice et la paix.

Dans le troisième chapitre intitulé « Église, sacrement de réconciliation, de justice et de paix en Afrique », le document rappelle les exigences liées à la vocation de l'Église-famille et les devoirs qui incombent à celle-ci au nom de sa foi chrétienne:

Définie comme Église-famille, l'Église en Afrique entend rappeler à tous qu'ils sont sœurs et frères (cf. Mt 23, 8) et qu'ils ont tous le devoir de rechercher en toute chose, ce qui contribue à édifier la fraternité, la paix (cf. Rm 14, 19) et la justice » (n° 37). Révélatrice

¹ « *Lineamenta* de la II^e Assemblée spéciale pour l'Afrique : L'Église en Afrique au service de la réconciliation, de la justice et de la paix », dans DC N° 2365, 1^{er} octobre 2006, p. 830-861.

de l'amour de Dieu pour les hommes, l'Église est appelée à devenir « le signe et l'instrument de la communion de la famille humaine avec Dieu lui-même et de la communion entre les hommes et avec toute la création (n° 37).

Le document préparatoire n'identifie pas l'Église à la Fraternité. Dans la perspective des valeurs africaines, la fraternité est d'ailleurs essentiellement perçue en termes de qualité et d'apports relationnels. C'est le facteur qui permet l'établissement des liens fraternels, d'explorer l'inconnu, d'aller à la rencontre de l'autre, de dépasser ses réticences et d'établir des relations entre les hommes. Ces dispositions favorisent l'ouverture et l'accueil. Elles font reculer les limites que veulent imposer certaines structures dépréciatives de l'homme. Ce dernier n'est pas confiné dans un cocon. Il reste maître de ses choix émancipateurs qui contribuent à sa pleine réalisation. Par les liens de la fraternité, l'homme est capable de solidarité, de gratuité et de générosité dans le don même de sa vie à l'image du Christ.

De cette dimension anthropologique, les *Lineamenta* tirent quelques conséquences ecclésiologiques (n° 39) et missiologiques (n° 40). La fraternité apparaît en ce sens comme un élément fondamental, constitutif de l'Église qui, par le baptême, engendre les croyants à la vie en Dieu. Par cette régénérescence, tous les baptisés ont avec Jésus Christ un lien de frère qui les constitue frères et sœurs les uns des autres. Le document préparatoire voit aussi dans la passion du Christ et dans l'eucharistie d'autres fondements de la fraternité. (n° 39). Cette dernière affermit alors les liens qui unissent le Christ aux croyants et en conséquence les chrétiens entre eux. Les implications éthiques de cette relation exigent, quant à elles, le strict respect de la vie sous toutes ses formes¹. Dans le sillage du respect et de la promotion de la vie, la dimension missiologique établit une corrélation entre l'activité missionnaire et les aspirations humaines ; elle situe le rôle de l'Évangile

¹ *Lineamenta* n° 39 : « La vie reçue dans le baptême et que chacun de nous est appelé à son tour à faire grandir par la participation aux sacrements, et spécialement l'Eucharistie, doit être de tous et par tous contemplée comme sacrée, et par conséquent respectée et protégée. Puisque désormais, c'est le même Sang du Christ qui circule en chacun de nous et nous constitue Église-Famille de Dieu dans le Corps et Sang du Christ, verser le sang de son frère, c'est verser son propre sang, le Sang du Christ, c'est tuer sa vie en nous. »

dans l'avènement de la fraternité. Les *Lineamenta* se fondent sur *Ad Gentes* 8 pour affirmer le principe selon lequel « en toute vérité, dans l'histoire humaine, même au point de vue temporel, l'Évangile fut un ferment de liberté et de progrès, et il se présente toujours comme un ferment de fraternité, d'unité et de paix ». La fraternité est le déploiement, ou mieux encore, la mise en œuvre de l'Évangile. Le texte ne se cantonne pas aux principes. Il reste constamment en lien avec les préoccupations quotidiennes de l'homme. Somme toute, il est question de voir dans quelles circonstances l'Évangile peut et doit davantage promouvoir la bonne entente, la convivialité, l'amour authentique entre les hommes. Il n'est donc pas abusif de dire que ce qui est visé en dernier ressort, ce sont les conditions d'une vie fraternelle selon les enseignements de Jésus Christ.

Quel contenu sémantique les *Lineamenta* ont-ils donné au concept de fraternité ? Dans les perspectives de la deuxième Assemblée spéciale pour l'Afrique, il serait difficile d'affirmer l'identification de la fraternité à l'Église. Elle en est par endroits le signe et l'instrument et en d'autres les incidences de l'Évangile qu'on pourrait attribuer à l'activité missionnaire de l'Église. Dorénavant nous pouvons affirmer avec certitude que l'approche du concept de fraternité accorde une place de choix au respect, à la sacralité de la vie et à l'humanité de l'autre. Il rejoint en plusieurs points la problématique de la dignité de la personne humaine.

En ce qui concerne la thématique même de la fraternité, les différents auteurs ont exploité la double connotation sémantique du concept et ses relations connexes. Dans une constante oscillation, beaucoup ont vacillé, dans leur compréhension, entre *adelphotès* et *philadelphia*. La fraternité est tour à tour perçue soit comme des liens, soit comme des sentiments. Et la confusion est entretenue par l'usage unique du mot français.

Dans le premier ordre, elle s'applique aux liens de parenté, aux différentes formes de solidarités humaines et religieuses. C'est à ce titre qu'elle peut incarner l'Église en tant que communauté de croyants. Elle devient synonyme ou nom propre de l'Église. La Fraternité désigne alors la structure qui rassemble des hommes et des femmes pour en faire des frères

et des sœurs en Christ. Elle constitue en ce sens le cadre matériel de l'épanouissement humain. Au second degré, le concept se réfère aux dispositions qui inclinent les hommes les uns envers les autres. Elle relève davantage de l'affect. Elle reflète en substance l'amitié pour un frère ou une sœur. En ce sens, la fraternité traduit plutôt les qualités relationnelles de l'homme. Fondamentalement elle établit des ponts entre les gens et favorise les relations interpersonnelles. Cette mise en relation est rendue possible par la figure du père en qui les enfants se reconnaissent frères et sœurs. Le père est donc la référence essentielle ou l'élément fédérateur qui confère aux enfants leur identité propre en les intégrant à la communauté.

CONCLUSION

Une analyse critique de la Bible révèle que le mot fraternité n'est pratiquement pas employé. Ce dernier apparaît comme un hapax legomenon aussi bien dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament. Dans l'emploi qu'en font les Maccabées, il traduit un terme technique et décrit les relations existantes entre Israël et ses voisins à la manière des traités diplomatiques dans le Proche Orient ancien. Les alliances sont scellées en fonction des intérêts politiques en vue d'asseoir, de promouvoir et de consolider la paix entre deux nations. Cette démarche volontariste vise *in fine* un climat de concorde mutuelle.

Cette vue optimiste de la fraternité a été démentie par l'échec qui caractérise les relations de Juda avec Israël. Le prophète Zacharie évoque en effet ce mot pour rendre compte de la séparation qui aliène ces frères, les rend indifférents l'un à l'autre et en constitue au terme deux entités autonomes.

Il convient de rappeler l'ambivalence de ce terme par lequel les enfants se positionnent, d'une part dans une relation par rapport à leurs parents, et d'autre part dans un rapport qui n'implique pas l'existence d'un lien de sang. Ce dernier évoque la vertu de frères. Ce sont des dispositions par lesquelles l'homme est naturellement tendu vers ses semblables.

Même si l'usage du mot fraternité n'est pas très répandu dans l'Ancien et le Nouveau Testament, il traduit à la fois des alliances à la manière des traités de paix et cet élan qui rassemble les hommes et les fait communier à un même idéal de vie. Dans un usage assez restreint, la fraternité renvoie à l'assemblée des fidèles qui ont été appelés à la gloire

éternelle dans le Christ. En ce sens, elle est non seulement le synonyme, mais le nom propre de l'Église. C'est la désignation des chrétiens à travers le monde.

Le fondement de cette fraternité n'est autre que le Christ en qui les hommes sont faits enfants de Dieu et frères les uns des autres. L'approfondissement de la question met en exergue la place du Christ dans le rassemblement des hommes et leur constitution en Église ou en Fraternité. La réflexion aborde ainsi la triple dimension de la théologie, de la christologie et de l'ecclésiologie.

Du point de vue théologique, est affirmée la filiation de Jésus en tant que Fils de Dieu. Il s'agit d'une relation unique que Jésus entretient avec son Père. C'est en lui que l'homme est reconnu comme enfant. La dimension théologique exprime dès lors les liens qui unissent l'homme à Dieu en Jésus, son Fils unique.

Tout en insistant sur le titre de Jésus, la dimension christologique rappelle la mission qui lui incombe. C'est pour cette raison qu'il porte l'espérance du monde. Dans la perspective christologique, nous pouvons avancer l'idée selon laquelle la fraternité participe du projet de renouvellement de toute la création. En effet, Dieu entreprend de faire toute chose nouvelle.

La dimension ecclésiologique apparaît comme l'aboutissement de l'aspect christologique dans lequel le renouvellement de la création acquiert une forme concrète. Ainsi la fraternité exprime la dimension sociale et communautaire des hommes qui se reconnaissent frères en Jésus.

La fraternité comporte par ailleurs une dimension éthique fortement prononcée. Elle n'évoque pas seulement les vertus inhérentes à toute vie humaine, mais elle permet encore d'apprécier la qualité des rapports que les hommes entretiennent les uns avec les autres. Cet aspect mérite d'être approfondi dans la troisième partie.

Deuxième partie

L' ECCLÉSIALITÉ DES BAPTISÉS

INTRODUCTION

L'objet de cette deuxième partie consiste essentiellement en la définition du caractère ecclésial des baptisés. Il n'y a pas de doute que le baptême incorpore le (la) baptisé(e) à l'Église. Elle n'est plus isolée, fermée sur elle-même. Bien au contraire, elle est tendue vers Dieu et vers des hommes et des femmes en qui elle reconnaît des frères et des sœurs. Elle est ainsi intégrée à un réseau de relations.

Les liens qui unissent désormais des hommes et des femmes les uns aux autres sont justement ces liens de fraternité qu'il faut mettre en œuvre dans les relations de chaque jour. Il s'agit désormais de la fraternité en acte. En ce sens cette partie se veut une vérification du fait fraternel dans le vécu de l'Église. Nous procéderons à la vérification de cette fraternité dans la vie de l'Église à partir de quelques documents conciliaires, du Code du Droit canonique et des formes particulières de la pratique ecclésiale de la fraternité, à savoir les différentes formes de vie consacrée au sein de l'Église.

Chapitre premier

FRATERNITÉ DANS LA VIE DE L'ÉGLISE

En quel sens l'assertion selon laquelle l'Église est Fraternité se vérifie-t-elle au regard des documents conciliaires et du code du droit canonique (CIC) ? Que peuvent nous dire le magistère et le droit sur la Fraternité ? Ces questions induisent une réflexion fondamentale sur la place de la Fraternité et les rapports qu'elle peut entretenir avec l'ecclésiologie. En ce qui nous concerne, il s'agit de recenser les différents articles qui traitent de la Fraternité, de les analyser et d'en dégager l'image de l'Église qui en transparaît.

Le Code étant l'émanation du Concile, il serait judicieux de commencer par l'étude de quelques documents fondamentaux. Dans l'ordre d'importance, nous choisissons la Constitution dogmatique *de Ecclesia* et quelques décrets relatifs au ministère pastoral et à la vie consacrée. Nous aborderons plus tard les Décrets *Orientalium Ecclesiarum* (OE) et *Unitatis redintegratio* (UR) dans le cadre des défis de l'œcuménisme.

A la lumière des documents conciliaires, nous pouvons ensuite apprécier les apports canoniques sur la question de la fraternité. Loin d'une analyse canonique, nous insisterons particulièrement sur la compréhension du mot, les réalités qu'il décrit et les rapprochements que nous pouvons en faire avec notre sujet. Notre approche du CIC se comprend à la lumière du Concile, qui donne pour légitime d'appréhender le droit en tant que principe de salut. N'est-ce pas ce qu'affirme déjà le can. 1752 dans la

formulation de la finalité du droit par rapport au salut des âmes ? En effet le CIC n'est pas seulement un ensemble d'éléments normatifs. Il renferme aussi des éléments doctrinaux. C'est un moyen dont dispose l'Église pour s'acquitter de sa fonction de salut en ce monde. Il participe à l'effort de renouveau du Concile « dans l'intelligence même du mystère de l'Église et de son droit, comme expression de la vie ecclésiale et instrument de salut »¹. Sans être une transcription juridique du Concile, le Code s'enracine dans la théologie de l'Église, de ses bases scripturaires, de sa tradition et de son magistère. Jean Paul II relève particulièrement cet aspect lors de la promulgation du nouveau Code. En effet il fait ressortir le rapport vital existant entre le Concile et le Code². Il n'est donc pas surprenant que LG³ perçoive fondamentalement le droit comme appartenant à la nature de l'Église.

I. Perception de la fraternité dans quelques documents conciliaires

Quelles perspectives peut-on dégager des documents conciliaires par rapport à la problématique de la fraternité ? Pour répondre à cette question, nous choisissons d'explorer quelques documents fondamentaux où est évoquée soit de manière implicite ou explicite la figure de la fraternité. Cette démarche nous emmène à considérer tour à tour la Constitution dogmatique *Lumen Gentium* et les Décrets *Christus Dominus* (CD), *Presbyterorum Ordinis* (PO) et *Optatam Totius* (OT).

¹ Jean Beyer, *Du Concile au code de droit canonique : la mise en application de Vatican II*, Paris-Bourges, Éditions Tardy, 1985, p. 11.

² Const. Apost. *Sacrae Disciplinae Leges*, Code de D.C., Texte officiel, p. XI-XII ; Doc. Cath., 5 (1983) 246 : « Le Code correspond pleinement à la nature de l'Église, spécialement comme le décrit le magistère du Concile Vatican II en général, et en particulier dans son enseignement ecclésiologique. En un certain sens, on pourrait même voir dans ce Code un grand effort pour traduire en langage canonique cette doctrine même de l'ecclésiologie conciliaire. Si, cependant, il n'est pas possible de traduire parfaitement en langage canonique l'image conciliaire de l'Église, le Code doit néanmoins être toujours référé à cette même image comme à son exemplaire primordial, dont, par sa nature même, il doit exprimer les traits autant qu'il est possible ».

³ Vatican II, Documents conciliaires, *Lumen Gentium* (LG), n° 8, Montréal & Paris, FIDES, 1967.

1. La Fraternité dans la Constitution dogmatique ‘de Ecclesia’

1.1. Église, Corps du Christ

S’inspirant de la Bible, le document reprend plusieurs images traditionnelles pour parler de l’Église : bercail (Jn 10, 1-10), troupeau (cf. Is 40, 11 ; Ez 34, 11s), champ (1 Co 3, 9), vigne (Mt 21, 33-43 ; cf. Is 5, 1s), édifice de Dieu (1 Co 3, 9), maison de Dieu (1 Tm 3, 15), demeure de Dieu dans l’Esprit (Ep 2, 19-22), tabernacle de Dieu avec les hommes (Ap 21, 3), la nouvelle Jérusalem ou la Jérusalem d’en haut (Ap 21, 1-2.10), l’épouse immaculée de l’Agneau sans tache (Ap 19, 7 ; 21, 2.9 ; 22, 17)¹.

LG consacre ensuite au n. 7 tout un développement à l’image de l’Église comme Corps mystique du Christ. Le document conciliaire établit par ailleurs la nature et la constitution de ce corps. Enraciné en Christ, le Corps est constitué des personnes qui sont unies à lui et partagent sa vie dans la souffrance et dans la gloire. Par le baptême, les croyants communient aussi bien à sa vie qu’à sa résurrection. Ils réalisent cette communion de destin avec le Christ et entre eux par la fraction du pain eucharistique dans lequel ils prennent réellement part au corps du Seigneur. Le pain eucharistique devient ainsi le signe de l’unité des croyants qui sont mus par l’Esprit de Dieu. N’est-ce pas que « c’est le même Esprit qui unifie lui-même le corps par sa propre puissance et au moyen de l’articulation interne des membres entre eux, et qui produit et stimule la charité chez les fidèles ? »²

Le développement sur le Corps mystique du Christ s’inscrit dans la ligne de la théologie paulinienne à laquelle le document se réfère abondamment. Ce dernier cite en plusieurs endroits la première lettre aux Corinthiens. Ces textes dégagent l’implication pratique de cette unité en ce qui concerne les croyants. Quelle que soit la diversité des membres et de leurs fonctions, ils constituent l’unique corps du Christ, animé par l’Esprit Saint. A cet effet, ils ont des responsabilités, chacun à l’égard de l’autre :

¹ LG, n°6.

² LG, n°7.

« Vous êtes, vous, le corps du Christ, et membres chacun pour sa part » (1 Co 12, 27).

1.2. Influence de la pensée hellénistique sur l'anthropologie chez Paul

La vision anthropologique gréco-romaine qui nous intéresse par rapport à l'imaginaire dont se nourrit Paul et qu'on retrouve dans le document conciliaire se déploie essentiellement à travers de nombreuses métaphores que nous nous proposons de répertorier et d'analyser. Ces métaphores se nourrissent de l'idéal de la Cité. En effet pour les Romains comme pour les Grecs, la Cité avec sa communauté constituée de citoyens libres, se situe au-delà de tout individu et nécessite du respect. L'individu ne se réalise que dans la Cité par le scrupuleux respect des principes sacrés qui s'imposent à lui. Par un tel acte, non seulement fait-il honneur à la Cité, mais encore se rend-il digne des dieux et reste ferme dans ses convictions. Cet aspect de la vie en société est mis en valeur dans de nombreuses métaphores¹.

L'étude des auteurs gréco-romains révèle une abondance de métaphores. Leur usage est tout aussi varié que diversifié. Le recours à la métaphore, procédé courant à l'époque, n'était pas d'abord un effet de style littéraire mais constituait un outil descriptif visant à la conceptualisation. Ainsi, la métaphore du corps sert à décrire les relations et l'unité entre les citoyens au sein de la Cité. On comprend que la *polis* en tant que Cité-État était une valeur à préserver. En effet l'esprit de la *polis* est une force de coagulation qui faisait de chaque Grec un citoyen très sensible à tout ce qui passait à l'intérieur de sa ville et guère insensible à ce qui arrivait à l'extérieur. Pour ces auteurs, cette figure rhétorique se prêtait bien à l'exposition de leur pensée². Pour s'en tenir à quelques métaphores,

¹ Voir Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, XI, XXXIII ; LV-XVIII, traduction de Gustave Combès, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1994, p. 63-65 ; 231-547.

² Plusieurs auteurs ont, de fait, abordé les lettres pauliniennes dans cette perspective. Ils lisent les métaphores de saint Paul selon les grilles de la rhétorique. Au-delà de la thèse défendue par Margaret M. Mitchell dans *Paul and the rhetoric of reconciliation* (J.B.C Mohr, Tübingen, 1991), notamment l'unité de la composition littéraire de la première épître aux Corinthiens, elle fait une grande place, dans son développement, à la notion du

la plus connue est l'apologue du corps illustré par Menenius Agrippa pour convaincre la plèbe de ne pas rentrer en rébellion contre les institutions de la Cité. Au nom du sénat, il entreprit de faire changer d'avis l'armée romaine:

Au temps où le corps humain ne formait pas comme aujourd'hui un tout en parfaite harmonie, mais où chaque membre avait son opinion et son langage, tous s'étaient indignés d'avoir le souci, la peine, la charge d'être les pourvoyeurs de l'estomac, tandis que lui, oisif au milieu d'eux, n'avait qu'à jouir des plaisirs qu'on lui procurait ; tous, d'un commun accord, avaient décidé, les mains de ne plus porter les aliments à la bouche, la bouche de ne plus les recevoir, les dents de ne plus les broyer. Mais, en voulant, dans leur colère, réduire l'estomac par la famine, du coup les membres, eux aussi, et le corps entier étaient tombés dans un complet épuisement. Ils avaient alors compris que la fonction de l'estomac n'était pas non plus une sinécure, que s'ils le nourrissaient il les nourrissait, en renvoyant à toutes les parties du corps ce principe de vie et de force réparti entre toutes les veines, le fruit de la digestion, le 'sang'. Faisant alors un parallèle entre la révolte interne du corps et la colère des plébéiens contre le sénat, il les fit changer de sentiment¹.

Une autre version de cet apologue a été donnée par Cassius Maximus Tyrius qui insista particulièrement sur la nécessité de la participation à la vie de la Cité. Dans son discours, il compare le philosophe qui s'adonne à la méditation à un équipage qui ne contribue en rien à la sûreté du navire en mer. Il met cet état de fait en contraste avec la cité qui est une entité dont les éléments se marient parfaitement. Il rapproche cette harmonie du corps dont le bon fonctionnement nécessite la coopération et la participation de tous : les pieds portent, les yeux voient, les oreilles entendent, etc. Qu'advierait-il à l'homme si cet engrenage s'arrêtait de fonctionner ? Le pied, par mécontentement avec les autres membres du corps et sous prétexte qu'il était fatigué, refuserait de porter

corps politique qui constitue le sous-bassement de sa réflexion. Abraham J. Malherbe recourt au même thème en usant de maints exemples (cf. *Moral exhortation, Greco-Roman Sourcebook*, The Westminster Press, Philadelphia, 1986). Nous pouvons citer entre autres Raymond F. Collins in *First Corinthians* (Sacra Pagina 7), Collegeville, The Liturgical Press, 1999, XXVIII-695, p.16, Gordon D. Fee in *The First epistle to the Corinthians*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1987, Jerome Murphy O'Connor in *Paul et l'art épistolaire*, Cerf, Paris, 1994, Albert Vanhoye in *L'Apôtre Paul : Personnalité, style et conception du ministère*, Leuven University Press, 1986 et Howard Clak Kee in *Who are the people of God ?* Yale University Press, New Haven and London, 1995.

¹ Tite Live, *Histoire Romaine*, II, XXXII, traduction de Gaston Baillet, Les Belles Lettres, Paris, 1962, p. 48-49.

un tel fardeau ; ou bien, les molaires sous le coup de la colère et sous prétexte qu'ils avaient préparé la nourriture pour une foule oisive refuseraient d'assumer leur responsabilité. Qu'arriverait-il à l'homme si tout ceci prenait place en même temps ? Une destruction complète comme ce serait le cas de la communion politique¹. Tout ne se limite pas seulement à la contemplation ni à la méditation. L'active contribution de tous, quel que soit leur état, est vivement appréciée. Il aligne à dessein plusieurs motifs : bateau, cité et corps. Les éléments ne sont pas présentés dans leur singularité, d'une manière tout à fait isolée, sans lien apparent avec les autres. Bien au contraire, la métaphore souligne leur caractère complémentaire. La pérennité de l'ensemble est garantie par la conscience avec laquelle chaque entité assure sa responsabilité. Toutes les parties se valent en importance quelle que soit leur fragilité.

Contrairement à beaucoup qui retracent l'histoire de la métaphore paulinienne du corps en situant son origine dans l'apologue de Menenius Agrippa, J. Murphy O'Connor la fait remonter à Isthme autour du temple d'Asclépios. Isthme était doublement fameuse, aussi bien pour ses jeux que pour son temple, haut lieu mystique où l'homme vivait en osmose avec la divinité par la médiation de ses prêtres. Aussi c'était le symbole d'unité entre les différentes couches de la société grecque. Les gens s'y rencontraient, les différences s'amenuisaient et l'identité grecque s'y constituait². Loin des stades et des festivals, il va chercher l'autre image pour l'illustration de son message dans le temple d'Asclépios. Il y eut un moment où se répandait en Grèce et à Rome la pratique des cultes à mystères ou de l'ésotérisme en général. La popularisation de ces pratiques visait à favoriser une étroite relation entre les hommes et les divinités. Au moyen d'une initiation spécifique, les membres communiaient à la vie de la divinité. Le culte d'Asclépios rentre parfaitement dans ce contexte³. Asclépios était donc ce roi mythique élevé au rang de dieu par Homère. Fils d'Apollon et de Coronis, il aurait été élevé par le Centaure Chiron qui

¹ Maxime de Tyre, Oration 15.4-5 cité par Abraham J. Malherbe in *Moral Exhortation, a Greco-Roman Sourcebook*, The Westminster Press, Philadelphia, 1986, p. 149-150.

² Jerome Murphy O'Connor, *Paul: A critical life*, Oxford. New York, Oxford University Press, 1997, p. 258-259.

³ Howard Clark Kee, *Who are the people of God ?* Yale University Press, New Haven & London, 1995, p. 148-149.

lui révéla le secret des plantes médicinales. Ses prêtres se constituèrent en castes de guérisseurs et exerçaient leur art dans des temples monumentaux appelés Asclépiéions et qui étaient de véritables petites villes avec lieux de culte, centres d'hospitalisation et de soins (généralement situés près d'une source thermale), hôtels, commerces, etc. Les plus célèbres étaient situés à Épidaure, Pergame, Cos, Cnide, Éphèse et Athènes. Les recherches archéologiques ont mis à jour une multitude d'ex-voto dans ces Asclépiéions. Ces ex-voto en forme de différentes parties du corps humain exprimaient la gratitude des patients à l'endroit de la divinité pour la guérison dont ils avaient été les bénéficiaires.¹ Jerome Murphy O'Connor interprète ce signe comme un contre-exemple d'unité et croit fermement que saint Paul a invité ses communautés chrétiennes à dépasser ce modèle de dissension pour vivre dans l'amour:

Un trait remarquable des fouilles à l'Asclépiéion est la quantité d'ex-voto en terre cuite, représentant des têtes, des mains, des pieds, des bras, des jambes, des seins, des organes sexuels, des yeux, des oreilles (Lang, p.14). Ils représentent les membres et les organes guéris par le dieu. On a suggéré récemment que ces images ont contribué à former chez Paul l'idée de la communauté chrétienne comme Corps (Hill), mais sans pénétrer suffisamment dans l'esprit de la théologie paulinienne pour en percevoir le processus associatif. Le thème du Corps apparaît d'abord dans la première aux Corinthiens et la façon dont Paul y formule ses observations indique clairement que cela faisait partie de sa prédication à Corinthe. Qui plus est, c'est seulement en 1 Co 12, 12-31 qu'il mentionne les mains, les pieds, les yeux, les organes sexuels, etc. dans un effort pour faire comprendre les rapports des croyants entre eux et avec le Christ. En bonne méthode, on doit donc chercher d'abord à Corinthe la source de son inspiration. Toutefois, les ex-voto de l'Asclépiéion n'ont pu jouer ce rôle, comme le veut Hill, que compte tenu d'un autre facteur. Dès le début, Paul a perçu que l'amour est fondamental dans la vie chrétienne (1 Th 4, 9). Il devait donc être convaincu que la communauté des croyants doit se caractériser par-dessus tout par l'union. Son problème était de trouver une image capable de faire saisir clairement à ses auditeurs que la réalité de la vie chrétienne va bien au-delà d'une simple coordination et coopération : pour lui, il s'agissait d'une existence partagée, puisque l'amant et l'aimée

¹ René Ginouvès, « Dieux guérisseurs et sanctuaires de sources dans la Grèce antique » in : *Dieux guérisseurs en Gaule romaine* (Chr. Landes d.), Lattes 1992, p. 97-105 : René Ginouvès y fait une grande élaboration où l'eau est présentée sous sa double fonction oraculaire et médicale. Les sanctuaires étaient construits près d'un point d'eau. En décrivant l'Asclépiéion de Corinthe, il n'a pas manqué de relever les ex-voto qui attestaient des nombreuses guérisons qui y ont eu lieu.

sont un. En fonction de cela Paul devait voir dans les membres disjoints exhibés dans l'Asclépiéion le symbole de ce que des chrétiens ne devaient pas être : « morts », divisés, sans amour à donner et à recevoir. De là il n'y avait qu'un pas à l'image opposée, celle du corps tout entier dans le partage de la vie. C'est précisément cela que Paul voulait voir dans la communauté chrétienne : il était donc tout naturel qu'il le conçoive en terme de Corps.¹

Sur la base de cette présentation, on peut s'autoriser à affirmer que l'argumentation de Murphy O'Connor fonctionne a contrario. En effet il montre que la métaphore du corps sert une pensée de l'unification et non de la diversification, parce qu'elle part des éléments disjoints pour établir la nécessité de l'unité entre les membres disparates d'un même corps. Cette union qui aboutit à un corps constitué et homogène avec plusieurs parties est le symbole de l'amour unificateur entre les chrétiens.

1.3. Du Corps du Christ à l'union fraternelle

L'insistance de LG sur la communion et le corps mystique accorde peu de place à la fraternité. Toutefois LG 7,1 affirme : « Dans la nature humaine qu'il s'est uni, le Fils de Dieu, en remportant la victoire sur la mort par sa mort et sa résurrection, a racheté l'homme et l'a transformé pour en faire une nouvelle créature (cf. Gal 6, 15 ; 2 Co 5, 17). Car en communiquant son Esprit, il a mystiquement établi ses frères, appelés d'entre toutes les nations, comme son propre corps. » Le texte conciliaire accorde une place de choix au Christ auquel est identifié le Corps mystique. Ce dernier est constitué d'hommes et de femmes de toute condition. Faits à l'image du Christ, ils deviennent une créature nouvelle en lui. Ils sont par ailleurs établis frères et sœurs entre eux. En ce sens, le Corps mystique favorise l'union des hommes autour du Christ et crée une dynamique relationnelle dans laquelle les hommes apprennent à vivre ensemble en fraternité.

¹ J. Murphy O'Connor, p. 251-252.

1.3.1. *Créature nouvelle*

Le détournement de l'image de Dieu à des fins idolâtriques a suscité la colère de Dieu contre les hommes. Cette théologie que développe Paul dans l'épître aux Romains (1, 18-32) n'est que la conséquence d'un état de fait antérieur que l'auteur de la Genèse traduit déjà par la chute (3, 1-24) et que les Pères de l'Église ont rendu par la perte de l'innocence originelle. L'image a été dès lors fondamentalement altérée dans sa nature. Les relations de l'homme avec Dieu sont marquées par les effets de cette transformation évoquée en termes de désobéissance et de péché. L'évocation de la corruption de l'homme est à cet effet pertinente : « La fin de toute chair est arrivée, je (Dieu) l'ai décidé, car la terre est pleine de violence à cause des hommes et je vais les faire disparaître de la terre » (Gn 6, 13), « Je ne maudirai plus jamais la terre à cause de l'homme, parce que les desseins du cœur de l'homme sont mauvais dès son enfance » (Gn 8, 21). L'origine du mal est incontestablement attribuée à l'homme qui y est disposé depuis toujours.

Dans l'économie du salut, Irénée reprit à son compte le récit de la création, du péché et de la préparation du salut. Concernant le péché, il insista sur la transgression de l'homme et sa désobéissance à Dieu. Il se corrompit et se fit expulser du paradis où Dieu l'avait placé en attendant qu'il grandisse, parvienne à l'âge adulte et atteigne la perfection¹. Pour réaliser cette stature de créature divine, Dieu a mis à la disposition d'Adam des moyens efficaces tels que l'Esprit qui garantit son modelage spirituel (Cf. Adv 4, 39, 2 ; dem 11), le don de la Loi (dem 26) et l'envoi des prophètes (dem 30), « pour préparer les hommes à leur achèvement par la venue du Christ »². Mais l'homme entacha « la similitude » de Dieu et contraria le dessein initial que Dieu avait formulé pour lui, c'est-à-dire celui de la communion³.

¹ Voir Irénée de Lyon, *Démonstration de la prédication apostolique*, 12, (traduction et notes par A. Rousseau), Sources Chrétiennes N° 406, Paris, Cerf, 1995, p. 101.

² Jacques Fantino, *L'homme, image de Dieu chez saint Irénée de Lyon*, Paris, Cerf, 1986, p. 162.

³ Irénée de Lyon, *Démonstration*, 6, Fantino, p. 155.

Toutefois par son incarnation, le Christ entreprit la restauration de l'homme dans son état originel :

Il a donc été montré à l'évidence que le Verbe, qui était au commencement auprès de Dieu, par l'entremise de qui tout a été fait et qui était de tout temps présent au genre humain, ce même Verbe, dans les derniers temps, au moment fixé par le Père, s'est uni à son propre ouvrage par lui modelé et s'est fait homme passible. On a de la sorte repoussé l'objection de ceux qui disent : 'Si le Christ est né à ce moment-là, il n'existait donc pas auparavant.' Nous avons en effet montré que le Fils de Dieu n'a pas commencé d'exister à ce moment-là, puisqu'il existe depuis toujours avec le Père ; mais, lorsqu'il s'est incarné et s'est fait homme, il a récapitulé en lui-même la longue histoire des hommes et nous a procuré le salut en raccourci, de sorte que ce que nous avons perdu en Adam, c'est-à-dire d'être à l'image et à la ressemblance de Dieu, nous le recouvrons dans le Christ Jésus. En effet, comme il n'était pas possible que l'homme, une fois vaincu et brisé par la désobéissance, fût modelé à nouveau et obtînt le prix de la victoire, et comme il était également impossible qu'eût part au salut cet homme ainsi tombé sous le pouvoir du péché, le Fils a opéré l'un et l'autre : tout en étant le Verbe de Dieu, il est descendu d'auprès du Père, il s'est incarné, il est descendu jusque dans la mort, et il a ainsi consommé l' 'économie' de notre salut¹.

La nouvelle créature renvoie donc essentiellement à une certaine conception des relations de l'homme à Dieu en Jésus Christ, Verbe du Père. Loin de toute rébellion, dans le don de l'Esprit-Saint et dans l'obéissance, l'homme se met à l'écoute du Christ et se laisse guider par ses enseignements. De cette manière, il se conforme à l'image originelle conçue et voulue par Dieu. Il accède ainsi à la maturité spirituelle et à la perfection qui était sa finalité dans le dessein primordial de Dieu.

Athanase expose dans une autre perspective les grandes lignes de sa pensée dans *Contre les païens*² (CG) et *Sur l'Incarnation du Verbe*. Selon les critiques, ces ouvrages ne constituent qu'un seul et même livre³. L'auteur entreprend d'y amener son lecteur à la connaissance du vrai Dieu. Vraisemblablement, il s'adresse à un chrétien dans une sorte de catéchèse qui vise l'approfondissement de sa foi et le munit des moyens de se

¹ Irénée de Lyon, *Contre les hérésies : dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur*, III, 18, 1-2, (traduction française par Adelin Rousseau), Livre III : SC 210 et 211 (1974), Paris, Cerf, 1985, p. 360.

² Athanase d'Alexandrie, *Contre les Païens*, (traduction et notes par Pierre-Thomas Camelot), Sources Chrétiennes, n° 18 bis, Paris, Cerf, 1977.

³ Athanase d'Alexandrie, *Contre les Païens*, p. 9-10.31.

défendre contre les païens ¹. Vivant à l'origine de la grâce de Dieu sans cesse dans la contemplation de « l'image du Père, le Verbe de Dieu, à l'image duquel il a été fait »² et dans l'union « aux réalités divines et intelligibles »³, l'homme préservait en lui l'image de Dieu et son esprit était tourné vers lui. Mais il se détourna de la contemplation de Dieu pour s'attacher à celle de soi-même.⁴ De là naquit le péché (CG 4-5).

De cet état de dégradation, l'image de Dieu en l'homme a été souillée et défigurée. Il importe désormais de la purifier (CG 34) et de la restaurer (DI 11-16). Par ce processus, est gratuitement rétablie la relation surnaturelle de ressemblance entre l'homme et le Verbe de Dieu. Cette transformation n'est possible que par l'incarnation du Verbe de Dieu qui devient la source nécessaire de la vraie connaissance du Père : « Des deux côtés, le Sauveur par son incarnation a témoigné de sa philanthropie : d'une part, il faisait disparaître la mort chez nous et nous renouvelait ; d'autre part, étant sans apparence et invisible, il apparaissait à travers ses œuvres et se faisait connaître comme le Verbe du Père, le chef et le roi de l'univers ».⁵ La même conviction a été reprise dans une autre formulation par la Constitution pastorale *Gaudium et Spes* en son article 22, 2 :

Image du Dieu invisible, (le Christ) est l'Homme parfait qui a restauré dans la descendance d'Adam la ressemblance divine, altérée dès le premier péché. Parce qu'en lui la nature humaine a été assumée, non absorbée, par le fait même, cette nature a été élevée en nous aussi à une dignité sans égale. Car, par son Incarnation, le Fils de Dieu s'est en quelque sorte uni Lui-même à tout homme...Né de la Vierge Marie, Il est vraiment devenu l'un de nous, hormis le péché.

Dans le contexte de cette théologie athanasienne, la nouvelle créature se présente comme un homme purifié de ses passions, usant de son libre arbitre et tendu vers Dieu.

¹ Voir CG 1, 5b ; p. 51 ; cf. DI 1, 97a ; p. 261 ; CG 47, 96b ; p. 211

² Athanase d'Alexandrie, CG 2, 8a ; p. 55.

³ Athanase d'Alexandrie, CG 2, 8a ; p. 55.

⁴ Athanase d'Alexandrie, CG 3, 9a ; p. 59 : « S'écartant de la considération et du désir de l'Un et de l'Être, je veux dire de Dieu, ils s'engagèrent dans la diversité et la multiplicité des désirs corporels. Ensuite, comme il arrive d'ordinaire, pris par ces désirs singuliers et multiples, ils commencèrent à se tenir habituellement tournés vers eux, au point de craindre de les perdre ».

⁵ Athanase d'Alexandrie, DI 16, 5, p. 325.

Les dispositions qui caractérisent l'homme renouvelé manifestent la victoire de la vie sur la mort ou le triomphe des vertus sur les mauvais penchants qui exercent une influence mortifère sur l'homme. Libéré du pouvoir de la mort par la résurrection du Christ, l'homme vit désormais une vie nouvelle de justice et de sainteté : « Si donc quelqu'un est dans le Christ, c'est une création nouvelle : l'être ancien a disparu, un être nouveau est là » (2 Co 5, 17). Ces nouvelles conditions s'affranchissent de toute tradition humaine pour ne s'émanciper que dans l'Esprit. C'est ainsi que Paul résume son message aux Galates : « Car la circoncision n'est rien, ni l'incirconcision ; il s'agit d'être une créature nouvelle » (Ga 6, 15).

1.3.2. Fraternité en Christ

« En communiquant son Esprit, il a mystiquement établi ses frères, appelés d'entre toutes les nations, comme son propre corps ». Cette citation de *Lumen Gentium* se réfère implicitement à la filiation adoptive des hommes en Jésus Christ. Elle évoque par ailleurs la fraternité universelle des hommes en Jésus. En ce qui concerne la filiation divine, on pourra lire en filigrane dans cette citation les textes fondamentaux de Paul :

Mais quand vint la plénitude du temps, Dieu envoya son Fils, né d'une femme, né sujet de la Loi, afin de racheter les sujets de la Loi, afin de nous conférer l'adoption filiale (Ga 4, 4-5).

En effet, tous ceux qu'anime l'Esprit de Dieu sont fils de Dieu. Aussi bien n'avez-vous pas reçu un esprit d'esclaves pour retomber dans la crainte ; vous avez reçu un esprit de fils adoptifs qui nous fait nous écrier : Abba ! Père ! L'Esprit en personne se joint à notre esprit pour attester que nous sommes enfants de Dieu. Enfants, et donc héritiers ; héritiers de Dieu, et cohéritiers du Christ, puisque nous souffrons avec lui pour être aussi glorifiés avec lui (Rm 8, 14-17).

Cette nouvelle fraternité en Christ ne se réalise que par la grâce de l'Esprit Saint. Dans le cadre de l'ecclésiologie de communion, Vatican II affirme « une certaine ressemblance entre l'union des Personnes divines et celle des fils de Dieu dans la vérité et dans l'amour » (GS 24). Le Concile caractérise cette communion de mystère dont « le modèle suprême et le principe sont l'unité, dans la Trinité des personnes, d'un seul Dieu Père, Fils en l'Esprit Saint » (UR 2 ; cf. LG 4).

Dans l'amour de Dieu qui les unit les uns aux autres, les croyants développent désormais une conscience commune qui fait d'eux des fils et des filles de Dieu et par conséquent des frères et des sœurs entre eux. Ils portent dorénavant ce souci dans l'exercice de l'apostolat qui est dévolu à chacun en fonction de son statut (AA 3). L'illustration que Paul nous en donne est éloquente. C'est à ce titre que l'Apôtre des nations, qui s'est fait prisonnier pour l'annonce de l'Évangile, peut recommander à Philémon de reprendre chez lui Onésime :

Celui qui va parler, c'est Paul, le vieux Paul et, qui plus est, maintenant le prisonnier du Christ Jésus. La requête est pour mon enfant, que j'ai engendré dans les chaînes, cet Onésime, qui jadis ne te fut guère utile, mais qui désormais te sera bien utile, comme il l'est devenu pour moi. Je te le renvoie, et lui, c'est comme mon propre cœur. Je désirais le retenir près de moi, pour qu'il me servît en ton nom dans ces chaînes que me vaut l'Évangile ; cependant je n'ai rien voulu faire sans ton assentiment, pour que ce bienfait ne parût pas t'être imposé, mais qu'il vînt de ton bon gré. Peut-être aussi Onésime ne t'a-t-il été retiré pour un temps qu'afin de t'être rendu pour l'éternité, non plus comme un esclave, mais bien mieux qu'un esclave, comme un frère très cher : il l'est grandement pour moi, combien plus va-t-il l'être pour toi, et selon le monde et selon le Seigneur ! Si donc tu as égard aux liens qui nous unissent, reçois-le comme si c'était moi. Et s'il t'a fait du tort ou te doit quelque chose, mets cela sur mon compte. Moi, Paul, je m'y engage de ma propre écriture : c'est moi qui réglerai... Pour ne rien dire de la dette qui t'oblige toujours à mon endroit, et qui est toi-même ! Allons, frère, j'attends de toi ce service dans le Seigneur ; soulage mon cœur dans le Christ (Phm 9b-20).

Les instructions de Paul se passent de tout commentaire. Paul s'identifie à Onésime qu'il renvoie à Philémon. L'apôtre espère intimement que Philémon ne s'enferme pas dans les relations de maître à esclave qu'il entretenait avec Onésime et qu'il établit désormais avec lui une relation de fraternité fondée sur les liens de baptême et l'attachement au Christ. Cette illustration donne une indication pratique à l'usage du mot frère dans la communauté primitive. Ce sont les mêmes dispositions qui se dégagent de la communauté de Jérusalem où les sentiments fraternels s'expriment concrètement dans le souci du bien-être de l'autre.

Quant à la dimension de la fraternité universelle, la question est élaborée dans l'article 13 de *Lumen Gentium* qui traite de "L'universalité ou « catholicité » de l'unique Peuple de Dieu". Le sujet a été repris en

plusieurs endroits dans les documents conciliaires. Nous en répertorions brièvement quelques références : GS 38 §1 ; 78 §2 ; 84 §3 ; 91 §1 ; AG 8. Nous y reviendrons plus en détail dans la troisième partie.

Cette conscience de la fraternité universelle traverse les cultures, les langues et les peuples comme le montre AG. Le n. 8 relève les implications de l'activité missionnaire dans la vie et l'histoire humaines et souligne l'ascendance de l'Église dans la révélation aux hommes de leurs conditions et des liens qui les unissent au Christ. Dans ce contexte, l'Évangile est perçu comme l'élément fédérateur autour duquel des peuples et des races, au-delà de leur particularisme, se reconnaissent comme frères et sœurs. Aussi le Décret affirme-t-il avec force « en toute vérité, dans l'histoire humaine, même au point de vue temporel, l'Évangile fut un ferment de liberté et de progrès, et il se présente toujours comme un ferment de fraternité, d'unité et de paix ». LG 13 affirme la nécessité de la formation du nouveau Peuple de Dieu dans l'accomplissement du dessein de Dieu. En effet, au commencement Dieu créa la nature humaine et voulut ensuite rassembler en un seul corps ses enfants dispersés (Jn 11,52). Aussi, en son Fils et dans l'Esprit Saint, les hommes se sentent frères les uns des autres ; « celui qui habite à Rome sait que les Indiens sont ses membres ». Cette fraternité transcende la dimension verticale et ne se limite pas seulement aux vivants. En effet elle intègre ceux qui sont morts dans le Christ. Cette conviction rend compte de la communion entre l'Église du ciel et celle de la terre :

L'union de ceux qui sont en route avec les frères qui se sont endormis dans la paix du Christ, loin donc d'être rompue, se trouve au contraire renforcée par la communication des biens spirituels, selon la croyance immuable reçue dans l'Église. Du fait de leur union très intime avec le Christ, les bienheureux affermissent davantage dans la sainteté de l'Église tout entière ; ils ennoblissent le culte qu'elle rend à Dieu sur cette terre et contribue de plusieurs manières à l'œuvre grandissante de son édification (LG 49).

Dans cette conviction s'inscrit la place faite aux saints et l'importance qui leur est accordée dans la vie de l'Église (LG 50). Dans le contexte de la communion des saints, la fraternité en Christ est englobante. Elle s'étend aux vivants et à ceux qui sont morts dans le Christ. Elle met

ainsi en exergue la dimension transversale des relations qui subsistent à la mort.

2. Sollicitude fraternelle

Les Décrets sur la charge pastorale des évêques et le ministère, et la vie des prêtres mettent en perspective de manière pratique ce que l'on entend par fraternité. Au-delà des sentiments et sous différentes formes, la fraternité apparaît comme une des caractéristiques fondamentales de l'Église.

La Tradition sacrée et la Sainte Écriture constituent l'unique dépôt sacré de la parole de Dieu qui ait été confié à l'Église ; en y étant attaché, le peuple de Dieu tout entier, uni à ses Pasteurs, persévère à jamais dans la doctrine des Apôtres, la communion fraternelle, la fraction du pain et la prière, de sorte que pour garder, pratiquer, professer la foi transmise, il se fait un accord remarquable des Évêques et des fidèles (DV 10).

Dans les rapports que le document conciliaire établit entre la Tradition sacrée et la Sainte Écriture, *Dei Verbum* (DV) évoque les traits caractéristiques de la première communauté chrétienne tels qu'ils apparaissent dans le livre des Actes : enseignement des apôtres, la communion fraternelle, la fraction du pain et les prières (Ac 2, 42). La communion fraternelle dépasse, dans ce contexte, une simple valeur humaine qui institue des rapports interpersonnels et commande des sentiments de convivialité favorisant la concorde mutuelle. Elle prend alors valeur de témoignage évangélique. *Optatam Totius* affirme la nécessité de ce témoignage lorsqu'il voit dans la collaboration fraternelle le moyen d'éveiller des vocations : « Que tous les prêtres fassent preuve du plus grand zèle apostolique pour aider les vocations ; que par leur vie personnelle, humble, laborieuse et joyeuse, ainsi que par la charité mutuelle et la collaboration fraternelle entre eux, ils orientent vers le sacerdoce les cœurs des jeunes » (OT 2a). Le Décret insiste par ailleurs sur le presbyterium en tant que témoignage d'unité. C'est pourquoi il tient à ce que les séminaristes s'y préparent déjà dès les années de formation (OT 9).

La concorde fraternelle répond ainsi au dessein de Dieu pour l'humanité (AG 7-8). C'est pourquoi elle est encouragée dans le

témoignage de foi des époux chrétiens qui sont appelés à former une communauté fraternelle (LG 41) et dans les liens du presbyterium qui unissent les prêtres entre eux et font d'eux des frères dans le sacerdoce (PO 14 ; 22). Par cette sollicitude fraternelle, non seulement ces derniers subviennent-ils aux besoins les uns des autres, mais doivent-ils entretenir un égard particulier les uns pour les autres. D'ailleurs, les évêques sont aussi appelés à développer les mêmes dispositions envers ceux de leurs frères qui sont persécutés :

Par-dessus tout qu'ils (évêques) entourent d'un cœur fraternel ces Prélats qui, pour le nom du Christ, sont victimes de calomnies et de tourments, détenus en prison ou empêchés d'exercer leur ministère ; qu'ils fassent preuve à leur égard d'un authentique et actif dévouement en vue d'adoucir et d'alléger par la prière et l'action les souffrances de leurs frères (CD 7).

Ils sont ainsi tenus au devoir de charité fraternelle dans l'exercice de leurs charges pastorales.

De manière générale, la communion fraternelle concourt à l'œuvre du salut. La Constitution sur la liturgie en rappelle quelques aspects fondamentaux dans l'article 6 sur 'L'Église, dans l'exercice de la liturgie, continue l'œuvre du salut.' Partant de la mission du Fils, la Constitution situe l'Église dans le prolongement de son action salvifique au moyen des sacrements dans l'action liturgique :

C'est ainsi que par le baptême les hommes sont greffés sur le mystère pascal du Christ : morts avec lui, ensevelis avec lui, ressuscités avec lui ; ils reçoivent l'esprit d'adoption des fils 'dans lequel nous crions : Abba Père' (Rm 8, 15), et ils deviennent ainsi ces vrais adorateurs que cherche le Père. Semblablement, chaque fois qu'ils mangent la Cène du Seigneur, ils annoncent sa mort jusqu'à ce qu'il vienne.

La Constitution voit alors dans l'enseignement des apôtres, la communion fraternelle, la fraction du pain et les prières, le signe de la réalisation de l'Église qui est constituée au nom du Christ par la puissance de l'Esprit Saint.

C'est pourquoi, le jour même de la Pentecôte où l'Église apparut au monde, "ceux qui accueillirent la Parole" de Pierre "furent baptisés". Et ils étaient "assidus à l'enseignement des apôtres, à la communion fraternelle dans la fraction du pain et aux prières [...] louant Dieu et ayant la faveur de tout le peuple" (Ac 2, 41-47).

Jamais, dans la suite, l'Église n'omit de se réunir pour célébrer le mystère pascal : en lisant 'dans toutes les Ecritures ce qui le concernait' (Lc 24, 17), en célébrant l'eucharistie dans laquelle sont rendus présents la victoire et le triomphe de sa mort.

Par la sollicitude fraternelle, la fraternité revêt un visage humain dans les préoccupations qu'elle porte à l'endroit de tout homme. Cette sollicitude est inspirée par le Christ qui, dans sa grande bonté et dans son amour, révèle le Père au monde.

3. Église, Fraternité des fils de Dieu en Christ

Au-delà des sentiments de concorde, de convivialité, des dispositions de collaboration et d'entente entre les hommes et des engagements pour la cause humaine en vue de la construction de l'ordre social à l'échelle nationale et internationale que *Gaudium et Spes* qualifie de fraternité universelle, LG identifie, par contre explicitement, la Fraternité à l'Église en tant que famille de Dieu. Au terme d'une soigneuse élaboration sur les rapports de l'Église avec le monde de ce temps et indépendamment de toute conviction religieuse, la GS affirme la nécessité, par les hommes, de « percevoir avec une plus grande clarté la plénitude de leur vocation, [de] rendre le monde plus conforme à l'éminente dignité de l'homme, [de] rechercher une fraternité universelle, appuyée sur des fondements plus profonds, et, sous l'impulsion de l'amour, à répondre généreusement et d'un commun effort aux appels les plus pressants de notre époque » (91,1). La fraternité se présente comme un projet qui s'impose à l'Église, une tâche à réaliser, une mission à accomplir. Elle offre une dynamique qui embrasse les hommes dans un élan qui déborde les limites imposées par la culture, la langue et d'autres barrières érigées par l'homme et propose par ailleurs un cadre idéal à la réalisation du soi communautaire dans la prise en compte des intérêts de l'autre. Elle promeut ainsi l'attention portée à l'autre dans le respect inhérent à chaque personne. En ce sens, la fraternité consacre les valeurs d'humanisme.

Dans les rapports de l'Église au monde, GS 40, 2 en parle plus volontiers en termes de « famille des enfants de Dieu », « société » ou « assemblée visible et communauté spirituelle ». L'Église jouit d'une mission particulière. Elle accompagne la société humaine dans sa

transformation et dans l'affirmation de sa dignité. L'Église apparaît « comme le ferment et, pour ainsi dire, l'âme de la société humaine appelée à être renouvelée dans le Christ et transformée en famille de Dieu ». Ce but répond à la mission d'ordre religieux qui est assignée à l'Église : « L'union de la famille humaine trouve une grande vigueur et son achèvement dans l'unité des fils de Dieu, fondée dans le Christ¹. » C'est à ce niveau que le document établit une nette identification entre l'Église et « la famille des fils de Dieu ». Cette dernière peut être assimilée à juste titre à la Fraternité. En effet, les fils de Dieu dont l'unité est garantie par le Christ forment du point de vue sociologique une grande chaîne humaine. Cette réalité, informée par l'Esprit Saint, devient la fraternité spirituelle des hommes les uns avec les autres.

Comme le fait remarquer Angel Anton dans son aperçu sur l'ecclésiologie postconciliaire, « la parenté du modèle Église-communion avec le Christ » s'exprime « dans la double perspective de l'être et de l'agir »². Il est non seulement affirmé l'origine christologique de l'ecclésiologie, fermement enracinée dans le Christ, mais encore la dimension ontologique de l'Église. On passe des fondements historiques de l'Église, dont on remonte l'origine à « la personne même du Verbe incarné et de la mission qui lui a été confiée »³ au mystère christique qui rassemble les hommes en peuple de Dieu par la grâce des sacrements. Le Christ fait en quelque sorte l'Église par le don de l'Esprit promis aux disciples (Jn 14, 15-16a.26 ; Jn 16, 7.13-14).

Par la grâce de l'Esprit, l'Église assume au monde la fonction fondamentale de sacrement. En tant que manifestation du salut, elle se situe dans un double rapport au Signifié, c'est-à-dire à la présence active de l'Esprit Saint, et au signifiant. Une corrélation est ainsi établie entre l'action de Dieu et la réalité que vit l'homme. Cette dernière est toujours perçue comme une interprétation de l'expérience immédiate que fait l'homme⁴. Angel Anton pourra alors énoncer les implications théologiques

¹ GS 42, 1.

² Angel Anton, « L'ecclésiologie postconciliaire: les attentes, les résultats et les perspectives pour l'avenir » dans *Vatican II : Bilan et perspectives, Vingt-cinq ans après (1962-1987)*, sous la direction de René Latourelle, Coll. Recherches Nouvelle Série 15, Montréal/Paris, Éditions Bellarmin/Cerf, 1988, p. 422.

³ Angel Anton, p. 422.

⁴ Robert Coffy, « Église-Sacrement » dans Robert Coffy/Roger Varro, *Église : signe de salut au milieu des hommes*, (Rapports présentés à l'Assemblée plénière de l'Épiscopat français, Lourdes 1971), Paris, Le Centurion, 1972, p. 31-62.

qui se dégagent de ce principe tout en formulant une définition ecclésiologique :

L'Église, comme tout *sacrement*, signifie et réalise la communion de tous les hommes avec Dieu et entre eux. Mais elle la réalise en autant qu'elle la signifie. Être *signe* et être *instrument* sont deux dimensions complémentaires et inséparables de sa structure sacramentelle. Elle n'est pas encore le *Royaume* achevé et définitif, mais elle forme dès cette terre le germe et le principe de ce Royaume. L'Église vit au service de la *communion* des hommes avec Dieu et du genre humain : ce mystère trouve sa réalisation au-delà de ses limites visibles. L'Église est le *peuple universel de Dieu*, mais elle n'entre en conflit avec aucun autre peuple, et elle peut s'incarner dans tous les peuples et servir à y implanter le royaume de Dieu. Ce peuple de Dieu vit le mystère de la communion dans l'Église du Tiers Monde, comme étant la *grande famille de Dieu*. L'Église n'est pas simplement le lieu où les hommes se sentent comme dans *la famille de Dieu*, mais où ils deviennent réellement et ontologiquement cette famille¹.

LG 28 aborde la problématique de la famille de Dieu dans le contexte du ministère presbytéral dans la succession de la charge apostolique confiée par le Christ à l'Église en la personne des évêques. Le document conciliaire définit le sacerdoce du prêtre en rapport avec celui de l'évêque : « Les prêtres, bien qu'ils ne possèdent pas la plénitude du sacerdoce et dépendent des évêques dans l'exercice de leur pouvoir, leur sont toutefois unis dans la dignité sacerdotale ». Dans la personne du Christ, les prêtres assument la triple fonction d'enseignement, de gouvernement et de sanctification. Ils sont « consacrés pour prêcher l'Évangile, paître les fidèles et célébrer le culte divin ». Ils exercent un ministère de médiation au profit des fidèles qui sont confiés à leur charge pastorale. C'est ainsi qu'ils constituent et animent l'Église de Dieu. « Remplissant selon leur degré l'office du Christ, Pasteur et Chef, ils rassemblent la famille de Dieu en une fraternité tendant vers un seul but ; et, par le Christ, dans l'Esprit, ils la conduisent au Père ». Dès lors, la constitution de la Fraternité rentre dans les missions imparties au prêtre. Il est de son devoir d'user des moyens de grâce mis à sa disposition, à savoir l'Évangile et les sacrements, en vue de rendre visible l'Église et de contribuer à son édification.

¹ A. Anton, p. 423-424.

Désormais dans le Christ, les croyants sont invités à vivre de la fraternité les uns envers les autres. Aussi par la nécessité de leur mission, les prêtres doivent être des authentiques témoins de cette fraternité dans les relations qu'ils entretiennent les uns avec les autres. C'est ce qui est exprimé par la notion du *presbyterium* : « En vertu de l'ordination sacrée qui leur est commune ainsi que par leur mission, tous les prêtres sont liés entre eux par une grande fraternité, qui doit se manifester spontanément dans l'entraide spirituelle et matérielle, pastorale et personnelle, au cours des réunions et dans la communion de vie, de travail et de charité » (LG 28). La même idée est aussi bien reprise dans PO 8 que dans les recommandations de Jean-Paul II dans *Pastores dabo vobis*, 17. Tout en insistant sur la collaboration que doivent entretenir les prêtres diocésains et les religieux dans le témoignage de la Vérité, PO définit la nature des relations qui unissent les prêtres. Il s'agit de la *fraternité sacramentelle*. *Pastores dabo vobis* apporte d'autres précisions à cette définition. Le lien sacramentel enracine chacun des prêtres dans le Christ et les unit entre eux. C'est pourquoi « Le ministère ordonné est radicalement de *nature communautaire* et ne peut être rempli que comme *œuvre collective* ». Aussi le *Directoire pour le ministère et la vie des prêtres*, 25 voit en cette fraternité de prêtres une famille dont l'origine ne dépend pas du vouloir de l'homme, mais de Dieu. En effet, le prêtre « est inséré dans l'*Ordo Presbyterorum*, constituant une unité qui peut se définir comme une véritable famille où les liens ne viennent pas de la chair et du sang, mais de la grâce de l'Ordre ». Ces liens sont sacramentellement rendus par le rite de l'imposition des mains de l'évêque et des prêtres qui l'entourent. Par ce geste, sont affirmées l'appartenance de celui qui reçoit l'ordination à l'*Ordo Presbyterorum* dans lequel il est accueilli et la participation de tous au même degré de ministère.

LG dégage ensuite les implications éthiques de cette fraternité qui imposent un devoir de solidarité et de sollicitude les uns à l'égard des autres. La fraternité embrasse, dans l'usage que lui consacre le document conciliaire, des nuances de sens. D'un emploi anthropologique et sociologique, elle s'élève jusqu'à exprimer l'essence de l'Église dans sa dimension relationnelle et ontologique. C'est en ce sens qu'elle vient à

s'identifier à l'Église en tant que famille des enfants de Dieu en Christ. Dès lors, la fraternité cesse d'être uniquement une réalité sociologique. Elle traduit désormais un fait théologique. En Jésus Christ et par l'Esprit Saint, les relations humaines révèlent aussi bien les fondements des rapports qu'entretiennent les hommes entre eux que les liens intangibles et infrangibles qui les unissent les uns aux autres.

II. Fraternité dans le Code du Droit canonique

La fraternité répond-elle au principe canonique ? Pour répondre à cette question, quelques observations s'imposent d'emblée :

- La fraternité est d'un usage restreint et presque exclusif; elle s'applique davantage à des groupes au sein de la communauté chrétienne tels que les clercs et les religieux qu'à l'ensemble des fidèles.
- En ce qui concerne les clercs :
 - a. la fraternité se présente comme une finalité vers laquelle tendent les séminaristes pendant leurs années de formation (can. 245, §2).
 - b. Elle se perçoit comme un moyen en vue de leur mission d'édifier le Corps du Christ (can. 275, §1). En ce sens, la fraternité relève de l'ordre du témoignage de vie. Elle constitue un stimulus pour la vocation à la sainteté (can. 278, §2).
- Sans toutefois négliger l'aspect du témoignage, la fraternité s'entend comme la caractéristique des instituts (can. 602). C'est la spécificité par laquelle ces derniers impriment leur marque et dévoilent leur style de vie, enraciné dans le message d'amour et de réconciliation.
- « Le Pontife suprême, en vertu de sa charge, jouit de l'infaillibilité dans le magistère lorsque, comme Pasteur et Docteur suprême de tous les fidèles auquel il appartient de confirmer ses frères dans la foi, il proclame par un acte décisif une doctrine à tenir sur la foi ou

les mœurs » (can. 749). C'est la seule référence dans le code où le mot frère ou fraternité s'applique expressément aux chrétiens sans appartenance quelconque à une structure bien spécifiée.

Dans ce contexte théologico-canonique, des aspects mettent en lumière des dimensions particulières de la fraternité en relation avec les clercs et les religieux. Nous n'insisterons pas davantage sur les fidèles laïcs. En effet, à part l'évocation rapide des « frères dans la foi » dans le can. 749 évoqué, et la référence particulière aux « frères séparés » dans le contexte des traductions œcuméniques de la Bible (can. 825), aucune autre mention n'est faite des laïcs. Aussi explorerons-nous la triple dimension de la fraternité dans le presbyterium, dans la vie fraternelle et communautaire.

1. Fraternité sacerdotale

Dans quel sens faut-il envisager la fraternité sacerdotale ? Répondre à cette question, c'est établir la finalité de cette fraternité, en définir les éléments constitutifs et en tirer les implications pratiques pour le prêtre et pour sa mission d'évangélisation. C'est alors que nous essayerons, dans une approche à trois niveaux, de dégager les aspects fondamentaux de cette fraternité sacerdotale. Il s'agit notamment de l'union au Christ, des fondements du presbyterium et de la communion sacerdotale.

1.1. Union au Christ

Le but fixé pour la formation des séminaristes est assez suggestif. La formulation de OT 8 ne laisse planer aucun doute. Ce qui est visé *in fine* c'est l'union du prêtre avec le Christ :

La formation spirituelle doit avoir un lien étroit avec la formation doctrinale et pastorale et, avec l'aide principalement du directeur spirituel, elle doit être donnée de telle façon que les séminaristes apprennent à vivre continuellement dans la familiarité du Père, par son fils Jésus-Christ, dans l'Esprit-Saint. La sainte ordination devant les configurer au Christ prêtre, qu'ils s'habituent déjà à lui être rattachés comme des amis, également dans l'intimité de toute vie.

Cette union ne peut se vivre que dans l'attachement et la soumission à l'Église, dans l'obéissance à leur évêque et dans les liens de

collaboration avec leurs frères dans le sacerdoce. Le lieu de vérification de cette union, en ce qui concerne le prêtre, c'est sa capacité à coopérer avec son évêque dans le presbyterium. On comprend alors les dispositions du can. 245, § 2 qui insistent particulièrement sur la formation dont le but est de créer en ces hommes les habitudes favorables à la réussite de cette fraternité sacerdotale¹. Ces dispositions ont été reprises par certaines Conférences des Evêques dans les Normes complémentaires au Code de 1983. Aussi les évêques du Bénin, dans le cadre de la formation humaine, affirment que « la fraternité vécue à l'intérieur du séminaire est condition de la vie fraternelle et solidaire qui se développera demain au sein du presbyterium »². Dans ce contexte, les séminaires apparaissent comme un centre d'apprentissage où se forment et se développent les réflexes à la vie fraternelle comme le précise la Conférence épiscopale suisse: « La formation humaine et spirituelle implique que le séminaire fasse une large place à la vie communautaire sous ses diverses formes. Il doit être un lieu d'apprentissage de la fraternité sacerdotale »³. De cette grande insistance sur la formation, nous pouvons en conclure deux choses : la grâce de l'ordination intègre au presbyterium, mais elle ne confère pas la fraternité sacerdotale qui reste un habitus à acquérir ou une inclination à cultiver.

1.2. Fondements du presbyterium

Lors de la visite *ad limina* des évêques de la conférence épiscopale des États-Unis d'Amérique⁴, le pape Benoît XVI soulignait avec CD 30 le sens de la coresponsabilité des prêtres dans le gouvernement de l'Église locale tout en rappelant aux évêques, dans les termes de PO 7 et de LG 28

¹ Can. 245, §2 : « Par la vie commune au séminaire et les liens de l'amitié et de la concorde entretenus avec leurs confrères, ils se prépareront à l'union fraternelle avec le presbyterium diocésain dont ils feront partie dans le service de l'Église. »

² Les Normes complémentaires au Code promulguées par la conférence épiscopale du Bénin, *Église de Cotonou*, 28/6 (juin) 1988, p. 3-6), reprises dans *Code de Droit canonique bilingue et annoté*, 2^{ième} édition révisée et mise à jour sous la direction de E. Caparros, M. Thriault, J. Thorn, Wilson & Lafleur lte, Montréal, 1993, p. 1538.

³ Les Normes complémentaires au Code promulguées par la conférence des Evêques suisses publiées dans *Évangile et mission*, n°9, 1988, p. 212-219, reprises dans *Code de Droit canonique bilingue et annoté*, 2^{ième} édition révisée et mise à jour sous la direction de E. Caparros, M. Thriault, J. Thorn, Wilson & Lafleur lte, Montréal, 1993, p. 1655.

⁴ Comprenant les Provinces ecclésiastiques de Dubusque, Kansas City in Kansas, Omaha et Saint Louis.

les fondements de la fraternité qui les unit à leurs prêtres. Cette dernière préoccupation rappelle ceux de Jean-Paul II¹ où il définit non seulement les fondements du presbyterium, mais en explicite aussi les implications pratiques :

“La communauté sacerdotale” ou presbyterium, dont nous avons parlé dans les catéchèses précédentes, comporte, entre ceux qui en font partie, un réseau de relations réciproques qui se situent dans le contexte de la communion ecclésiale produite par le baptême. Le fondement plus spécifique de ces relations est la participation sacramentelle et spirituelle commune du Christ, d’où dérive un *sens* spontané *d’appartenance* au presbyterium [...]. Par rapport à ce presbyterium diocésain, grâce à la connaissance mutuelle, à la proximité et aux habitudes de vie et de travail, ce *sens de l’appartenance* se développe davantage, qui suscite et alimente la communion fraternelle et qui l’ouvre dans la collaboration pastorale.

La fraternité sacerdotale ou presbyterium crée des liens d’une part entre l’évêque et ses prêtres, et d’autre part entre les prêtres. Ces derniers se sentent appartenir non seulement à un corps, mais à une famille². Ils déploient un esprit et tendent vers un idéal de vie communautaire, partageant *la diversité des tâches* et communiant à *l’unité du ministère pastoral*.

1.3. Communion sacerdotale

La communion sacerdotale est rendue effective grâce à la « participation spécifique (du prêtre) au Sacerdoce du Christ, par laquelle le sujet ordonné devient, dans l’Église et pour l’Église, image réelle, vivante et transparente du Christ Prêtre, ‘une représentation sacramentelle du Christ Tête et Pasteur’ ». ³ Dans ce processus d’identification, le document affirme l’identité du prêtre. Par ailleurs il distingue en la

¹Audience générale accordée par le pape Jean-Paul II le 1^{er} septembre 1993 dans : http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/audiences/1993/documents/hf_jp-ii_aud_19930901_fr.html.

² *Le Directoire pour le ministère et la vie des prêtres* (n° 17) met en garde contre tout corporatisme. Il rejette avec des termes clairs et de manière vigoureuse cette tentation à laquelle succombe plus d’un : « Il faut se rappeler à cet égard que le presbyterium et le conseil presbytéral ne sont pas des expressions du droit d’association des clercs. On devra moins encore les comprendre selon une vision de type syndicaliste, avec des revendications et des intérêts de partis étrangers à la communion ecclésiale ».

³ Congrégation pour le clergé, *Directoire pour le ministère et la vie des prêtres*, n° 2.

communion sacerdotale plusieurs aspects, à savoir : Communion avec la Trinité et avec le Christ ; avec l'Église : avec la hiérarchie ; dans la célébration eucharistique ; dans l'activité ministérielle ; dans le presbyterium ; avec les fidèles laïcs ; avec les membres des Instituts de vie consacrée¹.

La communion sacerdotale comporte une dimension transversale. Elle situe le prêtre par rapport aux différentes personnes de la Trinité et à l'Église dans « ses aspects de mystère et de communauté ». C'est au niveau de cette dernière qu'est envisagée la relation du prêtre aux différents éléments constitutifs de l'Église dans un rapport plutôt hiérarchique², d'un côté avec son évêque et de l'autre avec les fidèles dont il a la charge pastorale. Au-delà de ces liens, le presbyterium établit les bases d'une relation d'égal à égal, fondée sur le sacrement de l'Ordre. En dépit du critère juridique que constitue l'incardination par laquelle tout clerc est incorporé « dans une Église particulière ou à une prélatrice personnelle, à un institut de vie consacrée ou une société qui possède cette faculté » (can. 265) et quelles que soient les structures, les clercs partagent la même dignité sacerdotale et sont unis par « les liens particuliers de charité apostolique, de ministère et de fraternité » (PO 8). C'est pourquoi le document insiste sur l'appartenance des « prêtres séculiers non incardinés dans le diocèse et des prêtres membres d'un Institut religieux ou d'une Société de vie apostolique qui vivent dans le diocèse »³ au presbyterium au même titre que les prêtres diocésains. L'incardination revêt par ailleurs une valeur spirituelle en ce sens qu'elle permet de partager avec l'évêque et tout le presbyterium « la sollicitude pour l'Église

¹ Congrégation pour le clergé, Idem, n° 20-331.

² Innocent Nyirindekwe, *Charisme et coopération dans l'Église*, Faculté de Théologie de Lugano, Éditions Parole et Silence, 2004, p. 158 : « Avec ces éléments essentiels constituant le contenu et la finalité de l'incardination, celle-ci se comprend comme un rapport de coordination hiérarchique (*ein hierarchisches Zuordnung*) selon l'expression de Heribert SCHMITZ, entre le clerc et son *ordinarius incardinationis*, qui a à sa disposition l'emploi du clerc ; lequel clerc est ensuite obligé à faire prestation à cause de son ordination et du service juridiquement bien établi dans l'incardination. L'incardination sert pour l'encadrement du clerc dans la structure hiérarchique, qui n'est pas donnée seulement avec l'ordination sacramentelle ».

³ Congrégation pour le clergé, Idem, n° 26 ; voir JEAN-PAUL II, Exhort. ap. post-synodale *Pastores dabo vobis*, 17; 74: *l.c.*, 683; 790.

et le dévouement pastoral au service du Peuple de Dieu dans les conditions historiques et sociales concrètes »¹.

2. Fraternité évangélique

Selon le livre des Actes des Apôtres, les traits caractéristiques de la première communauté chrétienne de Jérusalem étaient l'enseignement, la communion fraternelle, la fraction du pain et les prières (Ac 2, 42-47 ; cf. 4, 32-35). Par la synergie de ces éléments, est affirmée l'identité du croyant. Ces signes révélaient les chrétiens au monde et les faisaient connaître comme les témoins du Ressuscité. Aussi jouissaient-ils des faveurs de tout le peuple. (cf. Ac 2, 47). Au sens strict, ces caractéristiques s'appliquent à toute la communauté chrétienne sans distinction aucune. Ils ne relèvent pas nécessairement des prérogatives d'une classe particulière au sein de l'Église. Voyons en quoi ces quatre éléments sont-ils essentiels à la mise en œuvre de la fraternité évangélique.

2.1. Enseignement des apôtres

Le magistère reconnaît le devoir de transmission de l'enseignement apostolique à l'Église et à ses ministres, à savoir l'évêque et le prêtre qui participe à la *munus docendi* de ce dernier. De cette manière, l'Église se porte garante non seulement du dépôt de la sainte doctrine (cf. 2 Tm 1, 6.12 ; Tt 1, 9), mais aussi de la définition des normes de conduite et des règles de la vie communautaire (cf. 1 Th 4, 1-7 ; 1 Col 4, 17 ; 7, 17 ; 11, 16 ; 14, 33). Elle se fait ainsi l'interprète de l'Écriture dans la fidélité à l'enseignement des apôtres. Dans cette perspective, le croyant se place résolument dans « la tradition apostolique » qui est perçue comme « norme fondamentale et permanente de la foi et de la vie pratique des Églises »². L'enseignement éveille à la Parole de Dieu (Ac 18, 11), à son annonce (Ac 13, 5 ; 17, 13), à son écoute (Ac 13, 7.44) et à sa réception (Ac 8, 14 ; 11, 1). A son tour, la Parole dispose l'homme à l'accueil du dessein de Dieu.

¹ JEAN-PAUL II, Exhort. ap. post-synodale *Pastores dabo vobis*, 31: *l.c.*, 708.

² Camille Focant, « Écriture Sainte » dans Jean-Yves Lacoste, *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 2002, p. 368.

Dès lors on ne peut minimiser la fonction salvifique de la Parole. Elle est source d'inspiration pour qui l'accueille, se laisse imprégner par elle et en vit. C'est ce que relève judicieusement Camille Focant :

Pour déployer sa force sanctificatrice, il ne suffit pas que l'Écriture soit inspirée. Elle doit aussi être inspirante et pour cela être accueillie par les communautés croyantes, "lue et interprétée à la lumière du même Esprit qui la fit rédiger" (DV § 12). Écoutée, vécue, priée, modelée dans les communautés d'Israël et dans les Églises primitives, la parole de Dieu a été transmise dans des Écritures inspirées qui, à leur tour, inspirent la vie, la prière et l'action des communautés actuelles... Sainte comme témoin de l'altérité, de la transcendance et de l'engagement d'amour de Dieu envers son peuple, l'Écriture est sanctificatrice dans la mesure où sa lecture anime la vie d'un peuple en alliance avec Dieu¹.

La parole de Dieu apparaît ici comme un socle sur lequel se construit la fraternité. En effet dans l'amour de Dieu et à cause de cet amour manifesté aux hommes, la parole façonne l'homme. Elle joue par ailleurs le rôle de catalyseur en ce qu'elle impulse une dynamique relationnelle avec Dieu et avec les hommes. Voilà en quoi l'enseignement des apôtres contribue à l'édification de la fraternité.

2.2. Communion fraternelle

La dimension pratique et concrète de la fraternité se donne à voir dans certains textes fondamentaux de la Bible, relatifs à la communion fraternelle. Pour les besoins de la démonstration, nous étayerons nos propos par la citation de quelques passages bibliques.

2.2.1. Correction fraternelle

Le discours de Jésus au sujet de la correction fraternelle en Matthieu 18, 15-18 rappelle les exigences de la communion fraternelle et les conditions d'une fraternité réussie. Le pardon mutuel en est, à bien des égards, la preuve patente. En effet, l'exercice de la correction fraternelle est aussi une chance donnée au pardon auquel Jésus exhorte ses disciples: « Alors Pierre, s'avançant, lui dit : "Seigneur, combien de fois mon frère pourra-t-il pécher contre moi et devrai-je lui pardonner ? Irai-je jusqu'à

¹ Camille Focant, p. 371.

sept fois ?” Jésus lui dit : “Je ne te dis pas jusqu’à sept fois, mais jusqu’à soixante-dix-sept fois” » (Mt 18, 21-22). La correction fraternelle est un processus de régulation de conflits. Elle ressemble à bien des procédures contemporaines de médiation ou de traitement judiciaire. Elle s’intéresse aussi bien à l’amendement du frère qu’elle ne préserve les autres et la communauté de la contagion de son exemple. La correction fraternelle n’est pas un prétexte pour humilier l’autre. Bien au contraire. Aussi Jésus encadre strictement cette démarche en vue de garder le mal caché et de préserver l’honneur du frère. Il propose alors une approche à trois temps : la personnalisation de la correction entre deux personnes et la dimension communautaire impliquant plusieurs personnes et enfin toute l’Église.

La correction fraternelle exprime le souci que l’on manifeste pour le bien-être de l’autre. Elle témoigne des sentiments de coresponsabilité l’un envers l’autre en dehors de tout indifférentisme. Elle contribue alors à la construction harmonieuse de la communauté et au resserrement, en son sein, des liens de la confiance. Par ces dispositions pratiques, la correction fraternelle prépare au salut. Car les effets ultimes de la correction fraternelle sont le pardon, l’harmonie, l’entente, la collaboration et l’amitié. En un mot, une communauté où les différences sont appréciées et les handicaps ne constituent pas un facteur d’exclusion sociale.

2.2.2. Communauté des biens

Le partage et l’attention aux besoins des autres font partie de l’idéal moral véhiculé par le message évangélique. Jean Baptiste en fait une exigence dans l’exhortation à la conversion qu’il adresse aux foules : « Que celui qui a deux tuniques partage avec celui qui n’en a pas, et que celui qui a de quoi manger fasse de même » (Lc 3, 11). Jésus porte cette préoccupation à son paroxysme. Par sa vie, ses paroles et ses gestes, il manifeste tout l’amour de Dieu pour l’homme. Il s’intéresse aussi bien à l’âme qu’au corps. C’est pourquoi il ne se contente pas seulement d’enseigner les foules, mais il pourvoit également à leurs besoins (Mc 6, 34-44). Rien de ce qui concerne la vie de l’homme ne lui est indifférent. Jésus pousse ainsi à la radicalité de la Torah lorsqu’il encourage les

disciples à subvenir aux besoins de ceux qui étaient venus écouter sa parole : « Donnez-leur vous-mêmes à manger » (Mc 6, 37a).

Cette injonction de Jésus a été mise en pratique par la première communauté chrétienne de Jérusalem qui, dans l'esprit évangélique, s'instruisait de la parole de Dieu, se nourrissait de la fraction du pain, s'édifiait des prières et mettait tout en commun (Ac 2, 42.44-45). Dans l'élan de la communauté de Pentecôte et sous la mouvance de l'Esprit-Saint, les croyants constituent un corps dont les membres sont tenus à l'obligation de l'entraide mutuelle et du partage. Ceci relève du précepte de la charité sur lequel revient à plusieurs reprises saint Paul dans ses lettres. En Rm 12, 9-13, il décline la dimension pratique de la charité consistant dans l'amour fraternel dans l'affection mutuelle et dans la sollicitude aux frères. L'apôtre reprend cette dernière thématique dans la lettre aux Galates. Aussi exhorte-t-il les croyants à redoubler d'effort dans le domaine du bien : « Ne nous laissons pas de faire le bien [...] Ainsi donc, tant que nous en avons l'occasion, pratiquons le bien à l'égard de tous et surtout de nos frères dans la foi » (Ga 6, 9a.10). De même, l'auteur de la lettre aux Hébreux recommande avec insistance « la bienfaisance et la mise en commun des ressources » (Hb 13, 16) dans les ultimes recommandations qu'il formule à l'endroit des croyants et surtout dans l'imitation de la foi des chefs de la communauté chrétienne.

La charité évangélique atteste de la communion ecclésiale par le partage des biens spirituels et matériels. Elle renforce les liens de fraternité dans l'attention particulière accordée aux besoins les uns des autres. La communauté des biens représente alors une charité en acte.

2.2.3. Communion spirituelle

Le passage des Actes des Apôtres en 2, 42 évoque la fraction du pain et les prières. Nous reviendrons plus longuement sur la dimension Eucharistique dans la troisième partie. Toutefois il convient de rappeler dès maintenant la place centrale qu'occupe le Christ au sein de la communauté. Par le mystère eucharistique, il fait en sorte que l'Église vive, grandisse et se réalise comme un corps dans la concorde et dans la cohésion. Le pape

Jean-Paul II relève à juste titre l'importance de l'eucharistie pour l'Église et pour chacun de ses membres lorsqu'il affirme :

Comme nous le lisons dans les Actes des Apôtres, ce "lien d'amour" était dès le début la source de l'unité de la communauté des disciples du Christ. De ce lien naissait l'attention à l'égard des frères dans le besoin, de sorte que de leurs biens ils "partageaient le prix entre tous selon les besoins de chacun" (cf. *Ac* 2, 45). Il était source de joie, de simplicité de cœur et de bienveillance réciproque. Grâce à ce "lien d'amour" eucharistique, la communauté pouvait être unanime, fréquenter le temple et d'un seul cœur louer Dieu (cf. *Ac* 2, 46- 47) [...]. L'unité dans l'amour qui naît de l'Eucharistie n'est pas seulement l'expression de la solidarité humaine, mais une participation à l'amour même de Dieu. L'Église s'édifie sur cette unité. Elle est la condition de l'efficacité de sa mission salvifique¹.

Quant à la prière, elle apparaît fondamentalement comme communion avec Dieu. « Dans la nouvelle Alliance, la prière est la relation vivante des enfants de Dieu avec leur Père infiniment bon, avec son Fils Jésus Christ et avec l'Esprit Saint ».² Elle établit dès lors un lien entre l'humain et le divin. Ce lien n'est pas exclusif. Il ne se limite pas seulement aux besoins individuels d'une personne. Il intègre volontiers les intérêts de toute la communauté. En effet, l'expérience d'union à Dieu que promeut la prière, favorise le rapprochement des cœurs et consacre la communion entre les hommes.

La prière chrétienne par excellence, le Notre Père, fait ressortir ces éléments dans sa structure même qui va de l'invocation à la demande. Le Pater « est un acte de foi et déjà un don de soi-même qui met dans le circuit de la charité »³. La demande du pain quotidien, loin de satisfaire un intérêt égoïste, engage l'homme auprès de ses frères et ouvre ses yeux à leurs besoins auxquels il est invité à répondre⁴.

3. Vie fraternelle

Consécration à Dieu et aux hommes, et imitation du Christ, les conseils évangéliques n'ont de sens qu'en Christ. « Ils prennent toute la

¹ Jean-Paul II, *Homélie* (célébration eucharistique dans la Cathédrale saint Michel et saint Florian à Varsovie en Pologne), dimanche 13 juin 1999.

² *Catéchisme de l'Église catholique*, n. 2565.

³ Paul Beauchamp, « Prière », dans Xavier Léon-Dufour, VTB, Paris, Éd. du Cerf, 1966, col. 854.

⁴ *Catéchisme de l'Église catholique*, n. 2831.

vie. Ils supposent non pas un acte distinct, concret mais une attitude de vie. Ils sont fondés sur la doctrine et la vie du Christ, sur son exemple ».¹ Vu que ces conseils exhortent à « une union plus profonde au Christ », ils s'adressent alors à tous les chrétiens sans distinction aucune. Ils se présentent dès lors comme un principe de vie et exposent les exigences de la vocation du disciple (Mt 4, 18-22 ; 20, 20-23 ; Lc 18, 29-30).

Cependant la pratique des professions religieuses et monastiques donne l'impression que les conseils évangéliques soient réservés à une certaine élite. Quel que soit l'ordre dans lequel plusieurs fondateurs de communautés religieuses les prennent, émergent toujours les trois conseils majeurs, à savoir la pauvreté, la chasteté et l'obéissance. Il n'est pas de notre intention de leur consacrer un développement particulier. Toutefois le Code du droit canonique suggère un quatrième conseil évangélique dans le traitement qu'il accorde aux trois premiers. C'est notamment la vie fraternelle.

Le Christ a demandé aux chrétiens qu'ils s'aiment les uns les autres, comme il les a aimés et a donné sa vie pour ceux qu'il aime (Jn 13, 34). Cet amour est essentiel à la charité chrétienne, qui se vit dans l'amour trinitaire comme union au Christ. Dans la force de l'Esprit, il s'est offert au Père pour le salut du monde. Par vocation divine, par charisme, cet amour peut être plus fort, plus universel s'il se fixe sur un même don, le charisme de l'institut, s'il est vécu selon une même inspiration, en vie communautaire comme lien de charité et exemple de vie ecclésiale parfaite. En ce sens la fraternité consacrée dépasse le précepte de charité, si elle est fidélité à un même charisme pour faire communion dans le Christ et dans l'Église par une communauté de vie, de prière et d'action, par un témoignage d'amour fraternel qui annonce l'unité de l'amour dans la cité céleste. En ce sens la fraternité de vie consacrée est un témoignage renforcé de charité mutuelle, vécue entre personnes que Dieu a choisies et réunies par un même charisme, fraternité où ensemble on vit les conseils pour être tout à Dieu et tout donné aux hommes sans distinction, à tous ceux que le Christ a sauvés et nous confie.

De ce point de vue, la fraternité est un conseil évangélique, elle dépasse le précepte, elle choisit une charité plus forte, plus exigeante, plus donnée ; elle fait du conseil une obligation prise librement comme consécration de vie à Dieu et aux hommes, frères en Jésus Christ. Toute la vie est ainsi l'expression d'un *magis*, d'un dépassement pour être tout donné à Dieu, *unice*, à Dieu seul dans le

¹ Jean Beyer, *Le droit de la vie consacrée : Normes communes*, Paris, Éditions Tardy, 1988, p. 35.

service et l'amour fraternel, vécu en filiation divine dans la force de l'Esprit. Le Code n'a pas dit explicitement que la vie fraternelle était un conseil évangélique mais s'il ne l'a pas affirmé, il le suggère ; à y réfléchir, on peut le considérer comme un conseil de vie évangélique, de vie consacrée¹.

Dans le contexte des instituts et des communautés religieuses, la vie fraternelle passe pour un conseil évangélique sous certaines conditions. Il faut considérer à cet effet l'essence de la vie fraternelle qui oriente le charisme des instituts vers un don et la finalité qui fait donner aux instituts un témoignage auquel adhère chacun de leurs membres. Vécue selon une même inspiration, la vie communautaire au sein de l'institut ou de la communauté constitue désormais un véritable lien de charité pour ceux qui ont embrassé le charisme et elle devient ainsi exemple de vie ecclésiale.

Cette dimension du témoignage a été reprise dans le document émis par la Congrégation pour les Instituts de vie consacrée et les Sociétés de vie apostolique. Des articles 54 à 57, *La vie fraternelle en communauté : Congregavit nos in unum Christi amor* perçoit essentiellement la fraternité comme signe. La vie fraternelle participe dès lors à l'activité apostolique des instituts et à leur œuvre d'évangélisation. En effet « le signe de la fraternité est donc de très grande importance, parce qu'il montre l'origine divine du message chrétien et qu'il possède la force d'ouvrir les cœurs à la foi » (n° 54). La vie fraternelle joue alors un double rôle. Auprès des membres des instituts, elle apparaît comme une aide réciproque dans la réalisation de sa propre vocation. A l'endroit de l'Église et du monde, elle accomplit une mission. Elle s'affiche comme le sel de la terre et la lumière du monde en ce qu'elle porte des valeurs évangéliques et dit « avec l'éloquence des faits, la force transformatrice de la Bonne Nouvelle »².

4. Église et fraternité charismatique

Dans le contexte du charisme appliqué aux Instituts de vie consacrée et aux Sociétés de vie apostolique, la fraternité charismatique s'entend de l'idéal de vie auquel se livrent les membres des différents

¹ Jean Beyer, p. 40.

² Jean-Paul II à la *Plenaria* de la Congrégation pour les Instituts de vie consacrée et les Sociétés de vie apostolique (CIVCSVA), (le 20.11.1992), in OR 21.11.1992, n. 4.

Instituts. Elle exprime non seulement une attitude et un état d'esprit, mais elle désigne encore l'Église dans ce qui la caractérise, c'est-à-dire les liens qui unissent les membres entre eux. Dans l'analyse que Jean Beyer fait de la consécration à Dieu, il assimile fraternité et Église. Dans l'évocation du conseil de vie fraternelle en étroite relation avec le Verbe incarné, il réaffirme la position du Christ en tant que principe de salut :

On ne pourrait vivre sa filiation sans vivre la fraternité qu'il (le Christ) a constituée en sa personne. C'est donc en fraternité universelle que les hommes sauvés par le Christ rejoignent en amour filial le Père de tout don. Fraternité qui est Église et qui fait de tout groupe fraternel comme une petite Église dans la grande¹.

L'auteur énonce déjà la notion de l'Église domestique qu'il explicite plus loin dans les commentaires qu'il fait du can. 602 :

Voici un trait distinctif : elle (la vie fraternelle) est propre à chaque institut ; elle unit les membres comme en une famille dans le Christ, en ce sens elle peut être considérée comme "Église" dans l'Église, ce que le Concile dit déjà pour la famille chrétienne (LG n° 11b)².

Ces réflexions de Jean Beyer rejoignent l'introduction que le Pape Jean-Paul II fait du Code du droit canonique de 1983. Dans un effort de compréhension et de présentation de la nouvelle législation, le Pape récapitule l'essentiel du message conciliaire qui inspire la formulation du Code, tout en identifiant l'Église à une grande fraternité :

Jamais un Concile œcuménique n'a été à l'origine d'une telle rénovation ; jamais un Code n'a eu pour but de chercher avec soin dans la vie ce que statuait le Concile [...]. Ce qui a été dans le Concile objet de méditation et de prière, ce que le Concile a voulu comme communion de tous dans la force de l'Esprit, permettra à l'Église d'être cette grande fraternité sacramentelle des baptisés à l'image de la Très Sainte Trinité dont l'Église tire son unité : "peuple qui tient son unité du Père et du Fils et de l'Esprit-Saint" (S. Cyprien, cité in LG 4)³.

Il est alors affirmé de manière concrète la nature sacramentelle et trinitaire de cette fraternité. En tant qu'Église et présence vivante de Dieu parmi les hommes, la fraternité rend un témoignage authentique à la

¹ Jean Beyer, p. 45.

² Jean Beyer, p. 135.

³ Des extraits de ce texte se trouvent dans *Les Cahiers du Droit ecclésial*, cahier du 15 mai 1984, p. 49-50.

Parole du Seigneur. Dans l'application de l'Église domestique' à la famille, l'expression évoque en même temps plusieurs réalités : le rôle prépondérant de la famille dans la transmission de la foi et dans l'évangélisation. A ce titre, la famille est citadelle de la foi et cellule vivante de toute l'Église. Elle opère simultanément ad intra à l'égard des membres de l'Église et ad extra vis-à-vis du monde. Il s'agit donc d'un ensemble de frères et sœurs qui vivent au quotidien de l'amour de Dieu. Elle est appelée en tant que communauté à s'édifier avec « des hommes, rassemblés dans le Christ, conduits par l'Esprit-Saint dans leur marche vers le Royaume du Père, et porteurs d'un message de salut qu'il leur faut proposer à tous »¹.

De même que la paroisse est considérée comme une famille élargie, la fraternité, en tant que cellule ecclésiale, représente le cadre où « le croyant fait l'expérience de l'Église comme corps mystique du Christ et apprend à vivre la dimension sociale de la foi »². En ce sens, la fraternité dépasse de loin une association d'hommes et de femmes qui se rassemblent dans un but revendicatif. Elle sert d'abord la mission de l'Église en tant qu'expression de l'amour de Dieu qui ne connaît aucune limite. En dépit des difficultés que ressentent les frères à vivre de manière intégrale l'idéal de la vie fraternelle, la fraternité reste un signe donné au monde qui garantit l'authenticité du message évangélique. C'est en ce sens qu'elle peut être assimilée à l'Église de Jésus Christ.

Dans l'esprit du renouveau conciliaire, nous avons exploré la thématique de la fraternité à partir de quelques documents et à partir du CIC. Ces documents divergent quelque peu quant à leurs orientations. On ne saurait parler de fraternité chrétienne en dehors de Jésus Christ, mais non sans garder à l'esprit que l'être-fils fraternisant du Fils de Dieu se fonde dans la paternité du Dieu-abba. Dans cette perspective, le thème de l'adoption filiale développé par Paul, notamment dans l'épître aux Galates met la fraternité chrétienne dans la perspective du lien entre Jésus le fils et Dieu le père. Par adoption, les enfants de Dieu sont investis d'une dignité

¹ GS 1.

² Discours du Pape Benoît XVI aux évêques de la Conférence épiscopale de la République tchèque en visite 'ad limina apostolorum', vendredi 18 novembre 2005

qui s'accompagne de responsabilités vis-à-vis de leurs frères et sœurs et à l'égard du monde. Ils sont désormais constitués témoins de la Bonne Nouvelle.

Quelle forme prend alors ce témoignage ? En dehors de la mission inhérente à toute vocation baptismale, les documents conciliaires et le CIC retiennent deux lieux de vérification, à savoir le presbyterium et la fraternité de vie consacrée. Contre toute apparence, ces structures ne fonctionnent pas en vase clos. Le presbyterium alimente les relations entre les prêtres autour de leur évêque pour le bénéfice spirituel de toute la communauté chrétienne. Il en est de même de la fraternité de vie consacrée. Par le témoignage que donnent les différents instituts, ils sont signes de l'amour et de la présence de Dieu. C'est en ce sens que LG va jusqu'à identifier la fraternité à l'Église. Chacun de ses membres répond à l'appel de Jésus Christ et vit de la grâce de Dieu sous la mouvance de l'Esprit Saint. Ils deviennent ainsi le prototype de ceux que le Christ rassemble et dont il fait son peuple.

Chapitre deuxième

FORMES PARTICULIÈRES DE LA PRATIQUE ECCLÉSIALE DE LA FRATERNITÉ

Comme il apparaît au sujet de la fraternité dans la vie de l'Église au chapitre précédent, l'identification est nettement affirmée entre la fraternité et l'Église. Les deux mots viennent à exprimer la même réalité. La Fraternité devient alors synonyme d'Église en ce qu'elle rassemble, à une dimension réduite, une portion du peuple de Dieu. Répondant à l'appel fondamental du Christ, les membres vivent leur foi en témoignage à la Parole de Dieu. Ils constituent une communauté de frères et de sœurs¹. Il s'agit maintenant d'apprécier la pratique ecclésiale de la fraternité au sein des communautés monastiques, des congrégations religieuses, des instituts de vie apostolique et des communautés nouvelles. Toutes ces formes particulières sont autant de cellules ecclésiales. Nous pouvons, dans une certaine mesure, leur appliquer l'expression d'Église domestique que LG attribue aux familles chrétiennes². Le baptême incorpore les baptisés à la grande communauté des enfants de Dieu, dont il est, de ce fait, le frère. C'est pourquoi la fraternité des enfants de Dieu ne peut se réduire aux formes particulières de vie qui sont connues dans l'Église. Quelle que soit

¹ Pour la réalisation de ce chapitre, nous nous sommes largement inspirés des réponses au questionnaire I : voir Annexe I.

² De la même manière que la famille chrétienne constitue un cadre de vie, offre une structure adéquate à l'épanouissement de l'enfant et favorise son intégration aussi bien au sein de la société civile que dans le peuple de Dieu, les formes particulières d'ecclésialité sont autant d'expression de liens fraternels qui unissent les membres d'une communauté entre eux et les mettent en relation avec toute l'Église de Dieu (cf. LG n°11 ; GE n° 3).

leur importance, ces formes particulières restent un témoignage évangélique. Elles rappellent l'exigence de la vocation chrétienne qui veut faire de tous les hommes des frères dans le Christ.

Les diverses formes de vie ecclésiale tiennent aussi bien lieu d'expérimentation que de vérification. Elles représentent de manière structurelle une institution ou un cadre spécifiquement défini dans lequel évoluent les membres. Par ailleurs, la fraternité renvoie à l'expérience concrète des hommes en société et aux relations que ces derniers tissent au fil des jours. Aussi la fraternité est de l'ordre du vécu et elle se construit chaque jour.

Tout en intégrant cette double dimension d'institution et de charisme, nous avons élaboré un questionnaire¹ à partir duquel pourrait se définir un type d'ecclésiologie qui corresponde davantage à la fraternité. Ce questionnaire rend attentif à la pratique de la fraternité dans les différentes formes de vie ecclésiale. Il constitue aussi la base d'une réflexion ecclésiologique. Dans cette perspective, l'analyse ne tiendra pas tant à la dimension canonique des instituts ; elle relèvera plutôt les éléments qui mettent en valeur leur caractère fraternel et les aspects constitutifs de leur fraternité. Passer en revue de manière exhaustive chacune des communautés de vie contemplative représente une vraie difficulté. Cette exhaustivité n'étant pas acquise, ni même requise pour la pertinence d'une élaboration de modèles, nous avons choisi dans chaque mode de vie au moins deux exemples typiques qui nous servent de porte d'entrée pour l'analyse et la juste appréciation de la fraternité.

I. Expérience monastique

En ce qui concerne l'expérience monastique de la fraternité, notre choix s'est porté sur trois formes de présence : les Carmélites du Sacré-Cœur, Charles de Foucauld et la Fraternité des moines de Jérusalem. Les premières représentent une forme traditionnelle de la vie monastique ; elles vivent généralement de manière stricte la loi de la clôture. Charles de

¹ Voir Annexe I, en particulier les questions 1, 6 et 7.

Foucauld voulait que son expérience soit un trait d'union entre Dieu et tous les hommes. Il promeut alors la fraternité universelle dans le rapport où les hommes sont mis en relation les uns avec les autres en dépit de leurs convictions respectives. Les derniers se veulent une présence active « au cœur du monde »¹. La démarche tend à rechercher Dieu là où il précède l'homme. Loin de fuir le monde, encore moins d'adopter à son égard une attitude de condescendance, la présence au cœur du monde rappelle l'initiative souveraine de Dieu qui crée le monde pour être habité.

1. Carmélites

En reconnaissance de la spécificité de la vocation contemplative des Carmélites, Jean-Paul II les exhortait dans la lettre qu'il leur adressait à l'occasion de l'approbation de leurs codes fondamentaux à demeurer signe d'unité et de communion pour toute l'Église : « Soyez ainsi l'amour dans le cœur du Corps Mystique. Continuez à offrir aux communautés chrétiennes l'exemple – devenu proverbial parmi les filles de sainte Thérèse – de votre vie fraternelle, simple et joyeuse »². C'est davantage sous l'aspect du témoignage que nous comptons appréhender la question de fraternité chez les contemplatives carmélites : « Ainsi donc, mes filles, puisque vous êtes toutes filles de la Vierge et que vous êtes toutes sœurs, faites en sorte de vous aimer beaucoup les unes les autres [...] »³. Telle fut la recommandation que fit sainte Thérèse aux Carmélites déchaussées de Séville. Dans une autre formulation, elle reprit avec insistance cette recommandation quant à la nécessité des amitiés dans le couvent. Les moniales sont exhortées à manifester de l'amour les unes aux autres⁴ tout en se gardant des amitiés particulières qui n'apportent rien à la personne, mais la rendent esclave d'une autre.

¹ Pierre-Marie Delfieux, *Moine au cœur de la ville*, Paris, Bayard, 2003, p. 37-44.

² Jean-Paul II, « Lettre aux Carmélites déchaussées à l'occasion de l'approbation de leurs codes fondamentaux », dans *Règle et Constitutions*, Rome, 1991, p. 13.

³ Sainte Thérèse d'Avila, *Lettre (LT 326)*, 13 janvier 1580, n° 5, dans *Œuvres complètes*, Paris, Cerf, 1995, p. 2022.

⁴ Sainte Thérèse d'Avila, *Le Chemin de la perfection*, Chap. IV, dans *Œuvres complètes* II, Paris, Fayard, 1963, p. 267 : « Toutes doivent être des amies, toutes doivent s'aimer, toutes doivent se chérir, toutes doivent s'aider ».

L'article 87 des Constitutions des Moniales déchaussées de l'Ordre de la bienheureuse Vierge Marie du Mont-Carmel récapitule essentiellement l'esprit qui anime la vie communautaire carmélitaine et détermine fondamentalement la fraternité :

La vie de communauté, proposée par la Règle du Carmel et renouvelée par sainte Thérèse, suit l'exemple de l'Église primitive. Elle requiert que les sœurs, convoquées et réunies en un petit "collège du Christ" s'entraident à parcourir le chemin vers la sainteté, en ayant pour norme suprême l'amour que le Maître a recommandé à ses disciples et démontré en donnant sa vie pour nous (cf. Jn 15, 12-13).

Cet amour réciproque, exprimé par les œuvres, confère son authenticité à la vie de prière, assure la présence du Seigneur au milieu de la communauté et maintient la paix et la concorde. Ainsi chaque monastère sera un exemple de fraternité et un témoignage d'unité, un signe de la réconciliation universelle dans le Christ, un phare de l'Évangile de justice et de paix.

Les indications énoncées reprennent substantiellement l'idéal de la vie communautaire proposé dans le livre des Actes des Apôtres. Sans vouloir nécessairement reprendre tous les aspects que nous avons déjà développés sur les caractéristiques de cette communauté primitive, nous relevons, cependant, la spécificité apportée par la grande Thérèse, en ce qui concerne « la réconciliation universelle dans le Christ » et « l'Évangile de justice et de paix ». Contrairement au récit des Actes des Apôtres qui privilégie dans la première communauté chrétienne de Jérusalem la « communion fraternelle », les Constitutions voient en chaque monastère une fraternité de sœurs, réunies par leur foi en Jésus Christ.

Le style de vie de cette fraternité est décrit dans les articles 88 et 89 des Constitutions auxquelles il a été préalablement fait référence. Ces dernières accordent une attention particulière à « l'égalité évangélique », à « une franche sincérité dans les rapports », au « partage mutuel des joies et des souffrances », à « un climat de joie et d'affabilité ». La fraternité est alors considérée dans sa dynamique intérieure et dans sa capacité à créer des liens. Elle est source de bonheur entre les hommes. La sollicitude n'est

pas uniquement tournée vers le bien matériel¹. Elle s'étend à d'autres aspects de la vie qui ont trait aux sentiments, notamment aux joies et aux souffrances humaines. Par la fraternité, on rejoint l'autre dans ce qui l'affecte intimement.

Thérèse rapproche la fraternité du petit « collège du Christ »² qui se réfère clairement à la communauté constitutive d'un monastère avec sa vingtaine de membres³ et aux « disciples du Christ réunies en cette maison »⁴. Les différentes expressions se rapportent toutes à une seule et même réalité, celle des femmes qui se consacrent « à vivre en présence du Seigneur et à le chercher en tout, dans le silence et dans la solitude, comme au milieu des occupations de la vie communautaire »⁵. En soi, le collège du Christ est un moyen en vue de la sainteté de chacun des membres. En tant que « cellule vivante du Corps mystique »⁶, chaque communauté tend inexorablement vers « la perfection chrétienne ».⁷

Quel que soit le nom qu'on lui attribue, de manière stricte, la fraternité désigne la communauté des moniales, vivant dans un même couvent sous la responsabilité d'une prieure qui garantit l'unité et la communion de toutes. Par extension, elle désigne aussi la qualité de l'être dans ses rapports avec les autres et en lien avec Dieu. Pour les moniales, cet engagement s'exprime de manières diverses dans les vœux de pauvreté⁸, d'obéissance⁹ et de chasteté¹⁰ qui sont autant de moyens de réaliser la fraternité au sein de la communauté.

¹ Voir Sainte Thérèse d'Avila, *Règle primitive* de l'Ordre de la bienheureuse Vierge Marie du Mont-Carmel donnée par S. Albert, patriarche de Jérusalem, corrigée, amendée et confirmée par Innocent IV, 10.

² Constitutions 11, 87.

³ Constitutions 91.

⁴ Sainte Thérèse d'Avila, *Chemin de perfection : Manuscrit de l'Escorial*, 20, 1, Paris, Cerf, 1981, p. 70-71.

⁵ Constitutions 154.

⁶ Constitutions 125.

⁷ Constitutions 124.

⁸ Constitutions 36.

⁹ Constitutions 41-42.

¹⁰ Constitutions 28.

2. Charles de Foucauld et la fraternité universelle

Entre ce jeune officier à la tête légère et un homme réfléchi à la recherche de paix, Charles de Foucauld a trouvé sa stabilité en Dieu. En effet cet esprit entreprenant ne se satisfait plus seulement de curiosité intellectuelle. Il cherche désormais à connaître Dieu. « Dès lors, pour Foucauld, Dieu n'est plus uniquement une vérité à apprendre, c'est quelqu'un qu'on voudrait connaître, quelqu'un à qui on demande de se faire connaître¹. » Cette quête qui est à la source de sa conversion l'a mené d'une expérience spirituelle à une autre jusqu'à son établissement à Tamanrasset dans le Hoggar après un séjour à Béni-Abbès. Dans cette recherche de Dieu, même épris de silence, Foucauld ne se retire pas pour autant du monde. Il va à la rencontre des pauvres et du plus petit de ses frères. Telles sont les motivations qui justifiaient le choix de son emplacement comme il en manifestait lui-même la demande à son ami Henry de Castries :

Nous voudrions fonder sur la frontière marocaine, non pas une trappe, non pas un grand et riche monastère, non pas une exploitation agricole, mais une sorte d'humble petit ermitage, où quelques pauvres moines pourraient vivre de quelques fruits et d'un peu d'orge récoltés de leurs mains, dans une étroite clôture, la pénitence et l'Adoration du Saint-Sacrement, ne sortant pas de leur clos, ne prêchant pas, mais donnant l'hospitalité à tout venant, bon ou mauvais, ami ou ennemi, musulman ou chrétien... C'est l'évangélisation, non par la parole, mais par la présence du Très-Saint-Sacrement, l'offrande du divin Sacrifice, la prière, la pénitence, la pratique des vertus évangéliques, la charité – une charité fraternelle et universelle, partageant jusqu'à la dernière bouchée de pain avec tout pauvre, tout hôte, tout inconnu se présentant, et recevant tout humain comme un frère bien-aimé².

Ces convictions qui habitaient Charles de Foucauld s'inscrivent au cœur du message évangélique. L'interprétation qu'il fit de l'incarnation du Fils de Dieu est suggestive à tous points de vue. L'événement n'est pas tant la manifestation de la puissance de Dieu aux dépens de l'homme. Bien au contraire, c'est l'expression de la justesse divine qui cherche en toute chose le bien de l'homme et de tout homme :

¹ Jean-François Six, *Vie de Charles de Foucauld*, Paris, Éditions du Seuil, 1962, p. 31.

² Jean-François Six, p. 83 ; Voir Josette Fournier (dir.), *Charles de Foucauld : Amitiés croisées*, Cheminements, 2007, p. 117-118.

Votre glorification vous la voulez parce que c'est juste ; mais ce n'est pas son désir qui vous a poussé dans vos œuvres : Ce qui vous a porté à incarner votre Fils, à le faire naître, c'est le désir de faire participer d'autres êtres que vous aux richesses de votre bonheur, de répandre des bienfaits, de faire des heureux : Sans que vous eussiez besoin de rien, votre bonté vous a poussé à répandre librement dans des créatures l'existence et le bonheur¹.

Il va sans dire que la contemplation de la grandeur de Dieu renvoie inéluctablement au respect de l'homme. Les deux aspects du commandement de l'amour de Dieu et du prochain ne sont-ils pas deux facettes interchangeables de la même pièce ? L'une ne peut aller sans l'autre. Charles de Foucauld l'avait bien compris, lui qui, dans ses méditations sur les passages des saints évangiles, mettait en corrélation l'amour de Dieu et l'amour des hommes. Saint Jean voyait déjà dans l'amour du prochain la preuve ou l'authentification de l'amour manifesté à l'égard de Dieu. Par la cohérence et l'adéquation de sa vie, Jésus devient le prototype de cette rectitude qui s'ouvre à Dieu dans l'hospitalité des autres. L'amour du Père le rend plus sensible aux besoins des hommes et des femmes auxquels il s'associe sans réserve et s'identifie pleinement : « Plus il (Jésus) aimait Dieu, plus il aimait les hommes qu'il voyait dans le cœur de Dieu ; plus il obéissait à Dieu, plus il aimait les hommes que Dieu commande d'aimer ; plus son âme était conforme à Dieu, plus elle brûlait d'amour pour tous les hommes, puisque Dieu est amour »².

Cette attention est renforcée par les liens de fraternité qui unissent les hommes les uns aux autres puisque tous sont enfants d'un même Père qui est dans les cieux. Cet amour fraternel nourrit les relations humaines, crée un esprit familial et forge l'unité entre ceux qui se considèrent dorénavant comme frères et sœurs. Leur unité est garantie par Dieu qui se veut le Père pour chacune de ses créatures. Du moins c'est la lecture que Charles de Foucauld faisait de sa mission au Sahara. Il se considérait comme le trait d'union entre des cultures différentes et le facteur d'unité entre des peuples qui se haïssaient :

En cette aube du XX^e siècle, Frère Charles, de tout son amour mystique et réaliste envers Jésus, de tout son amour envers tous les

¹ Charles de Foucauld, *Aux plus petits de mes frères*, Paris, Nouvelle Cité, 1973, p. 11.

² Charles de Foucauld, *Aux plus petits de mes frères*, p. 13.

hommes, se laisse lier, se laisse écarteler par des êtres, par des classes, par des races, par des peuples qui ne se connaissent pas, qui se haïssent, ou s'affrontent. Sa politique est la politique de l'amour, il veut être le Frère universel, c'est-à-dire qu'il veut être le lien d'amour entre tous, le lien de paix entre tous. Cette passion de l'amour et de la paix lui ouvre le coeur. Cette passion d'amour et de paix lui ouvre les bras. Comme le Christ en croix, il ira jusqu'au bout de l'amour, il en vivra toutes les exigences, toutes les conséquences¹.

Il ne s'était guère trompé. Il a été reconnu comme tel par les populations locales qui baptisèrent de *khaoua*, « la fraternité », les constructions qu'il venait d'ériger² à Béni-Abbès. Les gens n'ont pas hésité un seul instant à s'approprier cet ermitage qui devient ainsi leur lieu de vie. Ils se reconnaissent par conséquent en cet endroit. Aucun doute n'est permis. En effet ce qui est incontestablement en jeu, c'est une dynamique d'unité et de rassemblement. La fraternité devient le dépassement dans lequel l'homme ne s'offusque point des différences culturelles, sociales, politiques voire religieuses. Tous ces aspects ne sont plus que dérisoires. Ce qui importe désormais, c'est de reconnaître en toute personne la créature en qui Dieu se révèle au monde.

Cette expansion à la fraternité a néanmoins souffert de ce que l'on qualifierait volontiers d'élan colonialiste et paternaliste qui affectait certaines de ses vues politiques. Des contradictions notoires ont pu être relevées dans les convictions fraternelles qui habitaient Charles de Foucauld et dont il témoignait avec courage. La vie de l'ermite fut à ce point un incessant dilemme qui ne saurait échapper à tout observateur attentif. Relevons à titre d'exemples certaines expressions caractéristiques de ces dichotomies :

Convictions religieuses	Convictions nationalistes et politiques
Mon apostolat doit être l'apostolat de la bonté. En me voyant on doit dire : « Puisque cet homme est si bon, sa religion doit être bonne. » -- Si l'on	Il faudrait que tous les rezzous qui apparaissent soient poursuivis et exterminés jusqu'au dernier afin que les tribus qui razzient n'aient

¹ J.-F. Six, p. 94.

² J.-F. Six, p. 92-93 ; René Bazin, *Charles de Foucauld : explorateur du Maroc et ermite au Sahara*, Paris, Nouvelle Cité, 2003, p. 242.

<p>demande pourquoi je suis si doux et bon, je dois dire : « Parce que je suis le serviteur d'un bien plus bon que moi. Si vous saviez combien est bon mon Maître JÉSUS¹. »</p>	<p>plus de guides [...]; ce n'est qu'en tuant tous ces brigands jusqu'au dernier comme on pend aux verges les pirates qu'on aura la paix... Mais cela peut être long. Et il faut prendre des mesures immédiates².</p>
<p>Il nous est à jamais interdit de porter ou de posséder aucune arme, ni de frapper qui que ce soit, même pour nous défendre légitimement ; nous serons comme des agneaux parmi les loups ; les agneaux sont frappés et ne frappent pas : Notre-Seigneur fut frappé et ne frappa pas ses agresseurs. Tous nos efforts tendront à avoir en nous, et à montrer à tous, la charité, la compassion, la tendresse, la bonté infinie de Notre Divin Maître³.</p>	<p>Pour le salut de la civilisation chrétienne, de la morale chrétienne, de la liberté de l'Église et de la liberté des peuples, Dieu veut une guerre longue : seule une guerre longue peut affaiblir l'Allemagne, qui était si forte, au point de la mettre à merci. La longueur de la guerre est aussi, pour les peuples alliés, une punition et une leçon dont ils avaient besoin. Espérons qu'ils en sortiront meilleurs⁴.</p>
<p>Nous devons aimer tous les hommes en vue de Dieu au point de ne faire qu'un avec eux, d'abord parce que Dieu nous le commande, nous donne l'exemple d'un ardent amour pour eux, par diverses graves raisons encore tirées de l'amour dû à Dieu, mais surtout, surtout, et cette dernière raison nous rend bien facile et bien doux cet amour passionné, cet amour allant jusqu'à l'unification de tous les hommes en vue de Dieu, surtout, surtout, parce que tous les hommes sont, à un titre ou l'autre, membres de Jésus, matière proche ou éloignée de son Corps Mystique, et que, par conséquent, en les aimant, en ne faisant qu'un avec eux, en vivant en eux par notre amour, nous aimons quelque chose de Jésus, nous ne faisons qu'un avec une portion de</p>	<p>(Il importe à l'humanité) que les peuples mineurs, inférieurs à nous par leur ignorance et leur barbarie, deviennent progressivement nos égaux, ce qui ne peut se faire par des décrets leur donnant nos droits, mais doit se faire par une administration juste, bonne, ferme et sage, les faisant progresser moralement, intellectuellement et matériellement jusqu'à devenir, en cela, pareils à nous².</p>

¹ Charles de Foucauld, *Carnets de Tamanrasset, (1905-1916)*, Introduction par Bernard Jacqueline, Paris, Nouvelle Cité, 1986, p. 188.

² Charles de Foucauld, Lettre au général Laperrine, 4 mai 1915, (cité dans Jean-Marie Muller, Charles de Foucauld, frère universel, p. 5).

³ Projet de règlement de la Congrégation des petits frères de Jésus, 14 juin 1896, (cité dans Jean-Marie Muller, Charles de Foucauld, frère universel, p. 5).

⁴ Charles de Foucauld, *Lettre à Henry de Castries*, 20 novembre 1915, (cité dans Jean-Marie Muller, Charles de Foucauld, frère universel, p. 5).

<p>Jésus, nous vivons par notre amour dans les membres de Jésus, dans le corps de Jésus, en Jésus¹.</p>	
<p>Être miséricordieux, c'est le contraire d'être inexorable, impitoyable, dur, c'est la tendresse du cœur qui s'apitoie, qui pardonne, qui ne garde pas rancune, qui regarde ceux qui l'offensent, lui font tort, sont ingrats envers lui ; non comme des ennemis, mais comme des frères ou des enfants égarés, mais toujours aimés, dont la faute est pardonnée en même temps qu'elle est faite, c'est la douce bonté du cœur qui ne conserve aucune ombre de ressentiment contre le bien pour le mal « afin de vaincre le mal par le bien », qui est indulgent pour les fautes commises contre lui, comme Dieu détruit les péchés confessés et remis [...]»³.</p>	<p>Ah ! Mon commandant, de tels forfaits doivent être sévèrement punis... L'inspirateur, sinon l'auteur, en est ce maudit marabout Abidin, que vous avez certainement connu à Tombouctou, et qui essaie de toutes manières de se venger... et aussi de s'enrichir [...] Si j'étais vous, voici ce que je ferais. Je rassemblerais tous les méharistes disponibles, je me rendrais dans la région du Sud marocain où sa présence est signalée, je m'emparerais de ce gremlin et aussitôt je le ferais coller au mur [...] Et douze balles dans la peau...⁴</p>
<p>Aimons nos ennemis... Parce que, bien que coupables, ils sont nos frères et les enfants de Dieu [...] Parce que être coupable c'est être malade, ce sont des membres malades de Jésus, qui non seulement ne méritent pas d'être haïs ni délaissés, mais réclament de nous des soins tout particuliers. [...] Faisons ce qu'il y a de plus charitable, ce qu'il y a de plus propre à établir l'union, l'amour, la paix, la charité fraternelle, entre tous les hommes, entre tous les enfants de Dieu.⁵</p>	<p>Merci des très intéressants renseignements que vous me donnez sur Rome et sur les prêtres allemands [...] Cette guerre qui ne ressemble en rien à aucune autre, présente, entre autres caractères spéciaux, qu'elle creuse entre les Alliés et les Allemands un fossé si profond qu'on ne voit pas comment il pourra de bien longtemps être comblé. Les infamies des Allemands ont été telles qu'aucune relation ne paraît plus</p>

² Lettre au lieutenant Gardel, in Georges Gorrée, *Les amitiés sahariennes du Père de Foucauld*, tome 2, Rabat, Éditions Moncho, 1941 et Paris, Arthaud, 1946, p.

¹ Charles de Foucauld, *Œuvres spirituelles*, (publiées par l'Association Charles de Jésus, Père de Foucauld), Paris, Éditions du Seuil, 1958, p. 201-202.

³ Charles de Foucauld, *Commentaire de saint Matthieu*, Paris, Nouvelle Cité, 1989, p. 236 (cité dans Jean-Marie Muller, Charles de Foucauld, frère universel, p. 170).

⁴ Général Meynier, « Rencontre : trois grandes figures sahariennes », *Cahiers Charles de Foucauld*, vol. 2, 1946, p. 98 (cité dans Jean-Marie Muller, Charles de Foucauld, frère universel, p. 65-66).

⁵ Charles de Foucauld, *La Bonté de Dieu*, Paris, Nouvelle Cité, 1996, p. 265 (cité dans Jean-Marie Muller, Charles de Foucauld, frère universel, p. 169).

	possible avec eux. Barrès raconte dans l'Écho de Paris qu'un officier anglais lui a dit : « N'est-ce pas qu'après la guerre aucun Français ni aucun Anglais ne voudront jamais serrer la main d'un Allemand ? » C'est tout à fait le sentiment que j'éprouve. ¹
--	--

Ces contradictions justifient l'ouvrage de Jean-Marie Muller au titre provocateur : *Charles de Foucauld : frère universel ou moine-soldat ?*² L'auteur veut rétablir la vérité historique au sujet de Charles de Foucauld. Il regrette l'occultation d'un pan non négligeable de la vie de l'ermite au profit de l'exaltation de son exemplarité évangélique. La figure du frère universel fait oublier l'homme aux convictions nationalistes et colonialistes particulièrement affirmées et le partisan de la guerre totale contre l'Allemagne. Ainsi Muller refuse de s'inscrire dans la logique selon laquelle Charles de Foucauld se conformait à la mentalité de son époque. L'auteur trouve que l'ermite avait non seulement trahi sa mission, mais il ne reflétait pas sereinement les valeurs évangéliques de tolérance, de pardon, de l'amour des ennemis et par conséquent de fraternité. Faut-il évoquer la mentalité de l'époque pour justifier certains traits de comportement de l'ermite du désert ? Au-delà de la fragilité humaine qui affecte le témoignage même des plus grands saints, l'intuition ecclésiale de Ch. de Foucauld s'inscrit largement dans son expérience familiale à partir de laquelle il s'est forgé ses propres convictions :

Dans nos heures d'adoration et d'oraison, nous prions pour la glorification de Dieu par tous les hommes, sûrs d'être par là agréables à Jésus qui nous a enseigné comme premier mot de prière : "Père, que votre Nom soit sanctifié !" et a résumé toutes les siennes dans ce cri : "Père, glorifiez votre Nom !" Nous y aurons des supplications particulières pour sa glorification par Notre Saint-Père le pape, par la Sainte Église, et par les peuples encore infidèles, sans oublier ceux dont il nous a chargés spécialement en le mettant près de nous dans la vie, d'abord l'évêque diocésain et le

¹ Jean-François Six, Maurice Serpette, Pierre Sourisseau, *Le testament de Charles de Foucauld*, Paris, Éditions Fayard, 2005, p. 139-140.

² Jean-Marie Muller, *Charles de Foucauld : frère universel ou moine-soldat ?*, Paris, La Découverte, 2002.

diocèse, puis les parents, amis, frères et sœurs spirituels, âmes consacrées à Dieu, “domestiques de la foi”, bienfaiteurs, âmes nées dans la même patrie ou vivant sous le même ciel, et aussi ennemis et persécuteurs, à qui nous devons ces prières particulières¹.

En commentant cet aspect des *Règlements et Directoire* que Charles de Foucauld prévoyait pour ceux et celles qui choisiraient de se joindre à lui, Maurice Bouvier établit un lien intangible entre Église, Famille de Dieu et Fraternité :

On sent que l'énumération ne veut oublier personne et que l'organisation de la société des proches est parfaitement au point. Nous sommes là dans une structure de pensée où Charles de Foucauld se définit en relation claire et simple avec les autres, que ce soit dans la société familiale, civile ou ecclésiale. Pareille vision, avec ses cercles de plus en plus larges, l'amène à une conception de l'Église bien différente de la parfaite société hiérarchisée à laquelle il se rattache pourtant dans son enseignement courant. Sans référence, même implicite, à la doctrine des Pères et du magistère sur *l'ecclesiola* qu'est la famille chrétienne, il oriente pourtant assez facilement la réflexion dans cette direction, qui est d'actualité. Il est prêt en tout cas à envisager l'Église comme famille et comme fraternité².

Charles de Foucauld avait vraiment conscience de la fraternité qui le liait à ses frères et sœurs les humains. Il avait fondé cette profonde conviction sur la Parole de Dieu : « Vous avez un seul Père qui est dans les cieux » (Mt 23, 9), « Dieu créa l'homme à son image » (Gn 1, 27) et « Tout ce que vous faites à un de ces petits, vous me le faites » (Mt 25, 40). « Ces trois paroles suffisent à montrer (aux petits frères) (aux petites sœurs) (aux frères et sœurs) leur devoir d'immense et universelle charité envers les hommes, tous “enfants de Dieu”, “images de Dieu”, et “membres de Jésus”³. »

Il se dégage de ces convictions foucauldiennes la nécessité fondamentale du respect de l'autre en vertu de la fraternité qui lie les

¹ Charles de Foucauld, *Constitutions et Règlement des Petits Frères du Sacré-Cœur de Jésus (1899-1901)*, chap. xxxix, p. 231-232, cité dans Maurice Bouvier, *Le Christ de Charles de Foucauld*, Paris, Desclée, 2004, « Collection Jésus et Jésus-Christ 89 », p. 308.

² Maurice Bouvier, *Le Christ de Charles de Foucauld*, Paris, Desclée, 2004, « Collection Jésus et Jésus-Christ 89 », p. 309.

³ Charles de Foucauld, *Règlements et Directoire 1995*, p. 226, 473, 636, cité par Maurice Bouvier, *Le Christ de Charles de Foucauld*, Paris, Desclée, 2004, « Collection Jésus et Jésus-Christ 89 », p. 309.

hommes les uns aux autres. En ce sens, la fraternité transcende les bonnes intentions qui peuvent animer l'homme. Elle nécessite une constance dans l'engagement que chacun prend au profit de la concorde, la paix, l'entente, l'unité, la confiance, la tolérance, le pardon, la solidarité et la sollicitude mutuelle. La fraternité renvoie en dernière instance à l'Amour d'un Dieu-Père qui « veut sauver tous ses enfants et qui, pour cette rédemption universelle, a envoyé son Fils Jésus et l'Esprit qui anime le Corps du Christ qui est l'Église¹. »

3. Fraternités de Jérusalem

3.1. Présence ecclésiale dans le monde

Dans l'inspiration fondatrice des Fraternités de Jérusalem, il y a le désir profond d'incarner la présence de Dieu en ce monde auprès des hommes et des femmes de son temps. Dieu a non seulement revêtu la forme humaine en son Fils Jésus Christ, mais il a aussi épousé notre condition d'homme. La réalité humaine ne lui est donc pas étrangère. Il fait de l'homme un chemin vers lui. Aussi ce dernier devient-il pour son prochain un lieu théologique où les mystères de Dieu se révèlent. En ce sens Dieu n'est pas en dehors des réalités qui constituent la vie de l'homme. Il ne faut pas le chercher ailleurs. Il est avec nous ; il est au cœur de nos expériences. Quant à l'homme, sa présence à Dieu tient d'une attitude et d'un état d'esprit ; elle n'est pas en fonction d'une localisation bien précise. L'implantation des monastères en ville répond alors à la préoccupation fondamentale de rendre Dieu présent à tout homme :

On ne saurait mieux dire combien le Seigneur, à travers l'Écriture qu'il inspire et la Tradition qu'il conduit, la vie des hommes où il reste présent et celle de l'Église où agit l'Esprit, nous montre qu'il est, plus important, primordial et vital pour le monde d'aujourd'hui et l'avenir du christianisme, de demeurer (et jusque dans de nouvelles formes de vie monastique adaptée aux exigences de ce temps) au cœur des villes, au cœur de Dieu. Tel est en tout cas le choix fondamental posé par nos Fraternités monastiques de

¹ Maurice Bouvier, *Le Christ de Charles de Foucauld*, Paris, Desclée, 2004, « Collection Jésus et Jésus-Christ 89 », p. 324-325.

Jérusalem, nées le jour de Toussaint 1975, en l'église Saint-Gervais de Paris¹.

Au cœur des rythmes effrénés qui caractérisent les hommes et les femmes dans une société lancée à vive allure, la présence monastique constitue un havre de paix, une interpellation et une invitation à se poser sous le regard de Dieu. C'est ainsi que Pierre-Marie Delfieux, fondateur des Fraternités de Jérusalem, justifie leur implantation dans les hauts lieux touristiques tels que Vézelay et le Mont Saint Michel. Ces « villes-en-itinérance » constituent une bouffée d'oxygène pour des millions de personnes qui s'y arrêtent pour un temps de ressourcement même si le point de départ reste pour beaucoup une curiosité touristique ou artistique. Les Fraternités répondent alors « aux questions que leur posent aujourd'hui l'inquiétude du cœur humain et l'urgence de ses nécessités »². Elles deviennent par le fait même un pont établi entre les réalités tumultueuses de la vie et la sérénité que recherche tout homme. C'est le chemin de la rencontre avec Dieu et de la découverte de soi. La présence monastique manifeste l'incarnation de Dieu parmi les hommes. Dieu prenant visage humain en son Fils, Jésus-Christ choisit de se révéler au monde et aux hommes dans la précarité de la condition des vivants. Il se soumet à la mort et à l'enfouissement. Dans son effacement, il illumine cependant l'homme de sa gloire et en fait son enfant à l'image du Fils unique, Jésus Christ. Dans cette relation du divin à l'humain, l'homme devient pour ses semblables la manifestation de Dieu. Dans ce contexte, tout ce qui touche à la vie de l'homme ouvre à la vraie connaissance de Dieu et nous rapproche de lui. Aussi dans l'accueil, le silence, la prière et le travail, Dieu se manifeste aux hommes. Et puisque Dieu partage notre condition humaine, là où l'homme est établi, Dieu y est également. Les réalités humaines sont alors porteuses d'une grande espérance divine. La proximité thématique entre les intuitions de Delfieux et celles de de Foucauld n'est pas fortuite, le premier se réclamant du second.

¹ Pierre-Marie Delfieux, op. cit, p. 18.

² Exhortation apostolique *Vita consecrata*, § 81 a, b, c.

3.2. Choix d'une appellation

Les communautés monastiques de Jérusalem sont connues sous le nom de Fraternités¹. Elles se sont ainsi démarquées de la grande tradition issue de saint Benoît qui a tant influencé le monachisme en Occident². Elles affichent leur parenté avec l'inspiration de saint Basile qui fait la nouveauté des FMJ :

Nouveauté aussi dans le fait que nous ne parlons pas de « monastères », mais plutôt de « fraternités », à l'exemple de saint Basile le Grand, pour bien toujours nous rappeler que nous sommes tous frères, appelés à nous servir mutuellement les uns les autres, à l'exemple de celui qui s'est fait pour nous serviteur et l'aîné de la multitude des frères. Il n'y a de hiérarchie chrétienne que dans l'ordre de la charité et de dette que dans l'amour mutuel. Le monde d'aujourd'hui est, et à juste titre, particulièrement sensible à cette dimension de vie à la fois simple et fraternelle³.

La dénomination ainsi choisie renvoie à l'idéal de vie fraternelle imprimée d'humilité et de service mutuel à l'exemple du Christ. Ce choix situe par ailleurs le moine ou la moniale par rapport à sa vocation et à la mission ecclésiale. En ce sens, l'appellation de Fraternités apparaît comme un programme de vie auquel adhèrent les frères et les sœurs. Est-ce le sens de l'invitation que P.-M. Delfieux adresse à ses « frères et sœurs » lorsqu'il les exhorte à la réception du *Livre de Vie* ? « Il nous revient à présent de recevoir ensemble ce *Livre de Vie* qui est, plutôt qu'une règle à proprement parler, un tracé spirituel donnant les grandes orientations fondamentales de notre route, assez précis cependant pour guider communément notre marche et rythmer harmonieusement notre vie⁴. » Il apparaît de toute évidence que l'appellation exerce une influence certaine sur les orientations spécifiques de la communauté et le style de vie de ses membres⁵.

¹ Fraternités monastiques de Jérusalem, *Jérusalem-Livre de vie*, Paris, Cerf, (6^{ième} édition revue et corrigée), 2006, n° 7-10 ; 44-45 ; 114 ; 116.

² Pierre Miquel, *La vie monastique selon saint Benoît*, Paris, Éditions Beauchesne, 1979.

³ Pierre-Marie Delfieux, *Moine au cœur de la ville*, p. 33.

⁴ Fraternités monastiques de Jérusalem, *Idem*, p. 9.

⁵ Pierre-Marie Delfieux, « Pourquoi sommes-nous des "Fraternités" ? », in *Sources Vives* n° 111 – Septembre 2003, p. 147-151.

4. Fraternités : Études comparatives

Toutes les communautés religieuses visent apparemment un même but, mais elles se distinguent dans les appellations qu'elles se donnent. Elles ne se présentent pas toutes de la même manière. Certaines sont connues comme « monastères » alors que d'autres apparaissent comme « couvents ». Certaines se donnent comme des « maisons » et d'autres se dénomment « fraternités ». En quoi l'appellation d'une communauté influe-t-elle sur les orientations spécifiques de cette dernière ? Qu'est-ce qui détermine le choix de l'appellation d'une communauté ? En ce qui concerne les fraternités, nous apprécierons dans une étude comparative ce qu'il en est dans les statuts, les règles de vie et les textes fondateurs de Saint Basile, des Petites Sœurs de Jésus (PSJ) et des Fraternités monastiques de Jérusalem (FMJ).

4.1. Fraternité en tant que moyen de sanctification

Dans les règles monastiques de saint Basile qui sont autant de repères écrits à l'usage de ses frères, il évoque toujours la fraternité en conjonction avec la vie fraternelle. Se démarquant d'un cénobitisme très structuré à la manière de saint Pacôme, Basile privilégie la dimension communautaire, même s'il n'écarte pas une expérience en solitaire : « Vos paroles nous ont convaincus du péril qu'il y a à vivre au milieu des contempteurs de la loi divine. Nous voudrions apprendre maintenant s'il faut, en s'écartant d'eux, vivre seul ou en compagnie de frères, unis dans un même esprit et un même désir de perfection¹. » L'intention de Basile est dès lors connue. Il ne cherche pas tant à établir une nouvelle forme de vie cénobitique, qu'à atteindre la perfection. En effet, il perçoit essentiellement la vie commune comme une école de sainteté avec toutes ses exigences :

Ce bonheur et cette joie d'être plusieurs frères habitant ensemble, semblables, dit l'Esprit-Saint, au parfum qui coule de la barbe du Grand-Prêtre, comment les trouver dans la demeure du solitaire ?
Le champ du combat, la voie assurée du progrès, un entraînement

¹ Saint Basile, *Les Règles monastiques*, Maredsous, Éditions de Maredsous, 1969, GR 7, p. 63-64.

continuel, la pratique assidue des commandements du Seigneur, voilà ce qu'est aussi une communauté de frères¹.

En dehors de la règle qui s'inspire des Écritures et de l'autorité d'un supérieur qui veillent à la croissance et à la bonne harmonie des fraternités, Basile relève les inconvénients d'une vie cénobitique qu'il contraste avec les nombreux avantages d'être ensemble avec d'autres frères. En ce qui concerne les désavantages d'une vie solitaire, il évoque respectivement² :

- a. L'incapacité de l'homme à subvenir tout seul à ses propres besoins.
- b. Le principe de la charité chrétienne qui incite à prendre en compte les intérêts de l'autre.
- c. La difficulté à s'amender puisqu'abandonné à soi-même face à ses fautes, sans conseil avisé d'aucune autre personne.
- d. L'impossibilité de mettre en pratique certains aspects des commandements.
- e. L'inutilité du charisme individuel qui ne profite à personne d'autre qu'à soi-même.
- f. L'inclination à l'autosatisfaction dans le contentement de soi.

Par cette démonstration a contrario, Basile affirme la constitution d'une fraternité à l'image du corps : « Puisque nous tous, qui avons été associés par vocation dans une espérance unique, nous sommes un seul corps, ayant le Christ pour tête, et membres les uns des autres, chacun pour sa part, nous n'entrons dans la construction d'un corps unique dans l'Esprit-Saint, que par la concorde³. »

L'image qui traduit le mieux la fraternité dans le langage de saint Basile est l'image paulinienne du corps. Il la reprend pour asseoir son argumentation en faveur de l'union des frères. Il insiste dès lors sur la coordination et la complémentarité entre les différents membres : « Nous avons vu que pour agir convenablement et normalement en tout ce qu'il fait, le corps a besoin des yeux, de la langue et des autres membres, tous

¹ GR 7.

² GR 7.

³ GR 7.

nécessaires et indispensables¹. » En ce qui concerne les frères, leur unité est assurée par l'Esprit de Dieu qui les rassemble et fait d'eux une seule Fraternité dans le Christ. Aussi les diversités caractéristiques de chacun contribuent à l'épanouissement de tous : « Il y a, certes, diversité de dons spirituels, mais c'est le même Esprit ; diversité de ministères, mais c'est le même Seigneur ; diversité d'opérations, mais c'est le même Dieu qui opère tout en tous. A chacun la manifestation de l'Esprit est donnée en vue du bien commun » (1 Co 12, 4-7).

4.2. Fraternité en tant que moyen d'évangélisation

Des traits caractéristiques de la vie de Charles de Foucauld, il convient de relever son grand amour pour Jésus. Cet état d'esprit l'a disposé non seulement à se mettre à l'école du « Bien-Aimé Frère et Seigneur Jésus »², mais aussi à l'imiter en toute chose³. Telle fut la quête qui animait Frère Charles dans les relations qu'il comptait entretenir avec le Christ. A partir de la spiritualité de Nazareth, Charles de Foucauld s'élevait graduellement à la contemplation de Jésus dans le pain eucharistique et dans l'autre qui est reconnu comme un frère. Aussi était-il poussé par un souffle missionnaire à faire connaître le Christ tout autour de lui. « Notre existence entière et tout notre être, affirme-t-il, doivent crier l'Évangile sur les toits. Notre personne entière et toute notre vie doivent proclamer que nous appartenons à Jésus. Nos vies doivent être un miroir de

¹ GR 35, voir 24.

² Constitutions des Frères de l'Évangile, 1.7.

³ « Règlement des Petits Frères du Sacré Cœur de Jésus », dans Charles de Foucauld, *Règlements et Directoire*, Montrouge, Nouvelle Cit, p. 156 : « Nous nous attachons à imiter sans cesse notre bien-aimé Seigneur Jésus, de manière à être Ses images fidèles dans tous nos actes intérieurs et extérieurs... Nous nous demanderons en tout comment Il pensait, parlait, agissait en la circonstance où nous sommes, comment Il penserait, parlerait, agirait à notre place; et nous nous efforcerons de tout notre cœur de reproduire amoureusement en nous les traits de notre divin modèle... Nous nous appliquerons d'abord et surtout à imiter Ses vertus intérieures, à conformer notre âme à Son âme toute brûlante d'amour de Dieu, toute employée à chercher Sa seule gloire, toute obéissante à Sa volonté, toute appliquée à l'imitation de Ses perfections, toute perdue dans Sa contemplation... toute enflammée d'amour des hommes image de Dieu... Nous nous souviendrons sans cesse qu'il s'est consacré au *salut* des hommes au point d'être résumé et signifié par son nom de JESUS '*Sauveur*', et nous L'imiterons en faisant du *salut* des hommes l'œuvre de notre vie »; Voir 'Constitutions des Petits Frères du Sacré Cœur de Jésus', Art. 1^{er}, dans Charles de Foucauld, *Règlements et Directoire*, Montrouge, Nouvelle Cit, 1995, p. 77 ; 'Constitutions des Petites Sœurs du Sacré Cœur de Jésus', Art. 1^{er}, dans Charles de Foucauld, *Règlements et Directoire*, Montrouge, Nouvelle Cit, 1995, p. 337.

ce qu'est une vie selon l'Évangile. Notre être entier doit être une prédication vivante, un reflet de Jésus, une odeur de Jésus, quelque chose qui proclame Jésus, qui fait que les autres voient Jésus et qui brille comme une image de Jésus¹. »

Pour mener à bien son projet missionnaire, il désirait établir de petites fraternités qui serviraient d'avant-garde pour l'évangélisation. En effet, il confia le 13 mai 1911 cette préoccupation au Père Antonin Audagier², religieux de Notre Dame des Neiges. Cette conviction l'habitait au plus profond de lui-même. Il ne vivait que pour cela. C'est pourquoi il exhortait ses amis à prier pour la réussite de ce projet :

Priez Dieu pour que je fasse ici l'œuvre qu'il m'a donnée à faire : que j'y établisse, par sa grâce, un petit couvent de moines fervents et charitables, aimant Dieu de tout leur cœur et le prochain comme eux-mêmes, une 'zaouïa' de prière et d'hospitalité d'où rayonne une telle prière que toute la contrée soit éclairée et réchauffée ; une petite famille imitant si parfaitement les vertus de Jésus que tous, aux alentours, se mettent à aimer Jésus.³

Et pourtant ce projet ne se matérialisa pas du vivant de Charles de Foucauld. Cependant nombreux sont aujourd'hui les instituts et les associations qui se réclament de sa spiritualité⁴.

D'inspiration monastique, les fraternités foucauldiennes allient la vie contemplative à un engagement pastoral dans le monde. Par leur style de vie, elles se veulent être les témoins d'un Dieu qui se rend proche des plus abandonnés, le signe de l'amour de Dieu pour les hommes et le signe

¹ Méditations sur les Saints Évangiles, MSE, 3147

² *Lettre au Père Antonin Audigier*, dans Charles de Foucauld, *Lettres à mes frères de la Trappe*, Pais, Cerf, 1969, p. 273-274: « Vous me demandez quelle est ma vie: c'est une vie de moine missionnaire fondée sur ces trois principes: imitation de la vie cachée de JÉSUS à Nazareth, adoration du T.S. exposé, établissement parmi les peuples infidèles les plus délaissés en faisant tout ce que l'on peut pour leur conversion. Je suis et j'ai toujours été seul depuis dix ans. Si le bon Dieu me donne des frères, étant donnée l'immense étendue des pays infidèles à convertir, il vaut mieux, pour le salut des âmes, se répartir en petits groupes de trois ou quatre, aussi nombreux que possible, que de former des monastères plus peuplés... Je vois ces postes, ces ermitages de trois ou quatre moines missionnaires comme des avant-garde, faits pour préparer les voies et céder la place à d'autres religieux à organisation de clergé séculier lorsque le terrain serait défriché... ».

³ Voir Citation de Charles de Foucauld dans les Constitutions des Petits Frères de l'Évangile, Chapitre I.

⁴ Voir Site international de la Famille spirituelle de Charles de Foucauld : <http://www.charlesdefoucauld.org>

du Royaume de fraternité jadis annoncé par Jésus lui-même. Aussi les fraternités sont-elles des « petites cellules d'Église [...] appelées à être des signes, dans le monde, de l'amour de Dieu qui [...] unit *des hommes* et fait d'*eux* des frères »¹. Les frères sont ainsi constitués en Corps du Christ. Dans cette unité qui les rassemble en Christ, ils projettent des valeurs nouvelles et annoncent déjà par anticipation la réalisation eschatologique du Règne de Dieu². Par son incarnation, Jésus opte pour la fraternité avec les hommes. C'est la mission que se donnent les frères, non seulement dans l'appellation de leur structure, mais encore dans l'esprit qui doit animer leurs relations mutuelles et le témoignage qu'ils donnent au monde.

Interpellés par la Parole et vivant de l'amour de Dieu dans un esprit évangélique à travers la vie commune, les frères portent une attention particulière aux plus pauvres, aux plus abandonnés d'entre les être humains et aux plus éloignés de Dieu. Ils témoignent alors de l'amour de Dieu envers les hommes ; cet amour qui a conduit le Christ à épouser la condition humaine. Les frères manifestent de cette manière la sollicitude de Dieu avec les hommes et rappellent ainsi la présence du Christ au cœur de leurs vies.

Une insistance particulière est mise sur la présence divine dans le monde et auprès de l'homme. Ce dernier n'est pas fait pour vivre en vase clos. Il est intégré à un réseau de frères en vue de constituer une grande fraternité des enfants de Dieu et créer une dynamique de vie. Telle est la mission qui s'impose désormais à tout homme : devenir pour le monde le signe de l'amour de Dieu. Non seulement la fraternité indique les dispositions de cœur qui incline les hommes les uns envers les autres, mais elle manifeste la mission évangélique de l'homme quant à l'annonce du Royaume dont elle est déjà le signe. En effet, par sa constitution, la fraternité est une cellule d'Église, une portion du peuple de Dieu et le Corps du Christ.

¹ Constitutions des Petits Frères de l'Évangile, 1.4.

² Constitutions des Petits Frères de l'Évangile, 2.7 : « Notre communauté peut ainsi être le signe d'une société nouvelle, fondée sur le partage, l'amitié, le respect de chacun et contestera par son témoignage une société si souvent déchirée par l'égoïsme et la violence ».

II. *Expérience religieuse*

En nous appuyant sur la présentation que nous avons faite sur la fraternité à partir de quelques documents conciliaires et du code du droit canonique, il convient maintenant d'en faire la vérification concrète à certaines formes de vie religieuse. Nous retenons en ce qui concerne cette étude des communautés affiliées à la spiritualité franciscaine, la Société des Missions Africaines et les Missionnaires de la Fraternité. Quelle place chacune de ces formes de vie accordent-elles à la fraternité dans leurs textes fondateurs et comment la mettent-elles en œuvre ?

1. Héritage spirituel de saint François d'Assise, le *Poverello*

La récente publication d'André Vauchez¹ souligne avec beaucoup de pertinence l'intention primordiale de François d'Assise alors qu'il initia son projet religieux. Il apparaît de toute évidence, selon les recherches historiques actuelles, que l'intention fondatrice de François d'Assise n'était pas d'établir un ordre religieux. En dépit de son insouciance, de sa propension à la fête, aux plaisirs de la vie en société dans le cadre de sa joyeuse bande d'amis et du rythme débridé de sa vie, il aspirait à un idéal éthique digne des aristocrates du Moyen Age et fondé essentiellement sur les vertus de magnanimité, libéralité, courtoisie qui étaient une manière de se comporter en société.²

¹ André Vauchez, *François d'Assise*, Paris, Fayard, 2009.

² A. Vauchez, p. 45-46 : « Cet "héritier" issu de la bourgeoisie d'affaires aspirait à vivre en chevalier (*miles* en latin médiéval) et à mener l'existence d'un noble. Son idéal était celui qu'exaltaient alors les chansons de geste et les romans courtois, cette 'matière de France' qui avait, on l'a dit, envahi l'Italie à la fin du XIIe siècle et dont il a dû connaître les œuvres les plus représentatives. Idéal guerrier certes, car cette littérature exaltait les exploits militaires des preux – Charlemagne, Roland, Olivier et tant d'autres -, mais plus encore éthique et poétique, à la suite de Perceval, Lancelot et des chevaliers de la Table ronde. Enthousiasmé par ces modèles, le jouvenceau s'efforçait de les imiter et de se distinguer par la pratique de leurs vertus : magnanimité, libéralité et surtout une courtoisie qui n'était pas simple affabilité mais une manière originale de se comporter en société. Fondamentalement l'attitude courtoise consistait à prendre du champ, ou au moins du recul par rapport à la brutalité du désir et à l'affirmation agressive de sa propre puissance. Comportement raffiné mais propre à une élite et qui ne valait qu'entre gens du même monde, seuls capables de comprendre la signification de ce code aristocratique qui excluait et rejetait dans le néant ceux que la grossièreté de leurs manières et de leur langage situait dans la sphère de la rusticité ou de la mesquinerie : paysans, bourgeois

François d'Assise grandit dans un monde en pleine effervescence. La société était structurée selon trois ordres bien distincts : le clergé, les seigneurs sous la protection de qui se plaçaient les chevaliers, dits aussi nobles ou gentilshommes et les paysans. A l'époque de François, la société subissait une mutation en profondeur. Les structures sociales évoluaient au point que le système féodal était de plus en plus remis en cause. Un ordre nouveau s'établissait. François appartenait à la classe des marchands qui avaient considérablement pris de l'importance au dépend des nobles et des seigneurs. Dans les villes et les communes, émergeait une nouvelle sensibilité. De part et d'autre, se constituaient des confréries, des corporations et des associations. De plus en plus s'affermissait le caractère horizontal des relations au détriment de la dimension verticale tel que fut longtemps le cas sous le régime féodal. Dans cette ambiance, la tendance était vraisemblablement à la fraternité.

Tel fut le contexte dans lequel se forgea la conscience fraternelle de François. Il ne s'enferma pas dans sa richesse ; mais il s'ouvrit par contre dans une véritable fraternité à tous les hommes. Il fit bon accueil aussi bien aux riches qu'aux pauvres. Son intuition fraternelle fut profondément modelée par l'Évangile¹. L'épisode de sa conversion rappelle à l'évidence le chemin qu'il avait parcouru. Du fêtard insouciant qu'il était, la rencontre avec le Christ le transforma absolument. Vivant de la grâce de Dieu, il se laissait guider par la voix qui lui parlait au plus profond de lui-même. Répondant aux exigences évangéliques dans toute leur radicalité, il découvrit en l'autre, quelle que soit sa condition, le frère qu'il faut aimer et servir. Aussi apprit-il à vaincre son appréhension pour les lépreux. Ces derniers étaient victimes de l'a priori défavorable qui les mettait au ban de

avares, hommes de lois, etc. On comprend sans peine que le jeune marchand d'Assise ait été séduit par cette idéologie qui tranchait avec le réalisme terre à terre de son milieu familial. »

¹ Fr. G. Guitton, « Tous frères : la leçon de François d'Assise », in Sources Vives n° 111 – Septembre 2003, p. 120 : « Le jeune homme, habile en affaires, ne se laisse pas étouffer par l'appât du gain et la réussite sociale. Il s'ouvre au monde des pauvres et des exclus. Et surtout l'Évangile lui révèle le chemin d'une authentique fraternité humaine, en suivant l'exemple du Christ humble et pauvre. Alors que la fraternité naturelle peut se laisser enfermer dans l'opulence matérielle, François Bernardone, d'une certaine façon, va être le créateur d'une véritable fraternité ouverte à tous, riches et pauvres ensemble, sans aucun désir de domination. »

la société¹. Au-delà de cette barrière artificielle érigée par les hommes, François voyait au lépreux son frère. Cette expérience a été ensuite déterminante pour François d'Assise comme le relève André Vauchez en ces termes : « La conscience de François eut besoin de la médiation du prochain pour rencontrer Dieu². » François débuta alors « sa nouvelle vie par la mise en pratique d'une charité toute désintéressée envers les lépreux »³.

Comment avait-il traduit dans les faits cette intuition fraternelle ? Le projet de François s'inscrivit dans le courant général des mouvements réformistes laïcs du XIIe siècle. Ces laïcs prêcheurs itinérants identifiaient la conformité au témoignage des apôtres « au témoignage d'une vie chrétienne authentique attestée par la pauvreté et s'exprimant par une annonce publique du message évangélique »⁴. Dans la fidélité à l'Évangile, sans aucun prosélytisme de la part de François, son témoignage lui attira des compagnons qui se joignirent à lui. Ainsi se constitua la première communauté des frères.

A la base de la vie franciscaine telle qu'elle fut conçue par François, il y eut les idéaux de pauvreté et de fraternité qui façonnèrent le projet dont il avait l'inspiration. La pauvreté est un état d'esprit dans le détachement. C'est aussi une marque de confiance dans le Seigneur qui pourvoit aux besoins de ses enfants. Elle jauge, de la part du frère, la parfaite imitation du Christ qui s'est fait pauvre pour enrichir l'homme de

¹ « En fait, la vue des lépreux semble avoir agi sur François comme un miroir de sa condition de pécheur : en ne se détournant pas de ces personnages repoussants qui, dans l'imaginaire médiéval, incarnaient non seulement une horrible maladie mais également le soupçon d'une tare héréditaire ou d'un comportement sexuel hors normes qui l'aurait provoquée, il franchit le pas et reconnaît humblement qu'il participe lui aussi de la même condition. Les lépreux, au Moyen Age, étaient en effet tenus pour la lie de la société : ils devaient agiter une crécelle quand ils se déplaçaient, afin de permettre aux personnes saines de ne pas se trouver sur leur chemin, tant on redoutait la contagion qu'on attribuait à leur souffle qui corrompait l'air autour d'eux » ; A. Vauchez, p. 53.

² A. Vauchez, p. 56.

³ Lothar Hardick, Josef Terschlüssen, Kajetan Esser, *La Règle des Frères Mineurs : Étude historique et spirituelle*, Paris, Éditions Franciscaines, 1961, p. 24.

⁴ A. Vauchez, p. 70 ; Voir Michel Hubaut, *Saint François et l'Église*, Paris, Desclée de Brouwer, 2007, p. 30 : « Ces mouvements partent des nouvelles couches sociales : artisans et marchands. Ils connaissent un immense succès, portés par une véritable lame de fond qui monte des profondeurs du peuple chrétien et vient secouer la vieille institution ecclésiale. Les Humiliés ou Pauvres de Lombardie, les Pauvres catholiques, les paysans lorrains qui se réunissent pour étudier ensemble le Nouveau Testament... Ces prédicateurs itinérants, faisant de la suite du Christ pauvre un pilier de la conversion, de la vie pénitente, eurent un impact évident sur les populations. »

sa richesse¹. Tel est le sens de l'exhortation que François adresse aux frères dans le sixième article de ce qu'il convient désormais d'appeler la *Seconde Règle des Frères Mineurs* :

Que les frères ne deviennent en rien propriétaires : ni de maison, ni de résidence, ni d'aucune autre chose ; mais, comme *pèlerins et étrangers en ce siècle*, servant le Seigneur dans la pauvreté et l'humilité, qu'ils aillent avec confiance demander l'aumône. Et il ne faut pas qu'ils en rougissent, parce que le Seigneur s'est fait pauvre pour nous en ce monde. Telle est l'excellence de la très haute pauvreté qui vous a établis, mes très chers frères, héritiers et rois du royaume des cieux, vous a faits pauvres de biens mais vous a élevés en vertus. Qu'elle soit votre partage, elle qui conduit à la terre des vivants. Attachez-vous-y totalement, bien-aimés frères, et, pour le nom de notre Seigneur Jésus-Christ, ne désirez jamais posséder autre chose sous le ciel².

Dans l'esprit de saint François, la pauvreté est bien plus qu'une pauvreté matérielle. Elle répond en fait aux exigences évangéliques des béatitudes³. Quoique le projet de saint François soit davantage connu, de manière officielle, sous l'appellation d' "Ordre", il n'en représente pas moins une fraternité ou une "communauté des frères"⁴. C'est d'ailleurs

¹ André Vauchez, « François d'Assise », dans *Histoire des Saints et de la sainteté chrétienne, Tome VI : Au temps du renouveau évangélique*, sous la direction de André Vauchez, Paris, Hachette, 1986, p. 174 : « François d'Assise se situe dans le droit fil – de cet évangélisme populaire que nous venons d'évoquer. A partir de sa conversion, il s'efforça de 'suivre nu le Christ nu', en mettant ses pas dans ceux du 'Fils de l'homme qui n'avait pas où reposer sa tête'. Avec lui, pour la première fois dans l'histoire du christianisme, la vie religieuse n'est plus conçue comme une contemplation du mystère de Dieu, mais comme une imitation du Christ ou, mieux encore, comme la recherche d'une conformité toujours plus étroite à son exemple et à sa personne ».

² Assemblée des Ministres Capucins d'Expression Française, « Règle des Frères Mineurs VI », dans *Constitutions des Frères Mineurs Capucins*, traduction française de l'A.P.E.F sous la direction des Frères Jean Dovetta et Joseph Sitterl, 2001 (2^e dition), p. 15.

³ Cf. *Les Admonitions XIV* sur :

http://poursaintfrancois.free.fr/index.php?option=com_content&task=view&id=44&Itemid=82

⁴ Fr. G. Guittou, « Tous frères : la leçon de François d'Assise », in *Sources Vives* n° 111 – Septembre 2003, p. 123-124 : « Le mot fraternité est très important pour François, il le fait insérer plusieurs fois dans la Règle définitive. Et ce ne fut pas sans mal. En effet, selon ce que nous avons dit en commençant, les groupes nouveaux qui se faisaient appeler des "fraternités" étaient nombreux, et de par leur attitude provocante vis-à-vis de l'Église, ils étaient souvent condamnés. Le terme même de fraternité était suspect par la curie romaine. La Règle définitive faillit ne pas être approuvée par le Pape à cause de cet emploi. François a tenu bon. Pour lui il est essentiel de définir le groupe des frères comme une seule "Fraternité" : le ministre général est à la tête de "toute la Fraternité", car le terme ne désigne jamais un groupe local de frères mais toujours l'ensemble des frères de l'univers entier. Même si, historiquement, le terme d'"Ordre" est devenu rapidement l'appellation officielle de la famille, les frères mineurs dans le monde forment toujours une seule et unique Fraternité. Et ils observent la pauvreté évangélique en étant, selon les derniers mots de leur Règle, "soumis à cette même Église et prosternés à ses pieds,

pourquoi les membres se disent, entre eux, “frères mineurs” quelles que soient les responsabilités que chacun est appelé à assumer au sein de la communauté. Dans ce contexte, la Fraternité fournit le cadre propice où les frères rivalisent d’égard et de sollicitude les uns envers les autres, surtout à l’endroit des malades qui étaient entourés d’une attention particulière. Nous en voulons pour preuve les instructions qu’il donne à ses frères quant à la correction fraternelle¹.

Ces relations privilégiées que François évoque au sujet de ses frères sont aussi étendues à toute la création. C’est la fraternité cosmique que chantait François dans le Cantique des créatures où il exalte chacun de ces éléments naturels.² « Avec François d’Assise, la fraternité n’a plus de limites. Que ce soit un être humain, un puissant, un pauvre, un brigand ou un exclu, mais aussi une simple fleur, une source d’eau, le soleil ou la mort, il s’agit toujours d’un cadeau de Dieu, car “c’est le Seigneur qui nous donne des frères”³. »

Nombreuses sont les communautés religieuses qui se sont inspirées de saint François et se réclament de sa spiritualité. Elles ont toutes en commun la *Règle de Vie*, mais se distinguent quant à leurs *Constitutions*. C’est à partir de ces dernières que nous allons tenter de dégager la particularité de deux communautés de la famille franciscaine, à savoir les Frères Mineurs Capucins et les Clarisses Capucines.

1.1. Exigences d’une vie évangélique

L’observance de la Règle édictée par François à l’intention de ses frères était diversement appréciée. Certains s’adaptèrent aux évolutions apparues au cours des années. Ils voulaient réformer l’Ordre. Cette volonté manifeste des Conventuels n’était pas partagée avec le même enthousiasme

stables dans la foi catholique” ». Voir « Règle des Frères Mineurs VIII », dans *Constitutions des Frères Mineurs Capucins*, traduction française de l’A.P.E.F, 2001 (2^e édition), p. 16.

¹ *Les Admonitions XVIII & XXIII ; Seconde Règle des Frères Mineurs X.*

² André Vauchez, « François d’Assise », dans *Histoire des Saints et de la sainteté chrétienne*, p. 150.

³ Fr. G. Guitton, p. 125.

par les Observants qui tenaient à la radicalité de la Règle et de son observance.

Ainsi deux tendances coexistaient au sein des Franciscains : Conventuels et Observants. L'Observance est un courant réformateur qui s'est traduit par une stricte observance de la règle édictée par saint François, d'où son nom. Ce mouvement souhaitait en particulier un retour à la pauvreté originelle telle que l'avait vécue le Poverello. Cela impliquait donc de renoncer à la possession de biens immobiliers et de rentes, de renoncer à obtenir des dispenses pontificales pour jouir de ces avantages, ce que ne voulaient pas les Conventuels, soucieux de préserver la situation acquise¹.

Cette crise consumma la scission au sein des Frères Mineurs. Comment le retour à la radicalité de l'observance et à la pureté de la règle originelle déterminait-il le modus vivendi des Observants ? Pour répondre à cette question, nous nous proposons d'éplucher dans la Règle des Frères Mineurs et dans les Constitutions des Frères Mineurs Capucins ce qu'il en est par rapport à l'aspect fondamental de la fraternité.

1.1.1. Règle de Vie

Le chapitre sixième de la Règle peut se lire en corrélation avec le dixième. Les deux chapitres se complètent. Alors que l'un insiste sur la sollicitude des frères les uns à l'égard des autres, l'autre déploie substantiellement la finalité de la fraternité qui apparaît davantage comme un moyen en vue de vivre et d'observer la Règle de Vie. En ce sens, la fraternité rend possible la vie spirituelle.

Et, en quelque lieu qu'ils soient ou se rencontrent, que les frères se montrent réciproquement qu'ils sont de la même famille, et qu'en toute assurance chacun manifeste à l'autre ses nécessités : car si une mère nourrit et aime son fils selon la chair, avec combien plus d'affection chacun doit-il aimer et nourrir son frère spirituel. Et si l'un d'eux tombe malade, les autres frères doivent le servir comme ils voudraient eux-mêmes être servis².

¹ M.-D. Genais, « Jean de Capistran », dans *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne, Tome VII : Une Église éclatée 1275-1545*, sous la direction de André Vauchez, Paris, Hachette, 1986, p. 160 c.

² « Règle des Frères Mineurs VI », dans *Constitutions des Frères Mineurs Capucins*, traduction française de l'A.P.E.F, 2001 (2^e édition), p. 15.

Les frères sont d'emblée établis dans une relation de confiance qui les fait grandir. C'est pourquoi ils peuvent redoubler d'égard les uns pour les autres. De manière concrète, cette sollicitude se déploie dans l'attention portée aux malades et dans la correction fraternelle. Il est, en effet, de la responsabilité des ministres de veiller à la mise en pratique de cette fraternité. Ils sont dès lors les gardiens de l'esprit évangélique qui doit animer les frères.

1.1.2. Constitutions

Les Constitutions rappellent le but de la Fraternité qui est destinée au témoignage de foi et à l'évangélisation : « Saint François suscita la Fraternité de l'Ordre des Mineurs pour témoigner de Dieu par la communion de vie et proclamer la conversion et la paix par l'exemple et la parole¹. » Elles énoncent par ailleurs les caractéristiques fondamentales de cette Fraternité qui s'inspire de la vie même du saint² : La conversion du cœur ; la recherche de la perfection ; la vie de prière ; l'exigence d'une vie de pauvreté radicale ; le témoignage d'une vie austère ; le témoignage d'une joyeuse pénitence ; l'impératif d'une communion fraternelle ; l'exemple de vertu pour le monde.

La fraternité relève de la structuration essentielle de l'Ordre et touche au style de vie qui est défini comme apostolique, évangélique et communautaire. Elle se construit sur le Christ qui fait des hommes ses frères sans distinction aucune³. Le Christ donne à cette fraternité toute sa configuration et détermine sa mission auprès des hommes dans le monde⁴.

¹ Constitutions I, 3.

² Constitutions I, 4-5 ; VI, 84.

³ Constitutions VI, 83 : « Le Christ Jésus, premier-né d'une multitude de frères, fait du genre humain une vraie fraternité. Il est présent comme lien d'unité au milieu de ceux qui sont réunis en son nom. Communauté de tous les croyants, l'Église encourage les instituts dont les membres fondent leurs relations fraternelles sur une communion de vie et de charité. Ainsi, dans la liberté, se développe la dignité humaine des fils de Dieu et s'accroît leur rayonnement apostolique. Sous l'inspiration de Dieu, saint François suscita une forme de vie évangélique qu'il appela fraternité : son modèle était la vie du Christ avec ses disciples. En nous engageant dans cette forme de vie, nous constituons vraiment un Ordre de frères. Unis par la foi en Dieu notre Père, nourris à la table de la parole de Dieu et de l'eucharistie, nous nous aimons les uns les autres pour que le monde entier puisse reconnaître en nous des disciples du Christ ».

⁴ Constitutions VI, 98-99.

La fraternité évangélique est un exemple et un ferment de vie sociale. Elle invite les hommes à établir entre eux des rapports fraternels et à unir leurs forces pour épanouir et libérer la personne tout entière et susciter un véritable progrès de la société. (La) vie fraternelle revêt une particulière importance et peut apporter un témoignage efficace pour la mise en place et le développement d'une saine socialisation et de relations communautaires. C'est là un appel de Dieu à dépenser nos forces pour que prenne corps et progresse la fraternité humaine dans la justice et la paix¹.

La fraternité est dès lors au service d'un ordre nouveau, fait « de justice, d'union et de paix ». Cette intuition évangélique et chrétienne se prête à la formulation d'un ordre social où les hommes se rencontrent et vivent dans le respect mutuel. En ce sens, la fraternité crée un cadre idéal où s'expriment la convivialité et l'harmonie. Elle devient alors l'expression typique de la charité. C'est pourquoi les Constitutions identifient la fraternité à « un élément primordial » et à « une exigence fondamentale » de la vocation franciscaine². La vie fraternelle est donc le socle sur lequel s'édifie la vocation des frères. Étant donné que la fraternité embrasse toute la vie des frères, elle se présente aussi comme un gage pour la vie spirituelle à travers les prières quotidiennes. Inspirée par l'Esprit du Seigneur, la prière est non seulement l'expression de la vocation des frères mineurs. Mais elle induit, par le Christ humble et pauvre, à une relation d'intimité avec le Père. Elle engage par ailleurs les frères dans les circonstances concrètes de la vie.

1.2. Communion des esprits et des cœurs

Dans la mouvance de saint François et selon les dispositions de sainte Claire, les sœurs Clarisses Capucines s'engagent dans la communion des esprits et des cœurs à la fraternité évangélique³. Par ce vaste

¹ Constitutions I, 11.

² Constitutions II, 23.30.

³ Constitutions des Clarisses Capucines, VIII, 138 : « Sainte Claire, disciple fidèle de saint François qui fonda son Ordre comme une fraternité évangélique de pauvres et de mineurs, nous a donné le nom de “sœurs pauvres” et a voulu que nous “aimant les unes les autres de la charité du Christ” nous ayons à cœur de “conserver entre nous l'unité de l'amour mutuel qui est le lien de la perfection”. Cette communion de sœurs selon l'esprit, dans la concorde fraternelle et l'esprit de service mutuel, doit être le fruit de cœurs libérés par la vie en pauvreté et chasteté ».

programme de vie, elles se mettent à l'école du Christ qui veut rassembler tous les hommes dans l'unité et en faire la grande famille de Dieu¹. Ce projet ecclésial est fondamentalement christologique. Il se structure autour de la figure du Christ dont la mission est de réaliser en ce monde l'Église de Dieu :

Le Fils est donc venu, envoyé par le Père qui nous a choisis en lui dès avant la création du monde et nous a prédestinés à être ses enfants adoptifs, parce qu'il lui a plu de tout réunir en lui (cf. Eph 1, 4-5 et 10). C'est pourquoi le Christ, afin d'accomplir la volonté du Père, a inauguré ici-bas le royaume des cieux, nous a révélé le mystère du Père et, par son obéissance, a opéré la rédemption. L'Église, qui est le royaume du Christ déjà présent sous une forme mystérieuse, croît visiblement dans le monde grâce à la puissance de Dieu².

En dehors de cet aspect dogmatique, la fraternité comporte aussi une dimension éthique en ce qui concerne la qualité des relations entretenues par les sœurs. Aussi la vie fraternelle est empreinte de sollicitude mutuelle. Chacune porte les soucis de l'autre et veille personnellement à son plein épanouissement :

Appliquons-nous donc à vivre unies dans l'harmonie des esprits et des cœurs. "Qu'avec assurance chacune manifeste à l'autre sa nécessité". Toutes, essayons de nous aider et de nous rendre service mutuellement pour qu'aucune sœur ne soit amenée à chercher en dehors de notre famille ce qu'elle doit trouver auprès de nous. Tenons la participation aux actes de communauté comme expression et une exigence de l'amour qui doit nous unir. Evitons de nous mettre à l'écart de nos sœurs. Car la charité, soutenue par une sincère communion des cœurs, doit être comme une espérance active de ce que les autres peuvent devenir avec l'aide de notre soutien fraternel. Le signe de sa vérité se trouve dans la simplicité joyeuse avec laquelle toutes s'efforcent de comprendre ce qui tient à cœur à chacune³.

Dans cette perspective, la fraternité revêt des dimensions pratiques. Elle ouvre à l'attention qu'on porte à l'autre. Les ressources qui entretiennent cette fraternité sont d'ordre spirituel. C'est pourquoi les Constitutions n'hésitent pas à affirmer qu' « une communauté

¹ Constitutions des Clarisses Capucines, VIII, 137.

² L.G. 3.

³ Constitutions des Clarisses Capucines, VIII, 138-139.

contemplative est essentiellement une fraternité priante¹ ». Les mêmes Constitutions vont jusqu'à fonder la fécondité apostolique dans les exercices spirituels, notamment la prière et la pénitence².

Quels que soient les particularismes relatifs à chaque communauté, de manière générale, on peut affirmer que la famille franciscaine s'accorde sur la nécessité d'établir une fraternité qui apparaît aussi bien comme prélude du salut et signe eschatologique du Royaume de Dieu parmi les hommes. Cette conviction est aussi bien partagée par les différentes familles spirituelles de Charles de Foucauld que par les Fraternités monastiques de Jérusalem, même si les approches ne sont pas les mêmes d'une communauté à une autre ou d'une fraternité à une autre.

2. Inspiration apostolique de la Société des Missions Africaines

L'intuition apostolique de la Société des Missions Africaines (SMA) tient à l'expérience et au sens de la famille qu'avait son fondateur, Mgr Melchior de Marion Brésillac³. Ce dernier a été violemment confronté à la question et à la gestion des castes dans la société indienne où il partit comme missionnaire avec les Missions Étrangères de Paris en 1842. L'Inde du sud n'échappa point aux grands débats missiologiques que

¹ Constitutions des Clarisses Capucines, VIII, 139.

² Constitutions des Clarisses Capucines, VIII, 156 : « Le meilleur champ d'exercice de notre charité, nous le trouvons dans le premier apostolat, celui du témoignage de vie, vivifié par la prière et la pénitence ».

³ Melchior de Marion Brésillac naquit en 1813 à Castelnaudary en France. Son père veilla à lui transmettre des valeurs familiales, sociales et religieuses. Après sa formation philosophique et théologique au séminaire de Carcassonne, il fut ordonné prêtre en 1838. Porté par le désir de devenir missionnaire, il insista tant auprès de son évêque qui finit par accéder à sa demande. L'évêque le laissa rejoindre les Missions Étrangères de Paris en 1841. Il s'embarqua peu après pour l'Inde. Nommé pro-vicaire de Coimbatore, il fut ordonné évêque en 1846. Face à l'indifférence que manifestaient ses collaborateurs par rapport aux convictions pastorales qu'il formulait à l'endroit du clergé indigène, il démissionna de sa charge épiscopale et rentra en France. Toutefois la flamme missionnaire ne fut pas éteinte en son cœur. La *Propaganda Fide* lui confia le territoire de Sierra Leone en Afrique et Mgr Barnabo l'encouragea à établir une société qui puisse assurer une continuité à son activité missionnaire. C'est alors qu'il fonda le 8 décembre 1856 la Société des Missions Africaines qui est « une réponse effective à la vocation missionnaire de l'Église, principalement au milieu des Africains et des peuples d'origine africaine » (Constitutions 3). Quelques années plus tard, il s'embarqua pour Freetown où sévissait une épidémie de fièvre jaune. Il y mourut le 25 juin 1859 tout comme ses premiers compagnons à l'exception d'un Frère qu'on a pu renvoyer en France.

connut l'Église d'Asie. Ces questions constituaient une pomme de discorde entre les jésuites, partisans du respect des pratiques ancestrales de la population locale, aux autres ordres religieux qui étaient aussi impliqués dans l'évangélisation de ces peuples. Il s'agissait des dominicains, des franciscains et des capucins qui voyaient plutôt en ces pratiques une dangereuse superstition à éliminer.

En ce qui concerne la question des castes, Patrick Gantly et Ellen Thorp ont saisi l'essentiel des sentiments qu'exprimait de Marion Brésillac lorsqu'ils affirment de manière interrogative :

Le premier problème renfermait des questions comme celles-ci : un chrétien pouvait-il continuer d'appartenir à sa caste ? Une telle appartenance, avec tout ce qu'elle supposait d'antipathie à l'égard de ceux qui n'étaient pas membres de la même caste, allait-elle à l'encontre de la loi fondamentale de la charité chrétienne ? D'où la question pratique suivante : un converti, pour recevoir le baptême, était-il obligé de renoncer à sa caste ? D'où aussi ce problème pastoral pratique : comment les prêtres pourraient-ils administrer les chrétiens de caste et les chrétiens sans caste, alors que tout contact avec les parias entraînerait une souillure ?¹

Dans le contexte particulier de sa mission, de Marion Brésillac n'avait pas abordé la question de la fraternité de manière théorique. Cette dernière relevait bien au contraire de ses préoccupations pastorales. Il consacra, en effet, la Lettre pastorale du 18 janvier 1848 à cette thématique qu'il développa sous l'aspect de l'amour mutuel. Il prit appui sur l'apôtre saint Jean et exhorta ses chrétiens à s'aimer les uns les autres et en vérité. Il fonda cet amour sur la personne du Père qui fait l'unité des hommes et les rassemble en une grande famille : « Qui est notre unique Père ? Qui est notre vrai père ? Puisque nous prions tous les jours “notre Père qui êtes aux cieux”, Dieu est notre unique et vrai père. Et donc nous sommes tous frères, nous formons une seule famille. Quel déshonneur quand des enfants de cette unique famille ne s'aiment pas ou que les disputes les divisent. Imaginez le chagrin que cela cause au Père céleste. »

L'institut missionnaire qu'il a fondé s'inscrit tout à fait dans cette logique familiale qui est inscrite en lettre d'or dans ses Constitutions :

¹ Patrick Gantly et Ellen Thorp, *La voix qui t'appelle : Vie de Monseigneur Melchior de Marion Brésillac, fondateur de la Société des Missions Africaines*, Rome, Tipografica Leberit, 1994, p. 56.

« Dès le début, notre Fondateur a envisagé la Société comme une famille missionnaire, totalement vouée au service de l’Afrique. Il a placé la Société sous la protection de la Sainte Famille. Dans un esprit de co-responsabilité, nous avons conscience de l’appel qui nous a rassemblés en une même famille¹. » Cet amour fraternel qui distingue les chrétiens comporte ses exigences. Il ne se limite pas seulement à l’attention porté aux « besoins physiques et temporels » de l’autre. « L’amour authentique envers le prochain va plus loin, jusqu’à désirer le bien-être de l’âme des autres. » Il se présente aussi comme le gage et l’authentification du témoignage missionnaire. C’est en cela que l’amour fraternel vécu par les confrères rappelle la communion fraternelle au sein de la communauté primitive. Cette communion signifiait au niveau interne l’union des cœurs. Vis-à-vis des autres et de la communauté, elle se donnait en témoignage. C’était le lieu de la mise en pratique de la fraternité où la charité était éprouvée. La fraternité devenait alors la preuve et le signe de l’amour. Alors les non-croyants ne pouvaient rester insensibles au témoignage de la première communauté chrétienne. Contrariés par un tel amour, les non-croyants y voyaient non seulement un signe distinctif des chrétiens, mais surtout un bon prétexte pour les haïr. Tertullien récapitule justement cet aspect dans son apologie lorsqu’il réinterprète en faveur des chrétiens la maxime des non-croyants : « Mais c’est surtout cette pratique de la charité qui, aux yeux de beaucoup, nous imprime une marque infamante. “Voyez, disent-ils, comme ils s’aiment les uns les autres”, car eux se détestent les uns les autres ; “voyez, disent-ils, comme ils sont prêts à mourir les uns pour les autres”, car eux sont plutôt prêts à se tuer les uns les autres². »

3. “Devenir frère et sœur des plus démunis”

« Dans une société où on manque toujours de tout, il n’y a que peu de place pour la solidarité. Là où, jadis, la solidarité et les liens familiaux assuraient le soin des plus faibles, aujourd’hui, le premier souci de chacun

¹ Société des Missions Africaines, *Constitutions et Lois révisées*, n° 23, Rome 2004, p. 28.

² Tertullien, *Apologétique*, XXXIX, 7, (texte établi et traduit par Jean-Pierre Waltzing), Paris, Les Belles Lettres, 1998, p.177.

est de survivre. Les gens improductifs pèsent donc très lourd sur la communauté¹. » La réalité de ce repli sur soi égoïste affecte l'homme dans ses rapports avec les hommes et le dénature profondément. Les conséquences d'un tel système sont déplorables et désastreuses pour les faibles qui en sont les laissés pour compte. En effet ceux qui en pâtissent le plus sont les « handicapés mentaux, épileptiques, aveugles, malades du sida, personnes âgées, enfants². »

Partant de ce tableau, plutôt négatif, sur fond de crises et de guerres fratricides en République Démocratique du Congo, Philippe Nkiere Kena, évêque de Bondo dans le nord du pays, a trouvé les ressources nécessaires pour redonner espoir à une population meurtrie. « Son souci était de refaire les liens de fraternité entre les pauvres. Très vite, il créa le centre *Elikya*, ce qui veut dire "espoir". Les plus pauvres parmi les pauvres sont ceux qui sont exclus, qui ne font partie d'aucun réseau de relations sociales. A *Elikya*, ces personnes rejetées par leur entourage sont accueillies. Elles peuvent commencer une nouvelle vie, ayant trouvé une nouvelle famille³. »

Très vite, ce « centre de l'espoir » a prouvé son utilité en répondant aux besoins réels et vitaux des personnes : il accompagne les uns dans leur auto-prise en charge et pourvoit aux autres un cadre où ils peuvent mourir dans la dignité. Il constitue, par ailleurs, un cercle familial pour les enfants délaissés à la mort tragique de leur maman des suites du sida. Ce projet qui commença modestement à Kinshasa comme l'Association publique des fidèles connue sous le vocable de *Ekolo ya Bondoko* (Peuple de la Fraternité), prit de l'ampleur et fut érigé en institut séculier. C'est la naissance des Missionnaires de la Fraternité :

Nous pensons que créer la fraternité constitue le contrepoison aux relations perverses dans la société et dans l'Église. Le 5 janvier 2005, la petite communauté fut reconnue comme un institut séculier sous le nom *Missionnaires de la Fraternité*. Dans le contexte actuel de l'Église congolaise, cet effort de vie évangélique peut être une alternative qui répond aux besoins aussi bien de la société que de l'Église. Nous voulons être un mouvement missionnaire qui

¹ Colette et Bernadette, « Missionnaires de la Fraternité », dans *Spiritus* n° 187, juin 2007, p. 148.

² Colette et Bernadette, *Idem*, p.148.

³ Colette et Bernadette, p. 148.

annonce Jésus-Christ en devenant les sœurs et les frères des plus démunis, en devenant “l’un d’entre eux”¹.

Ces convictions sont explicitées, d’une part, dans la Charte de l’Association Ekolo ya Bondeko² et, d’autre part, dans le Projet de Vie³ de l’Institut qui en définit le caractère et le but. Face à la détérioration du tissu relationnel, la fraternité s’impose comme la solution qui guérira l’homme de ses aveuglements et réconciliera les uns avec les autres :

Dans notre engagement au centre *Elikya* nous avons compris que le remède à cette maladie relationnelle s’appelle *fraternité*. La fraternité remet la personne dans un réseau de relations qui la protège et la fait responsable. La fraternité n’exclut personne, elle n’exploite personne. C’est elle qui rend Dieu présent, l’Unique que nous adorons, Dieu le Miséricordieux. Avec lui et en lui, nous voulons *vivre pour ceux qui n’ont personne*. Ils sont les plus pauvres, pour eux nous voulons une vie avant la mort. Celui qui s’est appelé “Je-serai-là-pour-et-avec-vous” - dans les douleurs d’un enfantement-- devient chair et sang parmi nous. Jésus exclu, délaissé, frappé, muet, avec qui nous vivons dans la communauté où il est devenu chair et sang dans les pauvres, nous le célébrons, le choisons et le défendons en partageant la table et la vie. Nous mettons tout notre cœur, notre âme et nos forces dans un “service des pauvres d’abord”, de ceux et celles qui n’ont personne. Nous sommes en communion avec beaucoup d’autres avec lesquels nous faisons mouvement, *Ekolo ya Bondeko*, c’est le peuple de la Fraternité⁴.

Dans ce contexte, la fraternité apparaît comme un antidote contre le mal, l’égoïsme, l’individualisme, la discrimination, l’exploitation, l’exclusion, en un mot un remède contre tout ce qui rabaisse l’homme et dévalue sa dignité. Elle favorise et renforce les liens fraternels et la solidarité. Dans la fraternité, l’homme se met en orbite. Il se situe par rapport à Dieu, son libérateur ; il intègre avec ses frères et sœurs, notamment les plus démunis, le Corps du Christ, un et pluriel dans la diversité de ses membres. Ainsi, la fraternité est un chemin de croissance et de vie dans l’écoute et dans l’accueil de l’autre et dans le respect de ses

¹ Colette et Bernadette, p. 150.

² Colette et Bernadette, « Missionnaires de la Fraternité », dans *Spiritus* n° 187, juin 2007, p. 150-153.

³ Missionnaires de la Fraternité, *Devenir frère et sœur des plus petits*, Orientations générales, But et Caractère de l’Institut, Bondo, Province Orientale, RDC (document transmis par l’Institut).

⁴ Colette et Bernadette, Idem, p. 151-152.

différences. Le constat d'échec et d'impuissance inspire tout autant un sursaut fraternel. Tout en témoignant de leur foi et en vivant simplement de l'Évangile avec les plus démunis et au milieu des plus pauvres¹, les Missionnaires de la Fraternité veulent raviver les liens fraternels et donner sa lettre de noblesse à la solidarité dans un système qui privilégie de plus en plus les intérêts personnels et sacrifie les plus faibles, les pauvres et les défavorisés.

III. *Expérience des communautés nouvelles*

Au lendemain du Concile Vatican II dans les années 1970, le paysage ecclésial se trouve marqué par la naissance d'une multitude de mouvements ecclésiaux et des communautés nouvelles connus sous différentes appellations : communauté, mouvement, fraternité, chemin ou association. Ces nouvelles réalités ecclésiales, selon les vœux de leurs fondateurs, étaient davantage placées sous l'inspiration de l'Esprit Saint. Elles reflètent une effervescence charismatique au point d'être un lieu de renouveau pour tant de chrétiens, même ceux qui, par moment, ont pris une distance par rapport à l'Église institutionnelle. Ces mouvements et même ceux d'avant concile sont fondamentalement apostoliques en ce sens qu'elles cherchent à répondre à un problème spécifique de la pastorale².

¹ Missionnaires de la Fraternité, *Devenir frère et sœur des plus petits*, Bondo, Province Orientale, RDC (document transmis par l'Institut) : « L'Institut séculier "Missionnaires de la Fraternité" est un Institut missionnaire qui veut annoncer Jésus-Christ en devenant frère et sœur des plus démunis ».

² La liste que nous établissons est loin d'être exhaustive. Pour plus d'exactitude, on peut se référer au répertoire des Associations internationales de Fidèles établi par le Conseil pontifical pour les Laïcs (<http://www.vatican.va/roman-curia/pontifical-councils/laity/documents/rc-pc-laity-doc-20051114-associazioni-fr.html>).

Le Mouvement apostolique de Schoenstatt fut fondé en 1914 par le Père Josef Kentenich à Schoenstatt en Allemagne pour l'accompagnement dans la foi catholique des étudiants dont la charge pastorale lui fut confiée. Dans le même esprit et selon la même inspiration, Gertraud von Bullion et Maria Christmann établissaient en 1920 la branche féminine.

Le Mouvement de Cursillos naquit à la fin des années 1940 à Majorque en Espagne par la volonté d'un groupe de prêtres et de laïcs en vue de l'évangélisation d'une population de plus en plus déchristianisée.

Chiara Lubich initia en 1943 l'œuvre de Marie ou le Mouvement des Focolari en vue de vivre l'unique idéal qui ne fane ni n'est détruit par les bombes. Cet idéal est Dieu qui est infiniment Amour. Cette intuition la mena à l'unité pour laquelle priaient Jésus : « Qu'eux aussi soient en nous, afin que le monde croie que tu m'as envoyé » (Jn 17, 21b). Elle souhaite vivre cette unité tout aussi bien au niveau interne à l'Église que dans l'ouverture aux autres dans le dialogue œcuménique, interreligieux et avec les non-croyants.

Ces mouvements rencontrent une sensibilité que Jean-Paul II suscitera autant qu'il l'a épousée, correspondant à une récupération par la hiérarchie catholique de mouvements charismatiques qui, après avoir suscité la méfiance, devinrent bien vite pour nombre d'évêques des viviers où trouver des forces vives là où l'apostolat des laïcs, notamment par l'action catholique, s'épuisait. Il ne faut pas négliger non plus le fait que ces nouveaux mouvements à l'ecclésiologie conservatrice, quand bien même ils sont voués à l'œcuménisme, constituent dès lors des leviers à la disposition d'un épiscopat tout à son entreprise de nouvelle évangélisation.

Lors du premier Congrès mondial des Mouvements ecclésiaux et des Communautés nouvelles, Jean-Paul II les qualifia de « signes d'espérance » pour le bien de l'Église et des hommes. Benoit XVI confirma ces propos dans le message qu'il fit lire aux congressistes du II^e Congrès mondial tenu à Rocca di Papa, près de Rome, du 31 mai au 2 juin 2006, sur le thème : « La beauté d'être chrétien et la joie de le communiquer » et dans l'homélie qu'il donna le 3 juin à la cérémonie des Vêpres célébrées la veille de la Pentecôte¹.

La mission d'évangélisation qui est dévolue à ces mouvements est alors affirmée et reconnue.² Ceux-ci présentent un aspect sympathique de la Bonne Nouvelle. Par leur témoignage, ils répandent le christianisme en faisant des adhérents.

Au sein de l'Église de Dieu, ces mouvements se caractérisent par :

La Fraternité de Communion et Libération (Comunione e Liberazione) émergea d'une initiative qui consistait à l'origine à insuffler la présence chrétienne dans le milieu étudiant. De cette préoccupation de don Luigi Giussani, naquit la Fraternité en 1954 à Varese dans le sud de l'Italie. Elle œuvre pour l'approfondissement de l'appartenance à l'Église dans une condition de vie adulte.

Le Chemin Néocatéchuménal qui vit le jour en 1964 dans les bidonvilles de Palomras Altas, à Madrid, sur l'initiative de Francisco Jos (Kiko) Gomez Agüello et de Carmen Hernandez, se veut être « un itinéraire de formation catholique valide pour la société et les temps actuels » (Statuts, Art. 1, 1). C'est pourquoi il se présente comme un moyen pédagogique en vue de « l'éducation permanente de la foi » (Statuts, Art. 1, 3, 2).

Créée en 1972 par Pierre Goursat, la Communauté de l'Emmanuel se fixa comme objectif l'évangélisation d'une société de plus en plus athée et qui veut se passer de Dieu. Cet apostolat se nourrit de l'adoration eucharistique.

La Communauté du Chemin Neuf est l'émanation d'un groupe de prière du Renouveau Charismatique. Elle fut établie en 1973 à Lyon par Laurent Fabre et s'inscrit dans la spiritualité ignacienne. Elle se caractérise par son ouverture à l'œcuménisme et son souci de formation permanente.

¹ DC 2006, n° 2361, p. 620-621 et 622.

² DC 2006, n° 2361, p. 621.

- a. Leur témoignage qui est source de communion et chemin de vérité qui mène vers le Père : « Ainsi votre lumière doit-elle briller devant les hommes afin qu'ils voient vos bonnes œuvres et glorifient votre Père qui est dans les cieux » (Mt 5, 16). En ce sens, ces mouvements sont aussi des gages d'espérance dans un contexte de plus en plus hostile à l'expression de la foi chrétienne.
- b. Leur mission d'évangélisation qui les engage à porter la Bonne Nouvelle au cœur de la réalité humaine. En effet l'évangélisation embrasse aussi bien l'engagement social que la prédication. Les deux dimensions se complètent harmonieusement dans le témoignage de la vie apostolique.
- c. Leur disponibilité et leur fidélité au Saint Père et aux évêques des diverses Églises locales où ils sont implantés. Cette dimension est explicitement énoncée dans la plupart des statuts qui régissent ces mouvements.
- d. Leur désir de vivre de la vie de Dieu dans la force de l'Esprit Saint qui est "source créatrice de la vie".
- e. Leur volonté d'être signe de l'unité de l'Église dans la diversité de leurs membres et des charismes qui animent l'Église. Benoit XVI relevait l'importance de cette dimension dans l'homélie qu'il donnait aux membres des mouvements ecclésiaux et des communautés nouvelles réunies sur la Place Saint-Pierre à Rome lors des Vêpres marquant la clôture du II^{ème} Congrès mondial :

L'Esprit en ses dons prend de multiples formes – nous le voyons ici. Si nous regardons l'histoire, si nous regardons cette assemblée ici, Place Saint-Pierre -, alors nous nous rendons compte qu'il suscite toujours de nouveaux dons ; nous voyons combien il crée d'organes différents et comment, de manière toujours nouvelle, il œuvre corporellement. Mais en lui la multiplicité et l'unité vont de pair. Il souffle où il veut. Il la fait de manière inattendue, dans des lieux inattendus et sous des formes que l'on n'avait pas imaginées. Et avec quelle multiplicité de formes et quelle corporéité il le fait ! Et c'est aussi ici que la multiplicité des formes et l'unité sont inséparables entre elles. Il veut que vous preniez de multiples formes et il vous veut pour l'unique corps, dans l'union avec les

ordres durables – les jointures – de l’Église, avec les successeurs des Apôtres et avec le Successeur de saint Pierre¹.

- f. Leur origine pneumatologique : ces mouvements sont et demeurent des dons de l’Esprit Saint à l’Église d’aujourd’hui. Pour ce faire, ils ne dépendent d’aucune volonté humaine, mais de l’initiative même de Dieu qui suscite des charismes pour l’édification de son Église.

La plupart de ces mouvements sont issus du Renouveau charismatique ou en tiennent leur inspiration. Le trait caractéristique de beaucoup de ces mouvements est l’effusion de l’Esprit Saint qui invite à la radicalité de l’Évangile. Les protagonistes s’engagent à faire une expérience intime d’un Dieu proche, aimant, agissant et qui transforme la vie de l’homme. Dans le contexte de ce renouveau, quelle place est-il fait à la fraternité ?

Dans la centaine des mouvements répertoriés par le Conseil pontifical pour les Laïcs, une quinzaine porte soit dans leur appellation, soit dans leur structure le mot fraternité :

	APPELLATION	STRUCTURE
1	Association <i>Pro Deo et Fratribus</i> – Famille de Dieu (PDF-FM)	-----
2	Communauté du chemin Neuf (CCN)	-Fraternités de quartier (dans le même quartier) -Fraternité de vie (sous le même toit)
3	Communauté de l’Emmanuel	Fraternité de Jésus : Cœur de la Communauté constitué des Consacrés
4	Communauté missionnaire de Villaregia (CMV)	-Fraternité de vie contemplative -Fraternité de miséricorde
5	Communauté Adsis (ADSIS)	Frères de communauté

¹ DC 2006, n° 2361, p. 625.

6	Fondacio Chrétiens pour le monde	Membres de fraternités
7	Fraternités catholiques des communautés et associations charismatiques d'alliance	-----
8	Fraternité Charles de Foucauld (FCF)	Fraternité de base
9	Fraternité chrétienne intercontinentale des personnes malades chroniques et handicapés physiques (FCIPMH)	-----
10	Fraternité de Communion et Libération (CL)	-----
11	Fraternité des Groupes Saint Thomas d'Aquin (FASTA)	-----
12	Mouvement contemplatif missionnaire "P. de Foucauld"	Fraternité des familles
13	Points-Cœur	-Fraternité Molokai -Fraternité sacerdotale Molokai -Fraternité saint Maximilien Kolbe

14	Le Sermig (Servizio Missionario Giovani -- Service Missionnaire des Jeunes)	Conseil de la Fraternité
----	--	--------------------------

Au-delà de ces données statistiques, il convient de rappeler la pratique courante selon laquelle les membres de ces mouvements s'appellent mutuellement "frères" et "sœurs".

La Communauté rassemble des fidèles (*Christi fideles*) de tous états de vie qui désirent s'engager ensemble dans une vie à la fois contemplative et apostolique au sein de l'Église Catholique. Tous les membres, laïcs et clercs, se reconnaissent mutuellement comme frères et sœurs dans le Christ, avec un même appel à la sainteté et à l'annonce de l'Évangile. Ils veulent réaliser cet appel chacun selon son état de vie et son ministère. Ils s'engagent à former ensemble une même Communauté, et se promettent les uns les autres dans le cadre de cette communauté une assistance active matérielle, fraternelle et spirituelle pour la vie de sanctification et l'annonce du Royaume de Dieu¹.

La description qui nous est faite ci-dessus de la fraternité par les Statuts de la Communauté de l'Emmanuel semble être largement adoptée et partagée par beaucoup de ces mouvements. Pourtant ces derniers se prêtent à la critique selon laquelle leur fraternité est affirmée aux dépens de toute la communauté ecclésiale. Qu'en est-il concrètement ?

Les critiques concernant les mouvements ecclésiaux sont nombreuses : culte du ou des fondateurs qui sape la liberté individuelle des membres, lecture fondamentaliste de la Bible, vision rigoriste de la morale dont l'accomplissement va dans un sens d'autosatisfaction. Pour ce qui concerne la fraternité, on retiendrait le caractère exclusiviste de ces mouvements qui ont parfois tendance à se refermer sur eux-mêmes et à se couper des autres structures ecclésiales existantes qu'ils ont parfois tendance à diaboliser ou à minimiser. Josef Clemens, secrétaire du Conseil pontifical pour les laïcs, fait écho à ces

¹ Statuts de la Communauté de l'Emmanuel et de la Fraternité de Jésus, Dispositions concernant la Communauté de l'Emmanuel, I, 1.

critiques lorsqu'il affirme que les nouvelles réalités associatives seraient "trop auto-centrées"¹. Ailleurs il dit : "Naturellement, il existe des risques et des dangers au sein des deux parties. Pour les mouvements, c'est celui d'une certaine fermeture et unilatéralité, d'une tendance à l'exclusivisme et à l'absolutisme ²."

En effet, sans vouloir nécessairement mettre en cause les éléments positifs présents dans ces mouvements³, il est difficile d'échapper au sentiment de deux mondes qui fonctionnent de manière parallèle. L'affection fraternelle au sein de la communauté contraste vivement avec la méfiance, le mépris, voire, parfois l'agression à l'égard de ceux du dehors. Est vraiment frère ou sœur celui ou celle qui a parfait son initiation au sein du groupe. La fraternité comporte dans ce contexte des paliers. On est plus ou moins frère selon le degré d'appartenance au mouvement. Cette fraternité réduite au seul cercle des membres engagés et consacrés a pu parfois sinon justifier du moins induire le reproche de sectarisme.

IV. Diocèse : lieu ecclésial de la fraternité

Moines, religieux et missionnaires constituent une réalité concrète de l'Église qui vit sa vocation baptismale d'une manière particulière. Ce choix de vie ne les qualifie pas plus que les fidèles laïcs à l'œuvre de sanctification. Cette dernière n'est-elle pas la fin vers laquelle tend tout baptisé ? Nous en trouvons une preuve patente chez saint Basile qui ne mit pas en concurrence l'Église et les Fraternités qu'il venait d'instituer. Cellules d'Église, les Fraternités étaient non seulement un lieu de ressourcement spirituel, mais elles favorisaient aussi le déploiement de la diaconie. Basile s'en était servi dans l'intérêt de l'Église pour répondre aux besoins des pauvres et des malades. En effet les Fraternités desservaient un

¹ DC 2009, n° 2418, p. 182.

² DC 2009, n° 2418, p. 187.

³ DC 2009, n° 2418, p. 184 : « Pour résumer, on peut dire que dans l'histoire de l'Église les mouvements sont une réalité de l'Église universelle dans l'Église particulière ; ils naissent du désir d'une vie apostolique intégrale, ils vivifient les Églises locales et présentent une référence constante à l'obligation de la mission universelle. »

vaste hôpital que Basile avait établi à l'entrée de la ville de Césarée où il fut élu archevêque en 370 après la mort d'Eusèbe.

Du point de vue ecclésiologique, le diocèse reste l'expression authentique de la réalité ecclésiale. En son sein, les formes particulières d'apostolat sont encouragées et soutenues :

Un diocèse est une portion du Peuple de Dieu, confiée à un Évêque pour qu'avec l'aide de son presbyterium il en soit le pasteur : ainsi le diocèse lié à son pasteur et par lui rassemblé dans le Saint-Esprit grâce à l'Évangile et à l'Eucharistie, constitue une Église particulière en laquelle est vraiment présente et agissante l'Église du Christ, une, sainte, catholique et apostolique¹.

Le CIC reprend dans une formulation quasi-identique la conviction exprimée par le Décret sur la Charge pastorale des Évêques, *Christus Dominus* : « Le diocèse est la portion du peuple de Dieu confiée à un Évêque pour qu'il en soit, avec la coopération du presbyterium, le pasteur, de sorte que dans l'adhésion à son pasteur et rassemblée par lui dans l'Esprit Saint par le moyen de l'Évangile et de l'Eucharistie, elle constitue une Église particulière dans laquelle se trouve vraiment présente et agissante l'Église du Christ, une, sainte, catholique et apostolique². » Il se dégage de cette définition les caractéristiques fondamentales de l'Église qui sont : peuple de Dieu, figure de l'évêque, moyens de salut et Église particulière.

1. Caractéristiques essentielles de l'Église

1.1. Peuple de Dieu

Sortant d'une perspective purement juridique et sociétale, le Concile Vatican II attire davantage l'attention sur la dimension relationnelle et communautaire de l'Église qu'il définit comme peuple de Dieu³. De tous les hommes, le Père a fait une grande famille en son Fils

¹ CD 11.

² Can. 369. J'ai par ailleurs mis en évidence au moyen du caractère gras les éléments constitutifs sur lesquels je compte revenir dans le développement des caractéristiques fondamentales de l'Église.

³ LG n° 9 : « Puis le Christ scella ce nouveau pacte, c'est-à-dire la nouvelle alliance, en son sang (cf. I Co 11, 25) en appelant d'entre les Juifs et les gentils une multitude qui

Jésus Christ¹. Ce sont les fidèles du Christ. Ces formulations théologiques ont été reprises dans une acception juridique dans le can. 204, 1 :

Les fidèles du Christ sont ceux qui, en tant qu'incorporés au Christ par le baptême, sont constitués en peuple de Dieu et qui, pour cette raison, faits participants à leur manière à la fonction sacerdotale, prophétique et royale du Christ, sont appelés à exercer, chacun selon sa condition propre, la mission que Dieu a confiée à l'Église pour qu'elle l'accomplisse dans le monde.

En conformité avec ce canon, il convient de dire que les fidèles sont convoqués et non pas choisis. Ils répondent à une vocation commune qui les constitue en assemblée et en peuple. On ne saurait, par conséquent, sous-estimer l'importance du baptême dans la convocation et la constitution du peuple. Les fidèles se reconnaissent tous dans l'unique baptême en dépit de la diversité des fonctions qui nourrissent la communauté et des formes particulières de vie qu'ils déploient au sein de l'Église. Ces diverses formes de fraternité chrétienne et évangélique ne peuvent exister à titre individuel que dans la mesure où elles sont conçues comme un instrument propédeutique vers la fraternité de toute la communauté.

1.2. Figure de l'évêque

Facteur et principe de l'unité visible des fidèles, l'évêque est celui autour de qui se construit l'Église. Il encourage les différentes expressions de foi et veille à la sanctification de toute la communauté chrétienne :

Ainsi les évêques, priant et travaillant pour le peuple, répandent-ils sous diverses formes et à profusion la plénitude de la sainteté du Christ. Grâce au ministère de la parole ils font passer dans les croyants la puissance de Dieu

s'unirait non pas selon la chair mais en esprit, afin de constituer le nouveau Peuple de Dieu. En effet ceux qui croient au Christ, engendrés à nouveau d'un germe non point corruptible, mais incorruptible par la parole du Dieu vivant (cf. I P. 1, 23), non pas de la chair mais de l'eau et de l'Esprit-Saint (cf. Jn 3, 5-6) constituent "une race élue, un sacerdoce royal, une nation sainte, un peuple acquis... eux, qui jadis n'étaient pas un peuple, et maintenant sont le peuple de Dieu" (I P 2, 9-10) ».

¹ LG n° 2 & 11.

qui apporte le salut (cf. Rom. 1, 16) ; et au moyen des sacrements, dont ils déterminent de leur propre autorité l'administration correcte et fructueuse, ils sanctifient les fidèles¹.

L'évêque préside l'assemblée des fidèles dont il formule les orientations pastorales avec l'aide de ses collaborateurs. Il porte aussi, dans la gestion des trois *munera*, le souci de la communauté qui est confiée à sa sollicitude pastorale.

1.3. Moyens de salut

Enoncés parmi tant d'autres, l'Évangile et l'Eucharistie ne sont pas les seuls moyens de salut dont dispose l'Église. Ils contribuent cependant à la constitution d'une authentique communauté chrétienne et au développement d'un esprit missionnaire parmi les fidèles. La communauté ainsi constituée, a besoin d'être confirmée dans sa foi par l'annonce de la Bonne Nouvelle et nourrie par les sacrements dont la visée ultime reste la sainteté des fidèles².

C'est en cela qu'on peut évoquer à juste titre la fonction pastorale du prêtre dans la formation, le suivi et l'accompagnement de la communauté chrétienne :

La fonction de pasteur ne se limite pas au soutien individuel des chrétiens ; elle a encore pour tâche propre la formation d'une authentique communauté chrétienne. Or, l'esprit communautaire ne se développe vraiment que s'il dépasse l'Église locale pour embrasser l'Église universelle. La communauté locale ne doit pas seulement s'occuper de ses propres fidèles ; elle doit avoir l'esprit missionnaire et frayer la route à tous les hommes vers le Christ. Elle est tout spécialement attentive aux catéchumènes et aux nouveaux baptisés, qu'elle doit éduquer peu à peu dans la découverte et la pratique de la vie chrétienne³.

1.4. Église particulière

En dehors des structures institutionnelles (paroisses, doyennés/archiprêtrés/secteurs, conseils de pastorale), le diocèse reste la

¹ LG n° 26.

² LG n° 11.

³ PO n° 6.

réalisation de l'Église de Dieu dans un endroit bien déterminé sous la bienveillance pastorale de son évêque. En référence à CD 11 et au can. 369 préalablement cités, il convient de rappeler que l'identité du diocèse se construit autour des éléments théologiques ci-après : un évêque, garant de l'unité, qui en est le pasteur propre, l'Esprit Saint qui en est l'instigateur puisque l'Église n'est pas un projet humain, mais l'œuvre de Dieu et les moyens de salut qui sont l'Évangile et l'Eucharistie.

Mutatis mutandis, tout en respectant le caractère propre du diocèse, nous pouvons appliquer la définition que donne Jean Rigal de la paroisse à l'Église particulière en substituant au mot paroisse celui de diocèse :

Le diocèse dit quelque chose de l'irruption de Dieu dans la vie du monde pour constituer une seule famille et susciter un peuple de frères. Il n'est pas d'abord organisation sociale ou fonctionnement institutionnel, mais signe et attestation du Royaume qui vient. Il témoigne du dessein de Dieu qui prend forme historiquement : il est l'*ekklesia* de la convocation et de la mission ! Ce n'est plus la territorialité qui constitue obligatoirement le diocèse, c'est une communauté de personnes¹ !

Voilà à quoi renvoie l'Église particulière. Dans le concert de l'Église universelle, l'Église particulière est cette réalité ecclésiale qui rappelle la présence de Dieu dans le monde, sa sollicitude pour les hommes et son intérêt pour leur épanouissement tant spirituel qu'humain. Même si le diocèse est réparti en paroisses ou en communautés de paroisses comme c'est de plus en plus le cas en Europe et en Amérique du Nord, il est le lieu par excellence où se réalise le salut de l'homme puisqu'il est doté de tous les moyens nécessaires à cet effet. Sous la conduite pastorale de l'évêque, il poursuit la triple fonction de gouvernement, d'enseignement et de sanctification. Les préoccupations que partagent les communautés religieuses et tout autre groupe constitué en matière d'évangélisation, de témoignage, de vie selon les exigences évangéliques, répondent aux attributs du diocèse. Dans l'ordre du baptême commun, ces fonctions sont dévolues à tout baptisé.

¹ Jean Rigal, *Horizons nouveaux pour l'Église*, Paris, Cerf, 1999, p. 33.

2. Catégories ecclésiales

Dans la perspective des catégories néotestamentaires développées dans le livre des Actes des Apôtres (2, 42-47 ; cf. 4, 32-35), il est possible d'envisager l'Église en formes de lieux qui donnent autant d'indications concrètes sur sa nature et sa mission. De quoi parle-t-on ?

2.1. Lieux d'édification

La parole construit. C'est par ce moyen que les apôtres ont imprimé un caractère propre à la communauté naissante des croyants. Par leur enseignement, les apôtres ont forgé l'identité d'une communauté dont les membres se sont tous reconnus en Jésus Christ. Cette spécificité est authentifiée par l'appellation de "chrétiens" que reçurent les disciples à Antioche (cf. Ac 11, 26). Ce qui apparut d'abord comme un sobriquet (Ac 26, 28 ; 1 P 4, 16) car les chrétiens s'appelaient mutuellement "croyants", "disciples", "frères" ou "saints", devint assez rapidement un titre qu'ils arboraient avec fierté. La parole fait exister. Elle incorpore dans un groupe.

La parole institue l'homme dans une mission particulière, décline et révèle les desseins de Dieu à son sujet et l'établit dans une relation existentielle avec Dieu à la manière de Jésus Christ : "Celui-ci est mon Fils bien-aimé" (Mc 9, 7b). L'homme se place d'emblée en présence de Dieu. Les conséquences de cette relation privilégiée se ressentent dans les rapports qu'il entretient avec ses frères et sœurs. On pourrait aussi dire que, grâce à la parole, la conscience de l'homme se constitue. Il peut se définir dans sa singularité par rapport aux autres. Dans cet échange du "je" et du "tu", l'homme se place dans une double relation constitutive : par rapport à Dieu dont il est le fils en Jésus Christ et par rapport aux autres dont il est le frère.

2.2. Lieux de fraternité

Au sein de la communauté chrétienne, l'idée de fraternité, au-delà des mots et de manière concrète, s'exprime dans la communion fraternelle caractérisée par le sens commun de la responsabilité, le partage et l'attention à l'autre. Aussi la fraternité n'est-elle pas une pure question de

rhétorique. Elle concerne l'homme dans ses conditions existentielles. Elle se préoccupe du bien de l'autre. C'est pourquoi la première communauté chrétienne avait à cœur le souci des pauvres, veillait sur les veuves et les orphelins, en un mot les faibles de la société. On pourrait retrouver dans une certaine mesure la même sollicitude dans les mouvements ecclésiaux. Cet intérêt pourrait alors garantir le succès dont ils jouissent auprès d'une large partie de la communauté qui se sent abandonnée par les structures institutionnelles et hiérarchiques. La constitution de ces communautés apparaît comme une nécessité pour éveiller l'esprit évangélique :

Dans ce réseau de communion ecclésiale, la création de petits groupes fraternels, où l'on apprend ensemble à croire, apparaît comme une voie d'avenir. Qu'on l'appelle fraternité, équipe, communauté ecclésiale de base ou de tout autre nom, le groupe restreint répond aujourd'hui à un réel besoin. Au-delà des problèmes de vocabulaire, il s'agit de lieux de partage et de solidarité¹.

Ce qui est davantage mis en évidence c'est la chaleur humaine et fraternelle. Cette dernière est déterminante dans les sentiments que peuvent ressentir les personnes.

2.3. Lieux de prière

D'une manière générale, la prière est le lieu où les préoccupations fondamentales de l'homme rejoignent le cœur de Dieu. Elle rythme la vie de l'homme dans ses importants événements. Elle est l'endroit par excellence où l'homme confesse sa foi en Christ, mort et ressuscité. Expression d'union à Dieu, l'homme s'y révèle comme le vrai adorateur que cherche le Père : « Mais l'heure vient – et c'est maintenant – où les véritables adorateurs adorent le Père en esprit et en vérité, car tels sont les adorateurs que cherche le Père » (Jn 4, 23).

Dans son expression, la prière est tout autant individuelle que communautaire. D'un côté elle met en exergue les relations personnelles qui sont établies entre l'homme et Dieu. Et de l'autre elle insiste sur le caractère communautaire de cette relation que Dieu étend à tout homme.

¹ J. Rigal, *L'Église en quête d'avenir*, Paris, Cerf, 2003, p. 54.

Les Actes des Apôtres en parlent dans le contexte de la fraction du pain et dans l'attention portée à ceux qui sont éprouvés. C'est ainsi que toute la communauté des fidèles veille dans la prière pour la libération de Pierre (Ac 12, 1-17). « C'est dans la prière que le peuple reconnaît qu'il dépend de Dieu, qu'il a besoin de sa grâce, et qu'il célèbre ses merveilles et sa gloire¹. »

V. *Sororité, la fraternité au féminin*

L'évocation de la sororité représente pour certains un sujet à controverse, tant elle évoque le féminisme qui continue, même sous ses aspects les moins virulents, à susciter la méfiance magistérielles mais aussi de nombre de théologiens. La revendication consistant à faire droit à la version féminine de la fraternité n'est pas illégitime. Promeut-elle la solidarité entre les femmes en tant que partageant la condition féminine ? Ne faut-il pas craindre en même temps qu'elle apparaisse davantage comme un mouvement de repli qui oppose des femmes aux hommes ?

Loin d'un effet de mode ou d'une revendication corporatiste féministe, la sororité décline positivement la fraternité dans ses caractéristiques féminines. Elle souligne en même temps ce qui est constitutif de la femme et ce qui contribue à sa dignité dont la pleine mesure se trouve dans l'union à Dieu². Elle contribue à une meilleure intelligence de la fraternité tout en mettant en valeur ses spécificités féminines. La question n'est pas tant de définir la place de la femme au sein de l'Église que de déterminer l'apport du féminin dans la construction de la fraternité.

Dans l'enquête que nous avons réalisée auprès de plusieurs communautés religieuses, il apparaît de toute évidence que « dans la construction d'une fraternité, l'idéal serait d'être frères et sœurs. Mais l'apport du féminin se situe au niveau du cœur. On ne voit bien qu'avec le cœur. Il faut entendre par cœur l'élément profond de toute personne ».

¹ A. Louth, « Prière », dans J.-Y. Lacoste, *Dictionnaire Critique de Théologie*, Paris, Quadrige/PUF, 1998, p. 936.

² Voir Jean-Paul II, Lettre apostolique *Mulieris dignitatem*, n° 5.

Cette conviction de Sr Berthe Elles, abbesse des Clarisses Capucines de Sigolsheim, est largement partagée. Fr. Antoine Rougé des Capucins de Koenigshoffen y fait écho lorsqu'il insiste sur la double dimension de "miséricorde" et de "compassion". Dans la grande tradition franciscaine, les qualités réputées féminines sont exaltées aux dépens de l'autorité juridique en ce qui concerne les supérieurs. L'apport du féminin se révèle ainsi dans la qualité du témoignage.

Dans cette dimension anthropologique de la fraternité, les Carmélites de Marienthal voient en la sororité un don de soi. C'est en elles-mêmes et en leur féminité qu'elles perçoivent l'apport du féminin dans la construction de la fraternité. Sr Donata analyse judicieusement la question à partir de quelques verbes clés, à savoir : accueillir et garder, engendrer et nourrir. Le point de départ de cette réflexion reste la femme dans sa constitution biologique.

1. Accueillir et garder

La femme est prédisposée à accueillir la nouvelle vie qui se développe d'abord en son sein. De manière naturelle, elle sait s'accommoder et faire place à l'autre. Les femmes disposent alors d'un profond sens d'hospitalité. Cette capacité les rend particulièrement aptes à soigner les rapports avec les autres et d'entretenir des relations humaines empreintes de respect. Par ces dispositions, elles peuvent mieux créer des liens solides et stables.

En vertu de l'ambiance chaleureuse que constitue le corps féminin en tant que habitacle et lieu de vie, les femmes sont portées par leur féminité à faire place à l'autre, à le porter en elles, à le protéger et à créer des liens intimes et privilégiés avec lui. Il en résulte dans la vie fraternelle que les femmes portent une plus grande attention à l'autre. Leur cœur reste une porte ouverte aux besoins d'autrui. En ce sens, l'amour décliné au féminin se veut être une disponibilité à percevoir et à accueillir les attentes de l'autre et un total don de soi dans la fidélité.

La particularité du don réside dans le fait qu'il n'est qu'une proposition. Il ne s'impose pas par lui-même. Toutefois il suscite par sa

valeur une adhésion libre. Il en est de même du corps. Ceci est d'autant plus vrai pour le corps féminin qui accueille en son sein la semence de vie. C'est en cela qu'on peut y voir le défi chrétien de se faire réceptif dans la reconnaissance du don dont l'origine est pourtant attribuée à un autre. En ce qui concerne l'homme, il s'agit de Dieu de qui dépend l'être et la vie.

L'application spirituelle de ce principe fait de la caractéristique féminine un espace pour Dieu. Le corps de la femme devient ainsi la demeure ou le temple par excellence de Dieu. C'est le lieu d'une nouvelle incarnation où Dieu se rend présent aux hommes. L'existence humaine en est autrement illuminée. L'homme ne vit plus pour lui-même. Il devient signe de la présence du Dieu qui l'habite.

2. Engendrer la vie dans les douleurs et la souffrance

Sr Donata relie l'engendrement dans la souffrance à l'événement pascal. Elle perçoit plus étroitement dans la psychologie féminine un rapport vital entre la vie et la douleur. La vie naît dans les douleurs de l'enfantement. Mais les gémissements de la femme à l'accouchement font aussitôt place à la joie de l'engendrement et de la naissance.

La vie s'inscrit dans un acte antithétique qui porte aussi la mort. En effet dès la naissance, l'être qui naît à la vie est par ailleurs destiné à mourir. Toutefois l'amour et la foi en la vie triomphent de la mort. Aussi, engendrer la vie dans la douleur signifie reconnaître et accepter la souffrance comme dimension structurante de toute relation et donc de vie fraternelle.

Cet engendrement se présente comme une succession de déchirement et de séparation en ce qui concerne la mère : une séparation physique lorsque l'enfant sort de l'utérus, un déchirement psychologique lorsque l'enfant prend son autonomie et apprend à s'autogérer. En effet, il n'est pas toujours évident pour une mère de couper le cordon ombilical avec l'enfant qu'elle a porté des mois durant dans son sein, qu'elle a suivi dans chaque phase de son développement, qu'elle a vu grandir. Toutefois l'enfant ne saurait vraiment se réaliser que lorsqu'il réussit à casser le

cordon ombilical qui le lie à sa maman. Pour cette dernière, ce processus inéluctable se vit comme un détachement. Elle crée la condition nécessaire à l'épanouissement de la vie dans le respect de la liberté individuelle.

3. Nourrir

Dans les caractéristiques inhérentes à la femme, Donata relève la particularité du corps féminin à se faire nourriture pour l'autre : « Non seulement il accueille la vie, mais il donne de quoi vivre, il permet de grandir, de s'alimenter. Le corps de la femme prend de lui-même pour nourrir son bébé ; il s'offre pour alimenter la vie de l'autre ». Il va sans dire que la femme est naturellement portée à se sentir responsable de l'autre ; elle pourvoit à ses besoins. Elle ne donne pas seulement la vie ; mais davantage elle la soutient et elle l'entretient.

En ce sens, la fraternité ne saurait s'affranchir d'une responsabilisation à l'égard de l'autre. L'exemple de Caïn et d'Abel élucide tout à fait la problématique. Même si Caïn proteste qu'il ne sait rien de son frère, ou même feint de ne pas en être responsable (Gn 4, 9b), la voix du Seigneur lui rappelle ses responsabilités : « Où est ton frère Abel » (Gn 4, 9a) ? A moins de se fermer à la conscience ancrée au plus intime de soi, l'homme ne peut ignorer ce qui touche à l'existence de son frère. On ne peut construire sa vie indépendamment des autres.

Dans cette propension à donner d'elle-même, la femme se sent comblée, épanouie et réalisée dans sa féminité. Elle répond ainsi à sa vocation d'être mère. Dans sa dimension féminine, la fraternité intègre cette capacité à créer un espace propice à l'accroissement de l'autre. Aussi le véritable don de soi ne se comprend mieux que dans cette perspective d'abnégation. On pourrait évoquer à juste titre le témoignage de Jean-Baptiste qui s'efface devant le Messie ; il affirme sa petitesse et ne s'octroie pas plus de mérite qu'il n'en faut. Répondant à la question des pharisiens, il se définit comme « la voix de celui qui crie dans le désert » (Jn 1, 23) : « Moi, je baptise dans l'eau. Au milieu de vous se tient quelqu'un que vous ne connaissez pas, celui qui vient derrière moi, dont je ne suis pas digne de dénouer la courroie de sandale... Voici l'agneau de Dieu, qui enlève le péché du monde. C'est de lui que j'ai dit : derrière moi

vient un homme qui est passé devant moi parce qu'avant moi il était » (Jn 1, 26-27.29-30).

Les perspectives qui se dégagent de la dimension féminine de la fraternité se résument essentiellement au don de soi qui se manifeste dans une plus grande attention portée à l'autre. Cette sollicitude se fait miséricorde et compassion, accueil et hospitalité, respect et liberté, promotion de la vie. Il s'agit fondamentalement des qualités humaines associées à la psychologie féminine.

Aussi judicieuse que soit cette approche, on ne saurait faire l'impasse sur la question de l'Église en tant que facteur de lien. L'Église crée une dynamique qui rassemble les membres de la communauté, les établit dans une chaîne de relations, les détourne de leurs préoccupations personnelles et les porte à s'intéresser gratuitement à l'autre. Comment se structure et se vit cette dimension communautaire?

Chapitre troisième

LIMITES ET DÉFIS DE LA FRATERNITÉ

Tout est-il dit avec les formes particulières de la vie ecclésiale ? Certes elles apparaissent comme une authentique expression d'Église dans sa forme réduite et facilitent la mise en œuvre des conseils évangéliques. Elles rendent présente l'Église dans l'idéal que ses membres traduisent en acte par le témoignage de leur vie. Aussi contribuent-elles à la visibilité de l'Église qui n'est pas qu'une structure architecturale, montée de toutes pièces. Elle est non seulement l'assemblée des saints convoquée pour le service liturgique¹, mais elle est aussi le peuple de Dieu. Ce sont des « hommes, rassemblés dans le Christ, conduits par l'Esprit-Saint dans leur marche vers le Royaume du Père, porteurs d'un message de salut qu'il leur faut proposer à tous »². La dimension communautaire est ainsi fortement soulignée. L'Église ne s'édifie réellement que dans les rapports d'entraide, de respect mutuel, de convivialité que les membres établissent entre eux. C'est l'aspect du témoignage que rien ne peut occulter.

Toutefois il semble que la question est loin d'être close. Il convient de poursuivre la réflexion quant à l'exploration des limites de la fraternité. Nombreux sont les défis qu'il faudrait alors surmonter. En ce qui concerne les communautés religieuses masculines où coexistent deux branches, notamment des clercs et des laïcs consacrés, il serait intéressant de dégager

¹ SC, n° 6.

² LG, n° 1.

le type de rapports qu'entretiennent les uns avec les autres dans l'esprit de l'unique charisme qui les rassemble et dans le respect de la spécificité du ministère de chacun. C'est alors que nous évoquerons l'expérience des franciscains et des membres de la Société des Missions Africaines. Somme toute, il s'agit de scruter la nature des relations réciproques qui fondent la cohabitation entre prêtres et frères comparativement à l'esprit qui peut régner dans une communauté religieuse constituée exclusivement de frères. L'intérêt de la question consiste à déterminer les freins et les atouts d'une telle cohabitation.

De cet aperçu, s'impose la nécessité de l'analyse des relations entre institution et prophétie, pouvoir et charisme, autorité et service, hiérarchie et communion. Dans la multiplicité des données caractéristiques, ces instances sont révélatrices de la nature de l'Église même si elles peuvent par ailleurs devenir des lieux de tensions inextricables. Elles portent en elles-mêmes les sources d'éventuels conflits qui pourraient les mener à l'auto-anéantissement. En dépit de l'innocuité de ces éléments qui devraient harmonieusement se compléter et s'intégrer, force est de constater que la complémentarité ne va pas nécessairement de soi. Elle est parfois cause de dissension, d'incompréhension, de rivalité et même de jeux sordides. Toute la problématique consiste alors à démêler les rouages d'un fonctionnement intégral où chaque instance est suffisamment mise en valeur et reconnue pour ce qu'elle est, sans toutefois faire ombrage à l'autre. Il s'agit en somme du respect de la spécificité de chacune. Telle est la question qui reste à déterminer et tel est le défi à relever : asseoir les bases d'une relation stable, empreinte d'égards mutuels dans le respect de la spécificité vocationnelle de chaque personne.

I. Frères et prêtres : pour quelle cohabitation ?

Il est difficile de définir la nature des relations qu'entretiennent les membres laïcs consacrés et les membres ordonnés au sein d'un même institut ou d'une même congrégation religieuse. Mus par leur désir de servir l'Église à la lumière de l'Évangile, ils s'engagent à vivre leur foi en

fonction de leur vocation en conformité avec le charisme promu par leur fondateur. Ils répondent chacun à un appel venant de Dieu. Ils se constituent en communauté en vue de mieux se soutenir mutuellement dans leur quête tout en donnant un témoignage de vie chrétienne. Or les membres se distinguent par la spécificité de leur ministère et de leur état de vie. Certains sont ordonnés, d'autres ne le sont pas. Les premiers se caractérisent par une double appartenance en vertu de leur ordination et de leur incorporation au sein de l'institut ou de la congrégation. Jean-Paul II releva ces liens spécifiques dans l'Audience générale du 1^{er} septembre 1993 lorsqu'il évoquait les relations des prêtres avec leurs confrères dans le sacerdoce¹. Comment cet état affecte-t-il les rapports intra-communautaires ? Tel est l'enjeu de cette partie consacrée à l'analyse des rapports établis par les franciscains et les Missions Africaines. Préalablement à cette étude, nous tenterons de dégager les caractéristiques d'une communauté constituée essentiellement de frères.

1. Particularité des Frères de Saint Gabriel

Dans l'élan apostolique de saint Louis-Marie Grignion de Montfort (1673-1716), prédicateur de missions paroissiales dans l'ouest de la France, le premier groupe des Frères a été constitué en vue de l'évangélisation du peuple. Cette mission s'ouvrit à d'autres dimensions et les Frères œuvrèrent aussi aux services temporels. Ils s'engagent encore aujourd'hui au service des œuvres sociales et pastorales au profit des démunis. Dans son rapide développement, l'Institut des Frères de Saint Gabriel intégra l'éducation des enfants du peuple et la formation des sourds et des aveugles. C'est ce qui fait d'ailleurs sa renommée. L'histoire de l'Institut montre qu'à ses débuts, les Frères de Saint-Gabriel, la Compagnie de Marie (Pères et Frères montfortains) et la Congrégation des

¹ Jean-Paul II, Audience générale du 1^{er} septembre 1993, voir <http://www.clerus.org/clerus/dati/2000-01/07-6/JPII1sept93.rtf.html>: « “La communauté sacerdotale” ou presbyterium, dont nous avons parlé dans les catéchèses précédentes, comporte, entre ceux qui en font partie, un réseau de relations réciproques qui se situent dans le contexte de la communion ecclésiale produite par le baptême. Le fondement plus spécifique de ces relations est la participation sacramentelle et spirituelle commune au sacerdoce du Christ, d'où dérive un *sens* spontané *d'appartenance* au presbyterium ».

Filles de la Sagesse qui constituent la famille montfortaine, relevèrent tous du même supérieur général. Ce dernier était en l'occurrence un prêtre¹.

Ce fut Gabriel Deshayes², septième supérieur général, qui insuffla une nouvelle vie à la branche masculine. Son zèle fut déterminant pour la reconstitution de cette branche qui était moribonde au point qu'il fut reconnu comme fondateur de l'institut³. Il entreprit même une transformation structurelle qui aboutit à l'autonomie des Frères du Saint-Esprit qui furent plus tard communément appelés Frères de Saint Gabriel. Méthodiquement et sûrement les transformations prirent place. Il s'agit d'abord d'un changement de résidence. Ce transfert survenu en octobre 1835 n'était qu'en soi un événement secondaire. Toutefois il prit une importance capitale. Il consacra le changement de nom pour les Frères qui ont émigré. Cette séparation n'était pas d'abord envisagée comme l'inauguration d'un nouvel institut. Cependant elle permit le développement d'une branche spécialisée dans la fonction d'enseignement. Cette dernière finit par prendre son autonomie avec une structure indépendante de l'administration de la Compagnie de Marie :

En 1834, le Père Deshayes met au courant confidentiellement les Frères Augustin et Siméon d'une modification de la Règle de 1830 et en discute les termes avec eux. Il la garde trois ans sur le métier. Elle est signée par lui le 7 janvier 1837 et approuvée par l'évêque de Luçon le 9 avril 1838. Mais elle demeure secrète. En décembre 1840, les Frères Augustin et Siméon viennent poser au Père Deshayes une centaine de questions précises sur cette Règle modifiée et consignent par écrit les réponses reçues. Mais toutes ces

¹ Cette disposition était conforme aux *Règles de conduite à l'usage des Frères de l'instruction chrétienne du Saint-Esprit* dictées en 1830, cf. Louis Bauvineau, *Histoire des Frères de Saint-Gabriel : Au service des jeunes à la suite de Grignon de Montfort et de Gabriel Deshayes*, Fratelli di San Gabriele, Roma, 1994, p. 29.

² Gabriel Deshayes présida aux destinées de la famille montfortaine de 1767 à 1841. Il entreprit des réformes nécessaires qui donnèrent à cette famille sa configuration actuelle.

³ Louis Bauvineau, *Histoire des Frères de Saint-Gabriel : Au service des jeunes à la suite de Grignon de Montfort et de Gabriel Deshayes*, Fratelli di San Gabriele, Roma, 1994, p. 23 : « La Communauté du Saint-Esprit de Saint-Laurent au XVIII^e siècle n'avait jamais été très nombreuse. Elle l'est encore moins après la secousse de la Révolution française. Le 22 décembre 1820, à la mort du Père Duchesne, 6^e Supérieur général (1810-1820), elle comporte sept Pères et quatre Frères (le Frère Élie qui enseigne à l'école paroissiale et trois Frères employés aux travaux manuels). C'est alors qu'un homme providentiel se présente. Il va redonner une telle vie aux Frères en développant leur mission d'éducateurs de la jeunesse qu'on peut l'appeler en vérité un fondateur. C'est Gabriel Deshayes ».

procédures se sont passées à huis clos. Tout est secret jusqu'à sa mort¹.

Le Père Deshayes, 7^e Supérieur général des congrégations montfortaines, était responsable à Saint-Laurent des trois maisons du Saint-Esprit, de la Sagesse et de Saint-Gabriel. Son successeur, le Père Dalin, ne le sera plus que de deux. Après la mort de Père Deshayes en effet, les Frères de Saint-Gabriel se gouvernent par eux-mêmes, et leurs deux premiers Supérieurs généraux, les Frères Augustin et Siméon, peuvent être considérés comme les pierres de fondation d'un institut devenu autonome.²

On s'est orienté vers une communauté de frères, animée par des frères. La dimension liturgique et sacramentelle est assurée par les Pères de la Compagnie de Marie et des prêtres diocésains. Cependant les chapitres de 1953 entérinèrent le principe de l'admission de quelques Frères au sacerdoce. Ceux-ci restent minoritaires dans l'institut. En effet l'admission des frères aux ordres sacrés reste une mesure d'exception et doit répondre à un besoin pastoral réel³. Cette décision est conforme aux orientations conciliaires édictées par *Perfectae Caritatis* en son article 10 : « Le Concile déclare que, dans les Instituts de Frères, rien n'empêche que, de par une disposition du chapitre général, étant fermement maintenu le caractère laïc de ces Instituts, quelques membres reçoivent les ordres sacrés pour subvenir aux besoins du ministère sacerdotal dans leurs maisons. »

La spécificité des Frères de Saint-Gabriel tient au fait que l'intuition de Gabriel Deshayes et les réformes qu'il a initiées eurent non seulement consacré leur autonomie vis-à-vis des Pères, mais firent d'eux un institut de professionnels dans l'éducation des jeunes. Contrairement aux frères de la Compagnie de Marie, ils ont trouvé dans l'accompagnement, la formation et l'éducation des jeunes leur raison d'être. L'institut s'inscrit dans une forte tradition éducative. Cette fidélité transparaît dans les convictions qui le caractérisent et dans les choix qui déterminent ses orientations en faveur de la jeunesse en vue de lui assurer

¹ Cf. Louis Bauvineau, *Histoire des Frères de Saint-Gabriel : Au service des jeunes à la suite de Grignon de Montfort et de Gabriel Deshayes*, Fratelli di San Gabriele, Roma, 1994, p. 29.

² Voir Louis Bauvineau, p. 35.

³ Voir Louis Bauvineau, p. 414-415.

tous les avantages d'une éducation chrétienne et d'une instruction solide en rapport avec les besoins du temps.

Il convient de rappeler que tout a été mis en œuvre pour leur garantir une vie décente, digne et respectable. Dès les origines de l'institut, pour l'auto-prise en charge des Frères, un contrat fut signé avec les propriétaires de l'école. Ce dernier définissait les termes, les conditions de travail des Frères et l'engagement financier des autorités à leur égard :

Les Frères sont appelés dans une école par une municipalité (avant 1880) ou par le curé d'une paroisse ou par un notable qui veut fonder une école : on l'appelle précisément fondateur. Un contrat est alors passé entre le Supérieur général et les autorités. Celles-ci avaient d'abord pris connaissance d'un prospectus qui précisait les conditions exigées par l'Institut : traitement, pension, locaux et mobiliers scolaires, etc.¹.

Même si un certain nombre de frères sont détachés pour les services de la communauté en s'occupant plus particulièrement des besoins matériels², l'institut est davantage reconnu dans sa mission d'enseignement et de formation qui lui donne sa lettre de noblesse. Aussi, en dehors des écoles et des centres techniques, les frères accompagnent des jeunes de rue et accueillent ceux qui sont en situation familiale difficile. Ils ont établi à leur intention des Boys' Towns ou cités de garçons.³ Ces foyers d'accueil sont des lieux de vie où des jeunes apprennent à se prendre en charge eux-mêmes. L'initiative de ces centres vient du jésuite Flanagan qui l'avait

¹ Voir Louis Bauvineau, p. 87.

« Au XIXe siècle, les Frères qui font l'école et qu'on appelle "Frères de classe" sont les plus nombreux. Les autres qui s'occupent de tâches matérielles sont désignés par l'expression "Frères d'emploi". Très nombreux à la Maison-Mère, ils s'occupent de la ferme, de la cuisine, du ménage, de la blanchisserie, de l'infirmerie, etc. On en trouve aussi dans les écoles, surtout les plus importantes, comme les pensionnats et les institutions de sourds-muets. Entre eux et les Frères de classe, aucune différence de statut, ni en principe de considération, mais les Frères d'emploi souffrent parfois d'un complexe d'infériorité. » Cette distinction remonte déjà au temps de Louis-Marie Grignion de Montfort. En effet elle apparaît clairement dans la première Règle de l'Institut : « Les frères sont appelés "de l'Instruction chrétienne de Saint Gabriel". Ils sont de fait, dans leur masse, affectés à l'enseignement. La règle, qui le précise, établit cependant des Frères voués aux travaux manuels, dits couramment "Frères d'emploi". Des uns aux autres, il n'y a nulle différence de hiérarchie, ni de préséance. Une même règle les régit tous. Les mêmes exercices religieux les appellent aux mêmes lieux, aux mêmes heures. Un même esprit les anime, une même fraternité les unit. Cela est si vrai que les constitutions ne contiennent aucun chapitre spécialement consacré aux "Frères d'emploi". Ceux-ci ne se différencient des Frères de classe que par leurs occupations » (Gaëtan Bernoville, *Grignion de Montfort, apôtre de l'école et les frères de Saint-Gabriel*, Éditions Albin Michel, 1946, p. 215).

³ Louis Bauvineau, *Ibidem*, p. 369 & 505.

lancée aux États-Unis. Le frère Vincent de Sienne, canadien, s'en était inspiré en 1948 au profit de la mission gabriéliste à Singapour. L'initiative a été ensuite répandue dans plusieurs pays d'Asie et d'Océanie.

L'apostolat des Frères de Saint Gabriel s'inscrit bien dans leur appellation. Le frère Louis Bauvineau en a fait la démonstration dans l'exégèse du nom de l'institut. Dans l'affiliation avec l'archange Gabriel, il en a dégagé quatre valeurs fondatrices¹. En ce qui nous concerne, nous n'en retiendrons que trois, à savoir la contemplation, la proclamation et l'accompagnement.

La contemplation rappelle l'idéal de la vie chrétienne. C'est la communion intense qui place l'homme devant Dieu et le fait vivre dans sa présence. Cette communion est source de joie. Aussi les frères puisent dans leur relation personnelle et intime avec le Seigneur pour enrichir leur apostolat auprès des jeunes. La contemplation de Dieu inspire le "vivre avec" et suscite l'ouverture aux autres.

Quant à la proclamation, c'est la capacité du messager à transmettre la Bonne Nouvelle à la manière de l'ange Gabriel. Ce dernier annonce un monde nouveau. Fondamentalement il est porteur d'un message de bonheur et de confiance. Dans ces circonstances, « vouloir être frère de saint Gabriel, c'est, comme lui, être porteur de joie, donner aux jeunes un sens à la vie, aux pauvres un espoir, annoncer à tous par nos paroles et notre vie que nous sommes aimés ».

Enfin, l'accompagnement témoigne de la sollicitude de l'ange à faire comprendre à ses interlocuteurs le mystère de Dieu qui s'ouvre à eux, qui les dépasse tout en les embrassant. Gabriel s'emploie à rendre ces données intelligibles à Zacharie et à Marie par ses explications. C'est un travail de pédagogue qui sied bien aux frères « dans leur vocation d'éducateurs et d'éveilleurs, à la compétence, à la conscience professionnelle, à la patience ».

Il se dégage alors une nette volonté de théologiser la vocation des frères. Ces derniers trouvent dans leur apostolat la satisfaction nécessaire à leur autoréalisation. Peu importe le domaine dans lequel ils excellent,

¹ Louis Bauvineau, p. 34.

l'essentiel c'est l'esprit qui les caractérise : esprit de foi, d'amour, de filiale confiance en Dieu ; esprit d'abnégation, de sacrifice, d'humilité, de simplicité, de paix et de charité les uns envers les autres. Les compétences acquises sont autant de dispositions favorables qui encouragent l'intégration des membres qui jouissent d'un même statut canonique.

2. Idéal de la fraternité franciscaine

Il n'est point besoin de revenir sur la dimension historique et les idées maîtresses de cette nouvelle fondation franciscaine que nous avons déjà évoquées dans le chapitre précédent. Nous nous intéresserons particulièrement à la réception de l'idéal fraternel aussi bien par ses compagnons, par l'institution ecclésiale et par la société civile.

François d'Assise voulait établir une fraternité sans classe où règnerait l'égalité entre les membres. Voilà exactement où se situait son génie dans la capacité à réussir une fraternité qui traversait tous les clivages d'ordre sociologique.

Dans une société qui est en guerre – à tous les niveaux – il suscite des témoins de la paix du Christ, des non-violents. Dans une société où le plus fort écrase le plus petit, il lance une armée de frères-serviteurs parmi les exclus, les '*minores*' de son temps. Dans une société qui durcit les cloisonnements entre classes sociales, il crée une fraternité qui réunit sur un pied d'égalité fraternelle : nobles et roturiers, lettrés et paysans, laïcs et clercs¹.

Qu'en est-il concrètement ? L'idéalisme de François se confronta aux réalités soumises aux dures exigences d'un cadre institutionnel séculaire qui est davantage préoccupé à préserver les avantages d'une structure établie sur un ordre de préséance². L'égalité à laquelle aspiraient

¹ Michel Hubaut, *Saint François et l'Église*, Paris, Desclée de Brouwer, 2007, p. 40.

² André Vauchez, « *François d'Assise* », Paris, Fayard, 2009, p. 92 : « Le genre de vie du mouvement dont le Pauvre d'Assise avait pris la tête présentait bien des aspects inquiétants pour la curie : certes, ce dernier ne se livrait à aucune polémique contre le clergé, mais les laïcs et les clercs qui allaient bientôt les rejoindre s'y trouvaient sur un pied d'égalité, contrairement à tous les usages dans les ordres religieux existants. Innocent III lui-même, quelques années plus tôt, avait dû intervenir dans les affaires d'une congrégation monastique – celle de Grandmont fondée au XIIe siècle par saint Étienne de Muret, qui se réclamait déjà de l'idéal évangélique – pour y arbitrer les violents conflits qui opposaient les frères laïcs ou convers aux moines de chœur que les premiers avaient exclus du gouvernement de l'ordre. »

François et ses compagnons était ainsi perçue comme subversive. C'est pourquoi la curie romaine manifesta tant de réticence à approuver la première règle qu'il lui présenta. Le souci primordial de François restait le témoignage évangélique. C'est pourquoi il refusa de se faire appeler « Père » ou « Maître », mais préféra par contre le titre de frère. Il donna de surcroît aux collaborateurs qu'il plaça à la tête des provinces le titre de ministres, au sens de serviteurs. La fraternité se vit nécessairement dans le service les uns des autres.

François aurait-il raison contre la détermination romaine d'institutionnaliser le projet pour lequel il envisageait, non pas une règle mais plutôt un programme de vie ? Il restait impuissant face à cette volonté et à l'ambition de certains de ses frères mineurs d'aligner le projet franciscain sur les ordres religieux existants. On ne serait donc pas surpris des mesures qui étaient prises en vue de cléricaiser le mouvement franciscain¹. Cette démarche n'était pas du goût de François, mais il n'y pouvait rien. Cette initiative sonna le glas pour l'utopie franciscaine², du moins elle la remit sensiblement en cause. Ce qu'il craignit dut arriver avec la montée en puissance des clercs dans la hiérarchie et l'organe de gouvernement. On s'orienta alors vers une structure à deux composantes, d'un côté les clercs et de l'autre les laïcs. Même si les uns et les autres appartenaient à la même fraternité, ils n'étaient plus logés à la même enseigne. En ce sens, les craintes de François seraient alors fondées :

Bien que la règle de 1223 n'interdît pas formellement aux frères laïcs de prêcher, les ministres avaient tendance à choisir les prédicateurs qui allaient exhorter les fidèles parmi les clercs qui connaissaient l'Écriture sainte et étaient capables de la commenter. Ainsi François voyait revenir en force la distinction qu'il s'était efforcé de transcender entre des frères clercs spécialisés dans la prédication, qui n'avaient pas le temps de travailler de leurs mains et risquaient de se laisser accaparer par les études et par les tâches

¹ André Vauchez, p. 158-159 ; 197.

² André Vauchez, p. 170-171 : « De façon à la fois plus précise et plus large, il (le texte de la *regula non bullata* de 1221) a plutôt visé à définir ce qu'on peut appeler l'utopie franciscaine, au sens où l'on parle des socialismes utopiques du XIXe siècle, c'est-à-dire un projet collectif dont certains aspects peuvent paraître peu réalistes, mais dont l'inspiration profonde a continué de susciter des expériences fécondes jusqu'à nos jours. François a en effet cherché à créer avec les Frères mineurs un type d'existence humaine et chrétienne caractérisé par des comportements alternatifs par rapport à ceux de la société ambiante et visant à établir une relation forte et authentique entre les hommes, à la lumière de celle qui existe entre ceux-ci et Dieu. »

pastorales, et des frères lais que leur “inculture” tendait à confiner dans des tâches subalternes ou des besognes domestiques¹.

On revient toujours à la même question, celle de l’imbroglio incessant d’une paisible et fructueuse cohabitation entre des membres d’un même institut ou d’une même congrégation ayant des statuts canoniques différents.

3. Cohabitation problématique : le cas des Missions Africaines

Même si certains frères faisaient partie des recrues de la première heure² et qu’ils avaient participé à l’aventure de Melchior de Marion Brésillac en Sierra Léone³, ces compagnons ont toutefois peiné à se faire une place dans une société dominée de bout en bout par des prêtres. En fonction de l’engagement des frères, on peut les classer en plusieurs catégories : propagandistes chargés des distributions des revues éditées par l’Institut et des collectes de fonds pour la Société, artisans investis en Afrique dans des projets de construction et frères d’emploi qui faisaient vivre les communautés par leur travail manuel. Ces derniers entretenaient des jardins et les maisons. C’étaient des hommes de service.

Quelles que soient les distinctions qui s’opéraient au niveau interne, les frères avaient l’estime de la population. Ils étaient appréciés à leur juste valeur et en fonction de leur engagement religieux. D’ailleurs, beaucoup de personnes ne savaient pas faire cette différence. Les frères artisans et les frères propagandistes jouissaient d’une belle renommée. Ils étaient reconnus pour ce qu’ils étaient et ce qu’ils faisaient.

¹ André Vauchez, p.198.

² Dans le groupe des premiers compagnons qui entouraient de Marion Brésillac lorsqu’il consacrait son projet naissant de la Société des Missions Africaines à Marie dans la Chapelle Notre-Dame de Fourvière le 8 décembre 1856, il y eut le frère Jean-Baptiste (voir Jean-Marie Guillaume et Valérie Bisson, *Saga missionnaire*, Éditions du Signe, 2004, p. 10).

³ De cette première expédition missionnaire, on comptait les frères Eugène Reynaud et Gratien Monnoyeur. Tous périrent de fièvre jaune à l’exception du frère Eugène qui fut renvoyé en France à temps par Mgr de Marion Brésillac avant que ce dernier ne mourût (voir Jean-Marie Guillaume et Valérie Bisson, *Saga missionnaire*, Éditions du Signe, 2004, p. 11-13 ; « Lettre du 18 juin 1859 », original en AMA 2F1A, dans Patrick Gantly et Ellen Thorp, *La voix qui t’appelle*, Tipografica Liberit, Roma, 1993, p. 333-334).

Cette reconnaissance s'arrêtait bien souvent au seuil de la communauté où ils avaient plutôt un statut de mineurs. Ils étaient à la merci des bons pères qui se comportaient comme des *patres familias romani* et qui les traitaient plus ou moins à leur convenance. Il n'est donc pas étonnant que beaucoup de frères développèrent un complexe d'infériorité à l'égard des pères et se comportèrent comme des membres de seconde classe. Tout était mis en œuvre pour conforter les frères dans cette attitude infantilisante. Et plus tard dans les années 70 lorsque certains supérieurs épris d'humanisme voulurent ouvrir les perspectives et offrir aux frères des opportunités de formation et leur confier d'autres responsabilités, ceux-ci déclinaient la proposition puisqu'ils ne se jugeaient pas dignes d'un si grand honneur. Ils s'étaient déjà faits à l'image qu'on attendait d'eux. Alors pourquoi changer au grand jour ? On pourrait bien se demander, à part la main-d'œuvre bon marché qu'ils offraient à l'institut, les frères avaient-ils une personnalité ? Il est permis d'en douter. En l'absence de toute étude consacrée à ce sujet, il est tout de même frappant de constater que, contrairement aux pères, la date de naissance d'un certain nombre parmi les premiers frères n'était même pas connue¹. Pire encore, les critères de sélection des candidats étaient ahurissants. En effet ils étaient fondés sur l'incapacité intellectuelle des gens à poursuivre des études en vue du sacerdoce. C'était plutôt des sessions de rattrapage pour une vocation manquée ou encore une porte de sortie honorable, certes moins somptueuse, pour entrer dans la vie religieuse. En ce qui concerne la formation, on parlerait volontiers d'une formation au rabais. Elle était essentiellement fondée sur la connaissance et l'esprit de l'institut, la formation manuelle et une bonne dose d'orientation spirituelle. C'est le strict minimum pour des personnes qui devraient davantage travailler de leurs mains et qui, par conséquent, n'auraient pas besoin d'une grande faculté discursive. En fonction de cet a priori, le programme de formation

¹ Frère Auguste Mansour décédé le 31 mars 1878 en Égypte, le Frère Victor Mandonnet décédé le 30 septembre 1884 en Égypte, le frère Louis Devaud décédé le 23 juin 1894 en Égypte, le frère Alexandre Gauzic décédé le 31 janvier 1902 en France, le frère Alexis Scher décédé le 7 juillet 1916 en France (Société des Missions Africaines, *SMA Nécrologie* in Bulletin N°119, Roma, Société des Missions Africaines, 2005).

n'était pas le même pour les frères et pour les pères qui, d'ailleurs, passaient par deux noviciats différents.

L'essentiel de la formation spirituelle était contenu dans le *Précis de théologie ascétique et mystique* d'Adolphe Tanquerey¹. L'analyse de cet ouvrage indique les dispositions que les frères devraient développer. Ce précis expose les principes de la vie spirituelle dans ses moindres aspects : les origines de la vie surnaturelle, la nature de la vie chrétienne, la nécessité de la perfection et comment y tendre. Ces dispositions sont parfaitement résumées dans l'article 616 :

De toute éternité la Sainte Trinité nous a aimés, et nous a prédestinés à cette vie divine surnaturelle qui est une participation à la vie divine. C'est cette adorable Trinité, vivant en notre âme, qui est à la fois la cause *efficiente* et *exemplaire* de cette vie ; l'organisme surnaturel, qui nous permet de faire des actes déiformes, est son œuvre.

Mais c'est le *Verbe Incarné* qui en est la *cause méritoire*, comme aussi le *modèle* le plus parfait, modèle adapté à notre faiblesse, puisque tout en étant Dieu, il est homme comme nous, notre ami, notre frère, bien plus, la tête d'un corps mystique dont nous sommes les membres. Et, parce que Marie associée à l'œuvre rédemptrice, ne peut pas être séparée de son fils, elle nous apparaît comme un premier échelon pour aller à Jésus, de même que Jésus est le médiateur nécessaire pour aller au Père. Les Anges et les Saints, qui font eux aussi partie de la grande famille de Dieu, nous aident de leurs prières et de leurs exemples².

En de pareilles circonstances, la formation spirituelle s'apparente à un conditionnement psychologique qui prépare les frères à accepter avec docilité les conditions auxquelles ils étaient soumis. Comme me confiait un frère, leur sanctification passait par la prière et l'obéissance. Tout était en vue d'être conforme à la volonté de Dieu. Mais si on prenait tant soit peu en considération les caprices de certains pères à l'égard des frères, on était en droit de se poser des questions quant à la qualité de cette obéissance qui leur était imposée. On pourrait même douter si elle correspondait à une quelconque vertu chrétienne. Les intentions du Fondateur à ce sujet confirment, si besoin en était, ce doute. En effet les vues qu'il développait

¹ Adolphe Tanquerey, *Précis de théologie ascétique et mystique*, Paris – Tournai – Rome, Société de Saint Jean l'Évangéliste – Desclée et Cie, 1923.

² Adolphe Tanquerey, p. 394-395.

dans sa dernière lettre au Père Planque n'étaient pas de nature à valoriser les frères :

Voilà pour le moment tous mes plans renversés, il nous faut absolument attendre du secours. Malgré tout cela, j'irai seul, si c'est possible, le mois prochain, faire un voyage au Dahomey pour voir s'il ne vaudrait pas mieux fonder là un centre. Ah ! si M. Borghero et M. Brossard pouvaient venir de suite, quels services ils nous rendraient. Quant aux frères, ne nous en envoyez que s'ils sont parfaitement solides. L'exemple du frère Eugène est une fameuse leçon. Il nous faut ici des hommes non seulement pieux, mais parfaitement obéissants, ne se mêlant nullement de ce qui ne les regarde pas, sans idées à eux, mais disposés à faire purement et simplement ce qu'on leur dit, sans réflexions, sans vouloir mieux faire de leur propre mouvement, etc., sans quoi ils sont un véritable embarras et nullement un secours¹.

La conception de l'obéissance en ce qui concerne les frères ressortit à une attitude de servilité et de parfaite soumission aux bons vouloirs des pères qui disposaient de l'omnipotence, de la clairvoyance et de la divine sagesse pour juger de ce qui est opportun pour la mission.

4. Spécificité de la vie religieuse laïque dans l'Église

Déjà en 1991 un rapport exhaustif a été établi par la Commission des Supérieurs Généraux sur la vocation de Frère². Les enjeux sont énormes. Le document se veut une description générale de la vie de Frère et aussi bien un organe d'information et d'explication. Il s'agit de définir l'identité du Frère, non pas en référence au sacerdoce, mais à partir du choix de vie qui est le sien et à l'engagement qu'il a pris au sein de l'Église et à la suite de Jésus Christ. La vie religieuse laïque n'a rien à envier à d'autres genres de vie. Elle se suffit à elle-même :

La vie religieuse laïque, qu'il s'agisse des hommes ou des femmes, constitue en soi un état complet de la profession des conseils évangéliques. Cette vie si utile à la charge pastorale de l'Église dans l'éducation de la jeunesse, le soin des malades et d'autres formes d'apostolat, le Saint Concile la tient en grande

¹ Melchior de Marion Brésillac, « Lettre du 18 juin 1859 », original en AMA 2F1A, dans Patrick Gantly et Ellen Thorp, *La voix qui t'appelle*, Tipografica 'Liberit', Roma, 1993, p. 333-334

² Commissione dei Superiori Generali, *Frère dans les Instituts religieux Laïcs*, presso U.S.G. – Unione Superiori Generali, Roma, 1991.

considération, confirme ses sujets dans leur vocation et les exhorte à adapter leur vie aux exigences du monde actuel¹.

En ce sens, la vie religieuse est un vibrant témoignage à la Fraternité dans l'esprit évangélique. Elle reproduit à sa manière le modèle des premières communautés chrétiennes qui vivaient les enseignements de Jésus. En effet, « la vie religieuse laïque est, avant tout, un appel à vivre l'Évangile d'une manière profonde, radicale et publique, en communauté ; c'est une vie basée sur la parole et l'exemple du Seigneur »².

Ainsi la vie religieuse met en exergue :

- a. la consécration baptismale en tant qu'engagement et donation totale de la personne appelée et consacrée à Dieu et à ses desseins ;
- b. la manifestation de la communion fraternelle en tant qu'expression de la dignité commune des frères et leur égalité fondamentale de fils de Dieu ;
- c. la mission ecclésiale spécifique comme participation au ministère d'évangélisation de l'Église ;
- d. le caractère prophétique du religieux qui est appelé à demeurer avec Dieu et à devenir porteur du souffle sauveur et vivificateur.

Projeté au cœur des réalités humaines, le frère « regardera le monde à la lumière de Dieu, pour y exercer la mission propre à son charisme. Sa condition de religieux laïc le situe de manière originale dans le dialogue entre l'Église et le monde, entre la foi et la culture, et le rend disponible pour travailler non seulement là où l'Église est déjà présente, mais là où elle n'est pas encore³ ». Dans un tel contexte et par fidélité à sa vocation, le religieux laïc constitue inéluctablement un pont entre le sacré et le profane, l'Église et le monde. Caractérisé par la fraternité et donc par la communauté, il est sans cesse porté par une utopie évangélique qui va au-delà de la première communauté chrétienne et remonte à Jésus lui-même.

¹ Perfectae caritatis 10a.

² Commissione dei Superiori Generali, p. 25.

³ Commissione dei Superiori Generali, p. 56-57.

5. Vers une authentique fraternité

Il apparaît, à la lumière de cette analyse, qu'il y a plus à la fraternité qu'une simple volonté d'agglutiner des individualités en une organisation, fût-elle religieuse. Au-delà de l'intention, il faut que chacun se sente reconnu et valorisé pour ce qu'il est. Cette reconnaissance est déterminante quant à l'esprit fraternel et communautaire que les membres veulent établir dans leurs rapports mutuels. Qu'en est-il des congrégations et des instituts religieux mixtes où sont représentés ministres ordonnés et laïcs consacrés ?

Sans faire abstraction de l'appartenance au même institut ou à la même congrégation¹, force est de constater un malaise grandissant qui peut parfois dégénérer en rancœur. Les témoignages recueillis de part et d'autre confortent ce sentiment de mal-être. Certaines personnes parmi les laïcs consacrés ont été fortement marquées par le poids du passé et traînent encore des blessures qui peinent à se cicatriser. Les déficiences du système sont alors douloureusement remémorées et pointées du doigt. À l'évidence, le système consacrait une société à deux niveaux : la caste des pères et la caste des frères². La première se sentait supérieure à la dernière alors que celle-ci développait un complexe d'infériorité par rapport à celle-là. Les derniers étaient supposés se mettre docilement au service des premiers comme le rappellent les témoignages de certaines personnes et comme il apparaît dans les premières Règles édictées à l'intention des Frères de l'Instruction chrétienne du Saint-Esprit : « Ils (les frères) pourront être employés à des travaux manuels, au soin des malades, au service de M.M. les Missionnaires, tant dans la maison que dans les missions ³. »

¹ Voir Can 654 : L'incorporation au sein de l'institut ou de la congrégation se fait par un acte solennel (promesses, engagements, vœux ou profession religieuse). Tous ceux qui prennent le même engagement se mettent à la même enseigne et au service les uns des autres. Cette structure est idéale pour la promotion de l'égalité entre les membres. En effet il n'y a pas d'autre dénominateur commun entre eux que le charisme qu'ils partagent ensemble et les constitutions qui font leur unité. Ils se reconnaissent dans des valeurs communes qui définissent leur identité corporatiste.

² Ce constat pouvait aussi se faire au sujet des religieuses et des moines. En effet chez les premières, les Sœurs Tourières qui n'avaient pas pu payer leur dot ne jouissaient pas d'une même prestance que les autres. Elles avaient une place à part. Il en était de même des frères laïcs ou coadjuteurs qui n'avaient pas le droit d'être dans les stalles avec les prêtres et les chanoines. Même si la mentalité et les pratiques ont beaucoup évolué à ce niveau, il reste que chez les moines l'abbé est encore un ministre ordonné ; il est « abba », père.

³ Voir Louis Bauvineau, p. 27.

A l'exception des instituts constitués uniquement de frères, dans les sociétés cléricales, ceux-ci sont exclus des instances de gouvernement. A compétence égale, ils ne peuvent accéder au poste de commandement, quoi que cela soit plus perçu comme un service rendu à l'institut et à la communauté. Même si cette pratique est généralement tolérée dans un esprit d'obéissance religieuse, il ne reste pas moins qu'elle soulève des questions pertinentes et conforte les uns dans la conviction selon laquelle les frères relèvent d'une autre catégorie. Ils passaient ainsi pour une main-d'œuvre à bon marché que les pères se réjouissaient d'exploiter. Ces conditions sont donc propices à l'éclosion du phénomène que nous qualifierons de syndrome du frère dont les symptômes sont aigreur, jalousie, mal-être, complexe d'infériorité et sentiment d'humiliation. Ces sentiments sont autant de barrières psychologiques qui empêchent l'individu de grandir et de bien s'affirmer. Ils sont comme un frein qui retient la personne. Ce sont des forces d'immobilisme qui s'opposent à tout progrès. En ce sens, il ne serait pas exagéré de supputer que le syndrome du frère aboutit inexorablement à le renfermer dans une peur mortifère et à le tenir dans une situation d'insatisfaction désolante.

Comment passer d'un statut d'asservi à celui d'un membre à part entière ? Comment faire dissiper les rancœurs, les aigreurs et les sentiments d'injustice ressentis par les uns à l'encontre des autres ? L'appartenance au même institut ou à la même congrégation ne suffit pas, et de loin, pour taire ces différences criardes. Tel nous semble être l'enjeu principal de la question. Les propositions formulées par ces instituts et congrégations prouvent alors leur détermination à juguler ce problème. Dans leur sagesse, beaucoup se sont rendu compte du fossé qui séparait les membres et ont mis tout en œuvre pour y remédier de manière satisfaisante.

La perception de nombre d'instituts et de congrégations a été juste lorsqu'ils ont misé sur la formation et la professionnalisation de leurs membres. La valorisation des personnes passe par l'acquisition des compétences. Ceci nécessite une solide instruction et de bonnes dispositions. Il s'agit d'accentuer la fierté personnelle des gens en reconnaissant leur apport dans la construction de la communauté. En ce

sens, ce serait faire fausse route que de vouloir opposer pères et frères. L'intention quelque peu subversive de vouloir une fraternisation de tous sans acception de rang et sans cléricalisme ne saurait être justifiée. Cette opinion ressemblerait étonnement à un diktat. On serait alors dans le raisonnement du tout pour ou contre. Dans le souci d'établir un équilibre ou mieux encore une égalité de tous sans exception, les frères se présenteraient davantage comme le dénominateur commun. Ils seraient par conséquent le facteur de fraternisation par excellence. Si on pousse le raisonnement un peu plus loin, rien n'interdit d'établir une adéquation entre frères et fraternité. Autrement dit, celui qui serait le mieux habilité à participer au processus de fraternité est d'abord un frère. Par déduction, les conclusions s'imposent d'elles-mêmes ; l'état clérical s'y prêterait le moins.

Cependant, force est de constater que la fraternité ne dépend ni du statut de la personne, ni de sa stature, ni de ses richesses. C'est la qualité des bonnes dispositions qui animent la personne dans les relations qu'elle compte développer avec les autres. Elle serait davantage de l'ordre du vivre avec et de l'être avec. La dimension qui est ainsi volontairement privilégiée est celle du relationnel. « Je suis frère de l'autre » est donc une assertion englobante qui me met en relation quelle que soit la personne qui est en face de moi. Dans cette perspective, nous rejoignons inéluctablement la dimension universelle du frère et la question essentielle des droits fondamentaux de l'homme : « 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 fraternité¹. » En dernier ressort, on peut affirmer avec vigueur que la fraternité n'est pas une histoire de préséance. Peu importe qu'on soit ministre ordonné ou laïc consacré ou simplement un chrétien vivant de sa foi au quotidien, l'essentiel c'est de répondre à sa vocation baptismale et de vivre en enfant de Dieu.

¹ Article 1^{er} de la Déclaration universelle des Droits de l'homme adoptée par l'Assemblée générale des Nations Unies, le 10 décembre 1948.

II. Fraternité à travers ombres et lumières

L'expérience des frères et des prêtres prouve à dessein la complexité d'une harmonieuse cohabitation entre les membres d'un même institut ou d'une même congrégation. Cette relation est à l'image des couples constitués de : institution – prophétie, pouvoir – charisme, autorité – service, hiérarchie – communion. Conçus comme complémentaires et fonctionnant dans une parfaite symbiose, ils apparaissent bien souvent comme antithétiques dans leurs rapports mutuels. Relation de rivalité ou dysfonctionnement de système ? Toutefois une chose est certaine, ces couples portent en eux-mêmes un foyer de tensions qui peuvent exploser à tout moment si certaines précautions requises ne sont pas prises. Nous nous proposons alors d'explorer certaines de ces conditions dans l'analyse méthodique des éléments constitutifs des couples évoqués ci-dessus. Il s'agit d'en mettre en valeur les atouts et les faiblesses avant une éventuelle tentative de synthèse.

1. Institution et prophétie

C'est un axiome ecclésiologique : l'Église est à la fois divine et humaine. Elle n'est pas l'émanation d'une quelconque volonté humaine. Elle est d'initiative divine ; en effet elle tire son origine de Dieu seul. Toutefois ce principe théologique ne met pas en cause sa dimension sociologique et sociétale. Même comme signe prophétique de Dieu dans le monde, l'Église se présente néanmoins comme toute autre société humaine.

1.1. Institution

De prime abord, Saint Augustin annonce clairement son intention. *La Cité de Dieu* se veut être une apologie du Royaume de Dieu et de l'Église terrestre. Il y oppose la cité terrestre, c'est-à-dire romaine, à la Cité céleste émanant de Dieu :

Oui, la cité de Dieu : c'est elle qu'à ta demande, Marcellinus, mon bien cher fils, j'avais promis de défendre dans cet ouvrage, contre

ceux qui à son fondateur préfèrent leurs dieux [...]. Voilà pourquoi sur la cité terrestre – elle qui prétend tout dominer, et qui, pour soumis que lui soient les peuples, est elle-même soumise par l'esprit de domination – je ne dissimulerai rien de ce qu'exige le plan de ce travail, et cela pour autant que je le pourrai¹.

Tout en dénonçant la fanfaronnade de cette cité terrestre, il admet la confusion existante entre les deux organisations qui chemineront ensemble jusqu'au Jugement dernier.² Aussi Caïn et Abel préfigurent-ils les deux cités. L'un, citoyen de notre siècle, est soumis à la nature humaine alors que l'autre relève de la grâce de Dieu.³ C'est pourquoi la Cité de Dieu est donc la parfaite représentation du Royaume de Dieu sur la terre⁴. Elle est en effet édifiée par l'homme qui s'appuie sur Dieu pour recevoir de lui liberté, justice et paix.

En ce sens, l'Église se présente comme une société *sui generis*. Elle dispose de tous les moyens et pouvoirs nécessaires pour réaliser la mission qu'elle a reçue. Le pape Léon XIII avait traduit cette conviction en des termes explicites qui ne souffrent aucune ambiguïté : l'Église « constitue une société juridiquement parfaite dans son genre, parce que, de l'expresse volonté et par la grâce de son Fondateur, elle possède en soi et par elle-même toutes les ressources qui sont nécessaires à son existence et à son action »⁵. La conséquence s'impose d'elle-même. L'Église ne dépend de personne d'autre que de Dieu seul. Elle est une institution autonome dans toutes ses structures. Il n'est donc pas étonnant que le Moyen Age voulût idéaliser cette structure en modèle sociétal sous le régime de la chrétienté. Ce fut « un temps où l'Église pouvait apparaître comme la forme

¹ Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, Ier, I, sous la direction de Lucien Jerphagnon, Paris, Éditions Gallimard, 2000, p. 3-4.

² Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, Ier, I, sous la direction de Lucien Jerphagnon, Paris, Éditions Gallimard, 2000, Ier, XXXV, p. 46 : « De même, aussi longtemps qu'elle chemine en ce monde, la cité de Dieu inclut-elle au nombre des siens des gens qui prennent part avec elle à ses mystères, et n'auront point part avec elle à la destinée des saints... En ce monde, elles avancent ensemble, les deux cités, enchevêtrées l'une dans l'autre jusqu'à ce que le Jugement dernier survienne et les sépare » ; cf. XIV, IV, p. 553.

³ Saint Augustin, *Idem*, XV, I, p. 596-597.

⁴ Saint Augustin, *Ibidem*, XI, XXVIII, p. 462 : « Dans ce livre, il est question de la cité de Dieu, qui ne voyage que dans notre vie mortelle et réside, immortelle à jamais, dans les cieux, celle des saints anges unis à Dieu, qui ne furent jamais déserteurs et ne le seront jamais ».

⁵ Encyclique *Immortale Dei*, 1885.

englobante de la société tout entière¹ » et ses structures étaient identifiées à la forme idéale du monde. Le canoniste Jean Gaudemet a d'ailleurs explicité l'origine, le contexte et l'usage de cette expression dans l'Occident chrétien du IX^e siècle et l'identification que nombre d'historiens ont faite de ces deux réalités². Cette aspiration pouvait se justifier par une certaine lecture de la prophétie du livre de l'Apocalypse. La nouvelle Jérusalem qui descendait du ciel dans le livre de l'Apocalypse présentait les caractéristiques de ce nouveau monde que le Seigneur voulut régénérer ou établir sur la terre (Ap. 21, 1-4). C'est la rencontre du ciel et de la terre. Mieux encore, c'est l'assomption des propriétés de la société humaine et terrestre par les qualités divines et célestes. Selon la hiérarchie céleste à partir de l'idée d'une classification hiérarchique des différentes sortes d'anges présentés dans la Bible et qu'on remonte généralement au Pseudo-Denys au V^e siècle³, les anges constituent une cour autour de Dieu. Pour sa visibilité, l'Église adapte cette structure à son mode de fonctionnement. En effet elle est la préfiguration de cette Jérusalem céleste.

Communauté de foi et société d'hommes, corps mystique dans le sens de l'union du Christ et de l'Église⁴ et corps du Christ dans sa formulation juridique et structurelle⁵, les expressions fusent pour rendre compte du double caractère de l'Église. La Constitution dogmatique *Lumen Gentium* se réapproprie cette thématique en dehors de toute polémique. Elle confirme ainsi la tendance théologique des débats en cours.

¹ Gustave Martelet, *Deux mille ans d'Église en question : crise de la foi, crise du prêtre*, Tome I, Paris, Éditions du Cerf, 1984, p.38.

² Jean Gaudemet, *Le droit canonique*, Paris, Cerf/Fides, 1989, p. 20 : « Parallèlement apparaît au IX^e siècle un terme qui connaîtra jusqu'à l'orée du XIV^e siècle une indéniable faveur, celui de "chrétienté". Nombreux sont en effet les auteurs ecclésiastiques qui, au XII^e siècle, ne faisaient pas de distinction entre les deux. La chrétienté était constituée par les peuples et les royaumes qui, de la Pologne à l'Atlantique, de la Méditerranée aux pays scandinaves, professaient une même foi. Unité religieuse, par conséquent, et en cela la chrétienté rejoignait l'Église. Comme elle, elle était sous l'autorité romaine. Au début du XIII^e siècle Innocent III ne proclamait-il pas que le Saint-Siège est "tête et magistère, véritable assise de toute chrétienté" ? Mais la valeur politico-sociale autant que culturelle de la notion lui donnait une coloration propre ».

³ Christine Astell, *Les Anges*, Paris, Éditions du Club France Loisirs, 2007, p. 80-89.

⁴ En dehors de saint Paul, l'expression a été systématisée par Origène.

⁵ Tout comme Origène pour la dimension mystique du corps, Tertullien met en forme l'aspect juridique du corps dans son organisation structurelle.

Le Christ, unique Médiateur, a établi et soutient sans cesse ici-bas sa sainte Église, qui est une communauté de foi, d'espérance et de charité, comme un organisme visible par lequel il répand sur tous la vérité et la grâce. Mais la société constituée d'organes hiérarchiques et le Corps mystique du Christ, le groupement visible et la communauté spirituelle, l'Église terrestre et l'Église déjà pourvue des biens célestes ne doivent pas être considérés comme deux entités ; ils constituent bien plutôt une seule réalité complexe formée d'un élément humain et d'un élément divin¹.

En tant que société humaine, elle jouit de structures propres d'autorégulation qui facilitent sa visibilité et assurent l'identification de ses membres. L'Église se situe alors au point de jointure d'une double représentation. Vis-à-vis de Dieu, elle donne forme à des réalités qui ne sont pas naturellement perceptibles. Par rapport à l'homme, elle offre un cadre de vie.

Depuis l'institution des Douze par Jésus, la communauté chrétienne s'est répandue en s'organisant « pour approfondir et vivre la nouvelle foi et pour créer des liens de fraternité². » Les apôtres portaient à cœur le souci de véritablement ancrer l'Église dans les fabriques de la société humaine. Notons à cet effet l'institution des sept (Ac 6, 1-7) et les différentes structures établies par Paul lors de ses nombreuses campagnes d'évangélisation (Ac 13, 1 ; Ac 14, 23 ; 20, 17.28 ; Tt 1, 5 ; 1 P 5, 1-3). Ces structures répondaient à un besoin administratif, constituaient un code juridique et définissaient des normes liturgiques. Elles exprimaient d'une part la visibilité de l'Église ; d'autre part elles garantissaient le sentiment d'identification et d'appartenance des membres : « Au fil des jours un sens communautaire se développe. Par les côtoiements fréquents, par une solidarité matérielle, un sens de l'identité et d'appartenance voit le jour chez les fidèles, alors qu'ils viennent de tendances religieuses et de couches sociales différentes³. » En soi, l'institution est un repère. Elle est aussi « l'expression visible et la manifestation efficace du mystère de l'Église et de sa mission »⁴.

¹ LG 8.

² Hermann Hauser, *L'Église à l'âge apostolique*, Paris, Cerf, 1996, p.46.

³ Hermann Hauser, *Idem*, p. 46.

⁴ Jean Rigal, *L'Église obstacle et chemin vers Dieu*, Paris, Cerf, 1984, p. 144.

Cependant on ne peut pas affirmer que l'institution a toujours été un moyen de salut. Consciente de sa prestance et de l'influence dont elle jouit, elle court le risque de se muer en une solide hyper structure qui finit par phagocyter toute initiative par la puissance de sa machine administrative. Elle n'hésite pas à devenir oppressive, ne faisant aucune concession à des compromis en vue de préserver ses intérêts suprêmes. Jean Rigal attire l'attention sur ces dérives qui peuvent se constituer en force d'immobilisme :

L'institution n'est jamais autonome dans son fonctionnement. Elle se voit interrogée et provoquée d'abord par *Celui-là même qui assure son origine* et lui procure vie et unité. Elle n'a de justification qu'au service du mystère trinitaire, afin que le Peuple de Dieu devienne Corps du Christ par l'Esprit Saint. Elle court le risque permanent de devenir un "en soi", de s'imposer pour elle-même, d'être contraignante, de freiner les évolutions nécessaires, d'accaparer les forces et l'attention au détriment d'une recherche plus gratuite, plus stimulante, plus neuve¹.

Les limites de l'institution apparaissent alors dans une course effrénée au pouvoir. En dépit de la volonté manifestée par le Concile Vatican II dans le domaine de la collégialité et une plus grande participation et responsabilisation des laïcs, la pratique de l'institution, dans certains domaines, n'a pas beaucoup évolué.

1.2. Prophétie

L'Église a-t-elle échoué, en tant qu'institution, dans sa mission d'être expression visible et manifestation efficace du mystère de Dieu auprès des hommes ? Les attentes d'une société parfaite et idéale, *a se et per ipse*, ont certainement déçu. L'Église porte en elle-même ses limites, ses faiblesses et sa fragilité. Elle est aussi humaine et pécheresse².

¹ Jean Rigal, *Idem*, p. 157-158 ; cf. Jean Rigal, *L'Église en quête d'avenir*, Paris, Cerf, 2003, p. 229-245.

² Jean Rigal, *L'Église obstacle et chemin vers Dieu*, p. 151-152 : «L'institution ne constitue donc pas une structure qui s'ajoute à l'Église. Tous les discours *dualistes* qui tendent à dissocier ces deux aspects de l'Église deviennent invalides en ecclésiologie. Et il est insensé de prétendre que plus l'Église est déstructurée, désinstitutionnée, informelle et plus elle est assurée d'être fidèle à Jésus-Christ, à l'Évangile, à la communion. Au contraire, à y regarder de plus près, l'institution, à travers même ses limites et ses péchés, rappelle que l'Église n'existe qu'en dépendance de son Seigneur, comme le signe visible et le témoin

Toutefois elle aspire au salut. C'est en ce sens qu'elle est une société eschatologique. Dans cette perspective, sans prétendre être un modèle, elle apparaît davantage comme le signe d'une société en construction. Selon l'expression biblique, elle est comme le levain qui fait monter la pâte.

Dans sa tension vers le devenir eschatologique, l'Église comporte un aspect prophétique. Signe de contradiction dans le monde, elle se distingue essentiellement en faisant la volonté de Dieu. Aussi est-elle mise à part, consacrée à son Dieu comme le rappelait déjà Moïse au peuple d'Israël :

Car tu es un peuple consacré à Yahvé ton Dieu ; c'est toi que Yahvé ton Dieu a choisi pour son peuple, parmi toutes les nations qui sont sur la terre. Si Yahvé s'est attaché à vous et vous a choisis, ce n'est pas que vous soyez le plus nombreux de tous les peuples : car vous êtes le moins nombreux d'entre tous les peuples. Mais c'est par amour pour vous et pour garder le serment juré à vos pères, que Yahvé vous a fait sortir à main forte et t'a délivré de la maison de servitude, du pouvoir de Pharaon, roi d'Égypte (Dt 7, 6-8).

Le caractère prophétique n'est pas en fonction du mérite personnel de l'Église. Il est plutôt don gratuit et implique une mission spécifique qui lui est dévolue de la part de Dieu. Le rapprochement avec la fonction prophétique peut alors élucider ce qui est attendu de l'Église.

Dans un monde corrompu, où sévit l'injustice, et où les hommes cherchent à s'édifier sans Dieu, le prophète est cette conscience qui rappelle la voie de Dieu et interpelle chacun par rapport à son engagement personnel. Ce fut le rôle joué par les prophètes auprès du peuple et de différentes institutions en Israël. Le prophète promeut des valeurs de justice sociale fondée sur la foi en Yahvé et l'élection d'Israël. Il éclaire les options opérées par le peuple : « Tant qu'il existe un Etat, on y trouve des prophètes pour éclairer les rois : Nathan, Gad, Élisée, Isaïe surtout, et par moments Jérémie. Il leur revient de dire si l'action entreprise est celle que

de sa présence parmi nous. Cette exigence découle de la nature des relations de Dieu avec les hommes. Elle s'impose aussi longtemps que se déploie le cours de l'histoire. Dieu, l'Ineffable, proche, mais différent, ne peut se révéler que si sa Parole nous atteint sous un mode sensible, utilisant la médiation de notre propre langage, selon la loi de la Révélation et de l'Incarnation (He 1, 1-3). »

Dieu veut, si telle politique s'insère exactement dans l'histoire du salut¹. » En vertu de ce choix, Israël est invité à conformer sa vie à la volonté de Dieu et à vivre selon un ordre social nouveau établi sur la loi de sainteté (Lv 11, 44a.45 ; 20, 26). Ces principes qui évoquent l'attente de Dieu à l'égard de son peuple sont à la fois un défi et un stimulant pour la communauté d'Israël. Comment faire pour se hisser à cette hauteur ? L'importance de ces exigences peut alors stimuler le peuple dans ses efforts de reproduire la vie de Dieu dans ses relations humaines. Être une société prophétique, c'est alors présenter un visage qui miroite la magnanimité de Dieu dans les dispositions fondamentales qui habitent les hommes.

Comment l'Église a-t-elle transcrit ces principes en actes et comment vit-elle cette responsabilité vis-à-vis du monde ? L'une des caractéristiques de l'Église naissante à la Pentecôte, c'est la marque de l'Esprit Saint. Aussi se matérialise la prophétie de Joël ; tout le peuple devient prophète par la grâce de Dieu (Jl 3, 1-2). En tant que prophétique et vivant de l'Esprit de Dieu, l'Église ne se contente pas seulement de prédire l'avenir, elle assume par ailleurs les fonctions d'édification, d'exhortation et de consolation. Elle conduit à une meilleure relecture des événements du temps présent. C'est pourquoi le Concile Vatican II n'hésite pas à lui attribuer aussi la fonction de discernement.

Mû par la foi, se sachant conduit par l'Esprit du Seigneur qui remplit l'univers, le Peuple de Dieu s'efforce de discerner dans les événements, les exigences et les requêtes de notre temps, auxquels il participe avec les autres hommes, quels sont les signes véritables de la présence ou du dessein de Dieu. La foi, en effet, éclaire toutes choses d'une lumière nouvelle et nous fait connaître la volonté divine sur la vocation intégrale de l'homme, orientant ainsi l'esprit vers des solutions pleinement humaines².

En se détachant d'une institution imbue de sa puissance et dépouillée de tout fard, l'Église prophétique devient le chemin qui mène à Dieu dans l'humilité. Sa particularité ne réside pas tant dans sa structure institutionnelle, que dans sa capacité à susciter des réflexions, des remises en cause, en un mot dans le fait d'être source permanente de saines

¹ Xavier Léon-Dufour, *VTB*, col. 871.

² GS 11, 1.

provocations. N'est-ce pas le sens de l'exhortation que saint Paul avait adressée aux Éphésiens lorsqu'il les avait invités à vivre en enfants de Dieu ? « Jadis vous étiez ténèbres, mais à présent vous êtes lumière dans le Seigneur, conduisez-vous en enfants de lumière » (Eph 5, 8). Il apparaît, de toute évidence, que la société prophétique se construit sur des valeurs morales intangibles que l'Église doit mettre en œuvre. C'est par la sainteté de sa vie et de ses membres qu'elle se rend conforme à Dieu en devenant la communauté des saints ou le peuple de la nouvelle Alliance. Les exigences de cette vie sont telles que l'Église est amenée à traduire en acte les vertus qui la constituent.

Car ces valeurs de dignité, de communion fraternelle et de liberté, tous ces fruits excellents de notre nature et de notre industrie, que nous aurons propagés sur terre selon le commandement du Seigneur et dans son Esprit, nous les retrouverons plus tard, mais purifiés de toute souillure, illuminés, transfigurés, lorsque le Christ remettra à son Père "un Royaume éternel et universel: royaume de vérité et de vie, royaume de sainteté et de grâce, royaume de justice, d'amour et de paix." Mystérieusement, le Royaume est déjà présent sur cette terre; il atteindra sa perfection quand le Seigneur reviendra¹.

En conclusion, il convient de rappeler que la dimension prophétique de l'Église attire l'attention sur ce qui se vit présentement tout en ouvrant les perspectives d'un avenir qui se présente comme l'aboutissement de toute démarche humaine. Aussi imparfaite soit la société construite de main d'homme, l'Église est cependant promue à la gloire du Royaume de Dieu. Toutefois elle vit dans sa chair le contraste du *déjà là* et du *pas encore* comme un témoignage de transcendance. Il s'agit de se sublimer dans sa faiblesse pour laisser transparaître la lumière et la grâce de Dieu. En tant que société prophétique, l'Église devient alors le lieu par excellence de la présence de Dieu avec les hommes, l'espace sacré de la vérité, l'alternative probante à une institution sclérosée par le mensonge, la fausseté et la lourdeur de son système. Loin des artifices trompeurs, elle ne se réfère qu'à Dieu seul. Le caractère prophétique de l'Église fait d'elle une société renouvelée et transformée dont la crédibilité dépend de la pratique des vertus morales et spirituelles.

¹ GS 39, 3.

2. Pouvoir et charismes

L'Église institutionnelle apparaît dans les catégories d'un cadre structurel dont nous avons analysé ci-dessus certains aspects. Quoique l'institution soit un moyen d'expression légitime, elle n'échappe cependant pas au risque d'un institutionnalisme effréné qui la prend en otage. La dimension prophétique rappelle à dessein que l'Église, même considérée comme une institution, n'est pas d'abord un système, mais avant tout une présence, une relation dans laquelle chacun s'engage en toute liberté. Comment ce principe se vérifie-t-il dans le jeu du pouvoir et du charisme ?

2.1. Pouvoir

Dans le langage courant, le pouvoir réfère à l'ascendant qu'on exerce les uns sur les autres. Il s'agit entre autres du pouvoir parental, du pouvoir politique, et d'une manière générale, de tout pouvoir auquel se trouve soumis l'individu en tant que citoyen. La société est ainsi organisée en fonction des jeux de pouvoir qui font partie intégrante de tout système politique :

L'idée d'autorité est inhérente à la notion de l'État qui est la nation organisée ; le pouvoir est donc l'organisation, au profit de l'État, du droit de commander et de contraindre à l'obéissance, au besoin par la force... Les partisans de la théorie du "droit divin" pensent que tout pouvoir vient nécessairement de Dieu, qui délègue sa puissance directement à une personne ou à une famille (droit divin direct ou immédiat), ou qui remet à la société qu'il crée le pouvoir de commander, sauf à cette société à déléguer à son tour ce pouvoir à une personne ou à une famille (droit divin médiat ou indirect). Avec la théorie démocratique, au contraire, le pouvoir réside essentiellement dans la nation, maîtresse de ses destinées, qui exerce elle-même l'autorité (gouvernement direct), ou qui la remet à des représentants élus (gouvernement représentatif). Enfin, certains esprits font du pouvoir l'apanage de la classe sociale jugée la plus apte à concilier tous les intérêts.

Le pouvoir a pour mission essentielle de protéger la nation en y faisant régner la justice. Il fixe les devoirs des citoyens entre eux et envers l'État, et défend les intérêts collectifs contre les intérêts

particuliers ; il garantit l'indépendance nationale et la sécurité individuelle¹ .

Le pouvoir est alors défini par rapport à son rôle, ses attributs, son origine et sa fonction au sein du système politique. On en vient ainsi à une distinction technique entre un pouvoir suprême et souverain, un pouvoir hégémonique et absolu, un pouvoir omnipotent, autocratique et tyrannique. Le qualificatif indique de manière explicite la nature du pouvoir. Dans le système démocratique, « le pouvoir n'est donc pas à la disposition de ceux qui l'exercent. Circulant du peuple à ses délégués et réciproquement, sans que jamais il ne se confonde avec chacune de ces instances, le pouvoir politique est à la fois visible et invisible... Quand le peuple est souverain, le pouvoir est sans propriétaire. Paradoxe d'un pouvoir qui émane du peuple : il n'est le pouvoir de personne »². Jusqu'où ce principe s'applique-t-il à l'Église ?

La manière dont le pouvoir est envisagé et exercé dans l'église catholique ne relève pas des systèmes démocratiques. L'Église est un système hiérarchique sur lequel nous reviendrons un peu plus loin. En partant des critères évoqués ci-dessus, nous voudrions apprécier l'exercice du pouvoir dans l'Église à partir de son origine, sa nature et sa finalité. Attribué au Christ et à Dieu le Père, le pouvoir est une émanation divine dont l'origine est reconnue et affirmée par le Code du droit canonique : « Au pouvoir de gouvernement qui dans l'Église est vraiment d'institution divine et est encore appelé pouvoir de juridiction, sont aptes, selon les dispositions du droit, ceux qui ont reçu l'ordre sacré » (can. 129, § 1). Le droit en définit explicitement le cadre et en précise les conditions de l'exercice. Personne ne s'arroge ce pouvoir qui est gracieusement reçu comme don. Nous nous référons principalement au pouvoir conféré à Pierre et aux apôtres alors que le Christ montait dans la gloire de son Père après la résurrection. La confession de Pierre dans l'évangile de saint Matthieu se termine par une clause ecclésiologique : « Eh bien ! Moi je te dis : tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église, et les Portes de

¹ *Larousse du XXe siècle*, Tome V, sous la direction de Paul Augé, Paris, Librairie Larousse, 1932, p.757.

² Jean-Yves Baziou, *Les fondements de l'autorité*, Paris, Les Éditions de l'Atelier, 2005, p. 160.

l'Hadès ne tiendront pas contre elle. Je te donnerai les clefs du Royaume des Cieux : quoi que tu lies sur la terre, ce sera tenu dans les cieux pour lié, et quoi que tu délies sur la terre, ce sera tenu dans les cieux pour délié » (Mt 16, 18-19). Ce texte est en soi un mélange de l'imaginaire poétique vétérotestamentaire¹ et de la législation institutionnelle. Ce procédé était d'usage dans la littérature rabbinique². Au-delà de l'autorité dont était investi Pierre, il s'agit essentiellement de la faculté accordée à l'Église de lutter contre le mal. D'ailleurs l'expression « lier et délier » s'employait dans les écrits intertestamentaires et dans le Nouveau Testament³ pour désigner la victoire sur Satan et la libération des victimes qu'il tenait sous son emprise.

Dans le langage de saint Jean, le pouvoir est attribué personnellement à Jésus à qui incombe la responsabilité de révéler au monde le Père : « Le Père aime le Fils et a tout remis dans sa main » (Jn 3, 25). Le pouvoir, en ce qui concerne le Christ, est un pouvoir de médiation au profit des hommes. En effet il a reçu sur toute chair le pouvoir de donner la vie éternelle (Jn 17, 2). C'est d'ailleurs le fondement de sa royauté qu'il inaugurerait au jour de son exaltation tandis que le règne du Prince de ce monde prendra fin.

Jésus délègue ce pouvoir exceptionnel à ses compagnons à qui il confie la mission de poursuivre son œuvre parmi les hommes : « Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre. Allez donc, de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit, leur apprenant à observer tout ce que je vous ai prescrit » (Mt 28, 18b-20a). Ce pouvoir est clairement assorti d'une mission spécifique, celle d'établir le Royaume de Dieu par l'annonce de la Parole et le témoignage de vie des apôtres. Ils ont reçu le mandat de faire connaître Dieu avec ses desseins. L'immensité de la tâche est telle que le Christ promet de ne jamais les abandonner. Il est avec eux pour toujours.

¹ On pourrait évoquer, à propos, la vision d'Énoch au sujet de la condamnation des anges déchus qui se sont choisis des femmes parmi les humains (*I Enoch X-XVI*).

² Raymond Brown, Joseph Fitzmyer, Roland Murphy, *The New Jerome Biblical Commentary*, 42: 105, Great Britain, Geoffrey Chapman, 1992, p. 660.

³ Mt 18, 18 ; Jn 20, 23.

Le pouvoir ne saurait être conçu de manière abstraite, en complète autarcie et renfermé sur lui-même. Car il ne donne sa pleine mesure que dans des relations qui sont vécues soit comme une oppression (pouvoir tyrannique), soit comme un facteur de développement dans l'attention qui est accordée à chaque personne et à ses conditions d'existence. C'est pourquoi le pouvoir est avant tout une faculté. Il rend apte à agir. Il diagnostique les besoins, repère, coordonne et promeut les ressources. Il est essentiellement service de Dieu à travers le service que l'homme rend à ses frères. Saint Ignace d'Antioche avait une haute conception de ce service au point qu'il exhortait les chrétiens de Rome à ne pas intervenir en sa faveur auprès de l'empereur. Il aspirait au martyre en vue de se configurer au Christ dans sa mort.¹ C'est pourquoi il louait l'audace, le courage et la magnanimité de l'Église de Rome à qui il concédait la primauté d'honneur sur les autres églises de Dieu. Aussi reconnaissait-il en cette église celle qui présidait à la charité : « Cette Église préside dans la région de Rome. Elle est digne de Dieu, digne de gloire, digne de bénédictions, digne de louanges et de succès, digne de pureté. Sa charité la met au premier rang ; c'est elle qui porte la loi du Christ, le fils du Père². »

2.2. Charisme

Pour beaucoup, le charisme est associé à tort ou à raison à une église prophétique et par conséquent mis en opposition avec l'institution et le pouvoir. Cette opinion est largement partagée par un certain nombre de mouvements ecclésiaux de type charismatique. Ils ne jurent que par l'Esprit. Tout ce qui n'est pas charismatique et spirituel, n'est rien. Aussi vrai que puisse paraître cette assertion, il serait néanmoins fallacieux qu'un groupe d'individus prennent en otage toute l'Église sous prétexte d'une bonne intention, quelle qu'elle soit. Cette radicalisation, victime d'une

¹ Saint Ignace d'Antioche, *L'Épître aux Romains*, 4, 1, dans *Les Pères apostoliques*, Traduction et introduction de France Qur, Paris, Éd. du Seuil, 1980, p. 135 : « J'écris, moi, à toutes les Églises, et je fais savoir à tous que de grand cœur je mourrai pour Dieu, si vous ne m'en empêchez pas. Je vous en supplie, ne me portez pas une pitié importune. Laissez-moi devenir la pâture des bêtes : elles m'aideront à atteindre Dieu. Je suis son froment : moulu sous la dent des fauves, je deviendrai le pain pur du Christ ».

² Saint Ignace d'Antioche, *Idem*, p. 133.

simplification à outrance, oublie que « toute l'Église est une construction de l'Esprit mais aussi que tout charisme s'inscrit dans une communauté charismatique¹. » Est-il envisageable de penser les charismes en termes d'opposition entre le pour et le contre, le oui et le non, ceux qui maîtrisent la science de l'Esprit et ceux qui ne l'ont pas, la gauche et la droite comme en politique ?

Cette opinion, pour osée qu'elle soit, ne se justifie pas. L'analyse de la première lettre de saint Paul aux Corinthiens en donne une judicieuse indication et permet de se faire une juste opinion par rapport à la question. Dans ces chapitres 12 à 14, Paul spécifie la nature des charismes qui sont des « dons de l'Esprit accordés à la communauté comme témoignage visible de la présence de l'Esprit, et pour remédier à la situation anormale d'une jeune communauté dont la foi n'a pas encore transformé la mentalité imprégnée de paganisme². » Aussi l'apôtre exhorte-t-il la communauté de Corinthe à préserver l'unité dans la diversité de ses dons. En effet, « à chacun la manifestation de l'Esprit est donnée en vue du bien commun » (1 Co 12, 7). Vatican II affirme, quant à lui, le caractère universel de la distribution des charismes :

Le même Saint-Esprit non seulement sanctifie le Peuple de Dieu, le conduit et l'orne de vertus au moyen des sacrements et des ministères mais, “en distribuant à chacun ses dons comme il lui plaît” (1 Co 12, 11), il dispense également, parmi les fidèles de tout ordre, des grâces spéciales qui les habilitent à assumer des activités et des services divers, utiles au renouvellement et à l'expansion de l'Église, suivant ces paroles : “A chacun la manifestation de l'Esprit est donnée en vue du bien commun” (1 Co 12, 7). Ces charismes, qu'ils soient extraordinaires ou plus simples et plus répandus, sont ordonnés et adaptés d'abord aux besoins de l'Église : ils doivent donc être accueillis avec gratitude et joie spirituelle³.

Cependant dans le langage courant, les charismes sont souvent associés à la glossolalie et à l'extase. Or saint Paul en dresse une liste exhaustive dans les lettres aux Romains et aux Corinthiens.

Romains 12, 6-13

1 Corinthiens 12, 4-11 ; 13-14

¹ Jean Rigal, *L'Église en chantier*, Paris, Cerf, 1995, p. 147.

² Cf. 1 Co 12, note k dans la *Bible de Jérusalem*.

³ LG 12.

Prophétie	Prophétie
Service	Science
Enseignement	Foi
Exhortation	Guérison
Miséricorde	Sagesse
Charité	Charité
Espérance	Espérance
	Parler en langues
	Interprétation
	Miracle
	Discernement

Saint Paul se reprend à deux fois dans l'établissement de la hiérarchie des charismes. En 1 Co 13, 13, la triade finale se constitue de « foi, espérance et charité ». Mais la dernière est considérée comme la plus grande des trois. Cette hiérarchie est revue et réajustée en 1 Co 14. La liste est désormais réduite à la charité et à la prophétie. Dans tous les cas, la charité garde la primauté. Comme il le rappelle à bon escient, le charisme est au service de la communauté. Il ne peut être détourné au profit d'un quelconque intérêt personnel en vue de soigner l'ego surdimensionné de quelques personnes.

C'est en ce sens qu'il faudrait comprendre le charisme des hommes et des femmes qui, répondant à l'appel de Jésus, vivent le renouveau de l'Évangile dans les circonstances particulières de leur temps. Inspirateurs et fondateurs, ils tracent une orientation prophétique, radicalement évangélique, interpellent et bousculent l'Église dans son conformisme. Depuis la nuit des temps, les grandes figures charismatiques n'ont cessé de marquer l'Église. Hommes et femmes de toutes conditions de vie, ils ont su interpréter les signes des temps et répondre aux besoins pressants de leurs frères et sœurs. Pensons à saint Bernard, à saint François d'Assise, à saint Jean-Bosco, à Mgr Melchior de Marion Brésillac, et plus près de nous à Mère Térésa de Calcutta, à Chiara Lubich, à l'abbé Pierre, au Frère Roger, à sœur Emmanuelle. La liste est certes longue.

Pour ceux qui se mettent en agrégations ecclésiales, le charisme devient leur marque de fabrique. Il dit tout de l'esprit poursuivi par les membres et manifeste comment ceux-ci comptent rendre visible l'Église dans leurs choix de vie. Il souligne la triple dimension du fait religieux, de la diversité des dons de l'Esprit et de la vocation personnelle et communautaire¹. Le zèle évangélique qui anime les fondateurs des différents instituts se veut le signe imperceptible du renouveau ecclésiologique. Le charisme traduit dès lors non seulement l'espérance dans l'Église et dans un monde en proie à des vicissitudes de l'histoire, mais il actualise une réalité eschatologique vers laquelle tend toute l'Église. Forme visible des valeurs évangéliques, il facilite le passage d'un idéal à sa matérialisation concrète dans la vie des hommes et des femmes. A chaque fois il attire l'attention sur un aspect spécifique de ces valeurs. Signe avant-coureur du Royaume que le Seigneur veut établir parmi les hommes, le charisme permet de vivre l'aujourd'hui de Dieu dans la sollicitude avec les autres. Avec un certain optimisme, on pourrait même dire qu'à travers les charismes, l'Évangile prend un visage humain.

Quelles implications théologiques peut-on donc tirer de cette notion de charisme ? Il s'en dégage inéluctablement une compréhension de l'Église qui bouleverse la hiérarchie des valeurs en ce qui concerne le rôle et la place de chaque baptisé. La diversité des charismes encourage l'interdépendance des personnes et favorise une collaboration accrue entre les différents acteurs pastoraux. Désormais il ne saurait y avoir de rivalité, ni de compétition. Personne ne pourra prétendre incarner toutes les fonctions pastorales qui ne s'exercent que dans un esprit de partenariat.

¹ Jean Rigal, *L'Église en chantier*, Paris, Cerf, 1995, p. 149 : « La vie religieuse, et plus largement la vie consacrée, n'est pas d'ordre ministériel mais charismatique. Elle ne se situe pas d'abord dans la perspective d'une responsabilité ecclésiale mais dans celle d'une vocation personnelle et communautaire. Elle vient de la grâce et s'exprime dans un état de vie. Elle repose sur un appel ressenti personnellement, pour une consécration particulière à Jésus-Christ au moyen de vœux prononcés dans un institut.

La vie religieuse, et plus largement la vie consacrée est de nature charismatique, et à plusieurs titres.

D'abord, en tant que fait ecclésial global : elle est donnée à l'Église comme un appel à prendre au sérieux l'Évangile et à suivre le Christ jusqu'au bout de sa mission.

Ensuite, en tant qu'elle est marquée par le charisme propre de l'institut : le charisme des fondateurs est "expérience de l'Esprit". Il détermine un type particulier de spiritualité, de vie religieuse, d'apostolat. Il témoigne de la variété des dons de Dieu.

Enfin, en tant qu'elle est vécue comme une vocation personnelle, dans la mesure où elle est animée par le souffle de l'Esprit, manifestant la primauté de l'amour de Dieu ».

Une meilleure compréhension de la diversité des charismes ne peut aboutir qu'à une théologie éclairée des ministères et de l'inculturation. Cette conviction ne date pas d'aujourd'hui puisqu'elle a été déjà exprimée par *Ad gentes* lorsque le Décret conciliaire soulignait la nécessité de la promotion de l'apostolat des laïcs¹ et qu'il évoquait la diversité dans l'unité².

3. Autorité et service

Autorité et pouvoir semblent être deux réalités qui s'appellent réciproquement. Néanmoins il se pose la question de déterminer laquelle des deux est à l'origine de l'autre. Éric Gaziaux rappelle la complexité des débats dans le contexte de la crise de l'autorité : « Alors que, dans les sociétés traditionnelles, l'autorité était source du pouvoir, dans les sociétés contemporaines, ce serait plutôt l'obtention du pouvoir qui implique la détention de quelque autorité³. » Au-delà de cette dualité, il nous importe de vérifier le lien fonctionnel entre le couple constitué d'autorité et de service.

¹ AG 21 : « L'Église n'est pas fondée vraiment, elle ne vit pas pleinement, elle n'est pas le signe parfait du Christ parmi les hommes si un laïcat authentique n'existe pas et ne travaille pas avec la hiérarchie. L'Évangile ne peut s'enfoncer profondément dans les esprits, dans la vie, dans le travail d'un peuple sans la présence active des laïcs. Par conséquent, il faut dans la fondation d'une Église apporter déjà une très grande attention à constituer un laïcat chrétien qui atteigne sa maturité ».

² AG 22 : « Pour obtenir ce résultat, il est nécessaire que dans chaque grand territoire socio-culturel, comme on dit, une réflexion théologique de cette sorte soit encouragée, par laquelle, à la lumière de la Tradition de l'Église universelle, les faits et les paroles révélés par Dieu, consignés dans les Saintes Lettres, expliqués par les Pères de l'Église et le Magistère, seront soumis à un nouvel examen. Ainsi on saisira plus nettement par quelles voies "la foi", compte tenu de la philosophie et de la sagesse des peuples, peut "chercher l'intelligence" et de quelles manières les coutumes, le sens de la vie, l'ordre social peuvent s'accorder avec les mœurs que fait connaître la révélation divine. Ainsi apparaîtront les voies vers une plus profonde adaptation dans toute l'étendue de la vie chrétienne. De cette manière, toute apparence de syncrétisme et de faux particularisme sera repoussée, la vie chrétienne sera ajustée au génie et au caractère de chaque culture, les traditions particulières avec les qualités propres de chaque famille des nations, éclairées par la lumière de l'Évangile, seront assumées dans l'unité catholique. Enfin, les nouvelles Églises particulières, enrichies de leurs traditions, auront leur place dans la communion ecclésiastique, la Primauté de la Chaire de Pierre, qui préside à tout le rassemblement de la charité, demeurant intacte ».

³ Éric Gaziaux, « L'autorité et ses paradoxes constitutifs », dans *Revue des Sciences Religieuses*, n° 4, octobre 2006, Faculté de Théologie Catholique, Strasbourg, p. 445.

3.1. Autorité

Les polémiques suscitées par une réaction officielle de l'Église sur des questions d'éthique et de morale, de discipline liturgique et de principes théologiques relancent régulièrement la problématique de l'autorité et de son exercice. Le sentiment sous-jacent qui s'exprime est celui d'autonomie par rapport à une institution qui devient envahissante, encombrante et obsolète, aussi bien dans ses vues que dans ses approches. On est de plus en plus réfractaire à tout ce qui prend l'apparence d'un diktat et qui s'impose de l'extérieur. Dans cette perspective, l'autorité s'assimile à une oppression déguisée qui ne favorise pas l'épanouissement de la personne. Elle est alors conçue comme une menace contre la liberté humaine. Elle serait donc fondamentalement liberticide.

Cette conception de l'autorité héritée du siècle des Lumières se démarque de la notion étymologique en son triple sens. Elle désigne simultanément l'augmentation de la force en tant que qualité divine, "l'aboutissement des augmentations" et "la promotion des entreprises humaines" entendue plus tard comme "l'agrandissement de quelque chose déjà existant¹." L'autorité se présente alors sous des hospices favorables. En effet, « l'*auctoritas* apparaît donc comme l'expression d'une puissance positive et génératrice de vie. Elle se réfère à la notion de salut »². Pour une meilleure intelligence de cette notion, Jean-Yves Baziou renvoie à la pratique romaine où l'autorité est mise "en lien avec la responsabilité politique" en tant que "qualité dont doit faire preuve tout homme qui exerce le pouvoir" quel qu'il soit. C'est pourquoi le lieu de vérification par excellence est le père, le tuteur, le témoin et les sénateurs. Dans des proportions différentes, les uns et les autres garantissent la validité des actes d'un tiers. Dans le cas du père à l'égard de son fils ou d'un tuteur, il s'agit de conférer à une personne mineure l'autorisation de poser des actes qui reviennent en principe à des adultes. L'autorité « parfait l'opération qu'une autre personne ne peut accomplir seule. Elle est une relation de dépendance qui rend possible un usage plénier de son pouvoir ou de son

¹ Jean-Yves Baziou, *Les fondements de l'autorité*, Paris, Les Éditions de l'Atelier, 2005, p. 37-39.

² Jean-Yves Baziou, p. 39.

droit¹. » Il en est de même des sénateurs qui entérinent des décisions prises par le peuple qui n'est pas, par lui-même, souverain. Quant au témoin, il augmente le poids du témoignage d'un plaignant contre son adversaire.

Au terme d'une judicieuse analyse où sont explorées les différentes facettes de l'autorité, Jean-Yves Baziou se risque à en proposer une définition récapitulative : « une force liant les hommes entre eux à partir d'une relation de dépendance acceptée et responsable, et à qui il est reconnu le pouvoir d'orienter, d'influencer ou de décider dans l'intérêt de tous ceux qu'elle relie². » Tout en posant les limites inhérentes à l'exercice de l'autorité, il en affirme en même temps la nécessité dans « la structuration d'une identité personnelle ou collective. » *In fine*, l'autorité crée alors la dynamique nécessaire aux rapports indispensables entre les membres d'une société donnée en vue d'un vivre-ensemble dans l'harmonie. Qu'en est-il du christianisme ? Nous apprécierons cette question à la lumière de la triade : magistère, Tradition et Écriture.

3.1.1. Magistère

La Congrégation pour la doctrine de la foi délivra le 24 mai 1990 une instruction sur la vocation ecclésiale du théologien³. Ce document se structure en quatre points dont deux sont exclusivement consacrés au magistère des pasteurs et aux rapports entre magistère et théologie. Après avoir établi la vérité comme don de Dieu et source de liberté pour les hommes, le document explicite la vocation du théologien dans l'approfondissement et la compréhension de l'Écriture⁴. Il décrit avec minutie les conditions dans lesquelles s'exerce la vocation du théologien et la discipline à laquelle ce dernier est tenu⁵. Toute théologie ne peut que se

¹ Jean-Yves Baziou, p. 39-40.

² Jean-Yves Baziou, p. 69.

³ Congrégation pour la doctrine de la foi, *Donum veritas, déclaration sur la vocation ecclésiale du théologien*, 24 mai 1990.

⁴ *Donum Veritas*, n° 6: « Among the vocations awakened in this way by the Spirit in the Church is that of the theologian. His role is to pursue in a particular way an ever deeper understanding of the Word of God found in the inspired Scriptures and handed on by the living Tradition of the Church. He does this in communion with the Magisterium which has been charged with the responsibility of preserving the deposit of faith. »

⁵ *Donum Veritas*, n° 12: « Freedom of research, which the academic community rightly holds most precious, means an openness to accepting the truth that emerges at the end of an investigation in which no element has intruded that is foreign to the methodology

faire sous le regard bienveillant du magistère qui est l'authentique interprète de la Parole de Dieu aux hommes :

La charge d'interpréter authentiquement la parole de Dieu écrite ou transmise a été confiée au seul magistère vivant de l'Église, dont l'autorité s'exerce au nom de Jésus-Christ. Ce magistère n'est pas au-dessus de la parole de Dieu ; il la sert, n'enseignant que ce qui a été transmis, puisque, en vertu de l'ordre divin et de l'assistance du Saint-Esprit, il écoute pieusement la parole, la garde religieusement, l'explique fidèlement, et puise dans cet unique dépôt de la foi tout ce qu'il nous propose à croire comme étant divinement révélé¹.

Le magistère, du moins dans l'Église catholique, définit les normes en matière de foi et de morale². Il joue par ailleurs un rôle de régulation en tant que gardien de l'orthodoxie³. Il veille à la véracité de l'interprétation des données de la foi⁴. En dehors des évêques et du collège épiscopal⁵, le pape est investi de cette autorité en tant que docteur suprême de l'Église. Il dispose exclusivement des droits de définir des questions qui surgiraient à propos de la foi⁶. La structure du magistère laisse parfois penser à une volonté romaine de tout contrôler, de mettre au pas et de verrouiller un système qui laisse peu de place à une pensée autonome. Ce sentiment est

corresponding to the object under study. In theology this freedom of inquiry is the hallmark of a rational discipline whose object is given by revelation, handed on and interpreted in the Church under the authority of the Magisterium, and received by faith. These givens have the force of principles. To eliminate them would mean to cease doing theology. »

¹ DV 10.

² *Donum veritatis*, n° 16.

³ Heinrich Denzinger, *Symbôles et définitions de la foi catholique*, n° 3012 & 3020, (édité par Peter Hünermann pour l'édition originale et Joseph Hofmann pour l'édition française), Paris, Cerf, 2005, p. 680 & 683.

⁴ Joseph Ratzinger, *Église et théologie*, Paris, Éditions Mame, 1992, p. 133-134 : « La foi chrétienne, dans la ligne du Sermon sur la montagne, est et reste la défense des simples contre les prétentions élitistes des intellectuels. C'est ce qui manifeste l'élément totalement démocratique qui est à la racine du devoir du magistère ecclésial : il a reçu le rôle de défendre la foi des simples contre le pouvoir des intellectuels. Son rôle est d'exprimer la voix des simples là où la théologie n'explique plus la profession de foi, mais se l'approprie et se place au-dessus de la simple parole de la profession de foi. En ce sens, l'activité du magistère aura toujours nécessairement un caractère ingénu. Face aux théories intellectuelles à propos des difficultés de la communication interculturelle, le magistère doit s'en tenir à la simplicité et à la compréhension commune des termes fondamentaux de la profession de foi. Face aux artifices qui dénoncent la littéralité de la foi comme une intolérable naïveté et qui nous disent carrément que même des formulations qui expriment l'exact contraire signifient au fond la même chose, le magistère doit s'en tenir à la littéralité, à l'univocité de la profession de foi commune et fondamentale. »

⁵ LG 25.

⁶ DH 3067.

partagé par des personnes dont l'indexation de certains théologiens leur semble incompréhensible. Toutefois le document justifie le bien-fondé de ces condamnations par le souci de garantir l'unité de l'Église dans la vérité. Le cardinal Joseph Ratzinger y voyait plutôt le droit de l'Église à protéger la foi de ses fidèles contre une opinion qui n'est pas reconnue comme catholique¹. Face à des opinions qui changent tout le temps, le magistère est l'expression de l'obéissance à la Parole de Dieu². En vertu du mandat qu'il a reçu dans l'Église, le magistère est alors investi de la mission de veiller à la rectitude et à l'intégrité de l'enseignement de l'Évangile, et de protéger la foi du peuple de Dieu³. Même s'il paraît que les décisions du magistère limitent la liberté des théologiens, ces actions, par leur fidélité à la foi qui a été transmise, établissent une profonde liberté qui ne peut venir que de l'unité dans la vérité⁴. Ces jugements seraient alors imprégnés d'une grande sagesse d'autant plus que le document préconise, dans des cas de tensions, un dialogue selon le double principe de "l'unité de la vérité" (*unitas veritatis*) qui s'applique dans des questions relatives à la communion de la foi, et de "l'unité de la charité" (*unitas caritatis*) lorsqu'il s'agit des questions de différences qui ne mettent pas fondamentalement en cause la communion⁵. Toutefois l'argument du "*sentire cum Ecclesia*" semble en limiter la portée. Le théologien n'est maître de sa pensée que dans la mesure où celle-ci est conforme au cadre préalablement défini. En dépit de ses bonnes intentions et dans le rapport à la vérité, le magistère entretiendrait une double relation avec le théologien. Alors qu'il vise à assurer un cadre d'expression au théologien, il passe par moment pour un frein à l'élaboration d'une pensée libre.

3.1.2. Tradition

Les fondements bibliques de la tradition sont nettement affirmés. Il suffit pour cela d'évoquer certains passages de l'évangile selon saint Luc et des lettres de saint Paul tels que Lc 1,1-4 ; 1 Co 11,15,3-5 ; 1 Th 2,13 ; 1

¹ Joseph Ratzinger, p. 137.

² *Donum veritatis*, n° 35.

³ *Donum veritatis*, n° 37.

⁴ *Donum veritatis*, n° 35.

⁵ *Donum veritatis*, n° 26.

Th 4,1 ; 2 Th 2,15, etc. La nature de la tradition en ses principaux traits caractéristiques, à savoir la Parole de Dieu, la résurrection du Christ et l'institution de l'Eucharistie. La conception catholique de la tradition soutient que ses éléments constitutifs se rapportent à l'enseignement apostolique et au-delà au Christ lui-même¹. Il s'agit d'une chaîne qui, de génération en génération, atteste, gère et maintient la fidélité au message évangélique dans la transmission de la foi mais également, aspect qui nous intéresse particulièrement ici, des principes directeurs de la vie chrétienne jusqu'à la fin des temps. En effet, cette chaîne de service se continue dans le corps constitué des successeurs des apôtres. Le contenu de la tradition, quant à lui, renvoie aux éléments constitutifs de l'Église : « Ce qui a été transmis par les apôtres embrasse tout ce qui contribue à diriger saintement la vie du peuple de Dieu et à accroître sa foi ; ainsi l'Église, dans sa doctrine, sa vie et son culte est elle-même, tout ce qu'elle croit². »

La tradition se réfère à la vie même de l'Église, à son mode d'organisation, à son système de pensée et à la manière à laquelle elle se donne à voir³. En tant que modalité de Révélation et instrument par lequel les moyens de salut sont transmis de génération en génération, la tradition ne peut se passer de l'Écriture et vice-versa⁴. Elle fait l'Église en ce sens que le dépôt sacré de la foi lui donne sa physionomie propre et assure sa continuité spirituelle. On lui reconnaît deux caractères complémentaires, à savoir la stabilité dans la fixation des éléments fondamentaux “en matière de croyances, de droit et de culte”, et la continuité qui autorise le développement en fonction de l'adaptation aux besoins concrets du temps⁵.

¹ DV 7.

² DV 8.

³ Yves Congar, *La Tradition et les traditions : Essai historique*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1960 ; *La tradition et la vie de l'Église*, Paris, Cerf, 1984.

⁴ « Le problème “Écriture et Tradition” reste insoluble tant qu'on ne l'élargit pas à la question de “Révélation et Tradition”, et qu'on ne le replace pas ainsi là où il doit être, dans un contexte plus tendu » (Joseph Ratzinger, *La Parole de Dieu*, Paris, Parole et Silence, 2007, 55) ; « Écriture et tradition sont intrinsèquement liées : il n'y a pas d'homogénéité biblique hors d'une tradition, c'est-à-dire d'une réception socio-historique régulée, comme il n'y avait pas de tradition sans renvoi vivant à une césure originaire, celle que cristallise une Écriture close » (Pierre Gisel, *Croyance incarnée : Tradition, Écriture, Canon, Dogme*, Genève, Labor et Fides, 1986, p. 104).

⁵ Pierre Grelot, « Tradition », dans *VTB*, Paris, Cerf, 1966, col.1065.

3.1.3. Écriture

Le rapport à l'Écriture dans l'Église catholique ne saurait se passer du magistère : « Vatican I avait rappelé les affirmations du concile de Trente et réaffirmé le principe selon lequel aucun catholique ne peut produire un sens de l'Écriture différent de celui du magistère¹. Cette exigence magistérielles se trouve confrontée à un triple défi tant au niveau externe qu'au niveau interne. *Ad extra*, le magistère ne saurait faire fi du principe du *sola Scriptura* promu par la Réforme. Par ailleurs il ne resta pas insensible au choc provoqué par le modernisme avec l'approche herméneutique de la critique historico-critique. Tous ces événements conduisirent *ad intra* à une certaine souplesse dans l'appréciation des rapports qu'entretiennent exégète et théologien avec l'Écriture². Même le principe du *sola Scriptura* est soumis à une certaine réserve de la part de quelques théologiens protestants contemporains tels que Ernest Käsemann, Gerhard Ebeling et Pierre Gisel « qui soulignent combien les Écritures ne représentent pas simplement une parole de Dieu uniforme et offerte à notre réinterprétation, mais constituent déjà des actes d'interprétation qui ont toute une histoire et témoignent de la parole de Dieu³. »

¹ Michel Deneken, *La foi pascale*, Paris, Cerf, 2002, p. 97 ; cf. Encyclique *Providentissimus Deus* du 18 novembre 1893 qui fait état d'une des premières prises de position pontificales sur des problèmes relatifs à l'exégèse historico-critique moderne (DH 3281-3184). Cette déclaration renvoie à deux décisions du concile de Trente (DH 1507) et du 1^{er} concile du Vatican (DH 3007).

² « L'exégète doit donc s'efforcer avec le plus grand soin, sans rien négliger des lumières fournies par les recherches modernes, de discerner quels furent le caractère particulier de l'écrivain sacré et ses conditions de vie, l'époque à laquelle il a vécu, les sources écrites ou orales qu'il a employées, enfin sa manière d'écrire... Néanmoins, quiconque possède une juste conception de l'inspiration biblique, ne s'étonnera pas de trouver chez les écrivains sacrés, comme chez tous les Anciens, certaines façons d'exprimer et de raconter, certains idiotismes propres aux langues sémitiques, ce qu'on appelle des *approximations*, certaines manières hyperboliques de parler, voire des paradoxes destinés à imprimer plus fermement les choses dans l'esprit. En effet, des façons de parler dont le langage humain avait coutume d'user pour exprimer la pensée chez les peuples anciens, en particulier chez les Orientaux, aucune n'est exclue des livres saints, pourvu toutefois que le genre employé ne répugne en rien à la sainteté ni à la vérité de Dieu ; c'est ce qu'a remarqué déjà le Docteur angélique dans sa sagacité, lorsqu'il dit : "Dans l'Écriture, les choses divines nous sont transmises selon le mode dont les hommes ont coutume d'user" » (Pie XII, Encyclique "*Divino afflante Spiritu*" : Instruction de la Sacrée Pénitence, 25 mars 1944, Ed. AAS 36 [1944], p. 155 ; cf. DH 3829-3830.

³ Camille Focant, "Écriture sainte", dans Jean-Yves Lacoste, *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF/Quadrige, 2002, p. 368 ; cf. Gerhard Ebeling, *L'essence de la foi chrétienne*, Paris, Éditions du Seuil, 1970, p. 21-33.

Dans l'exposition de « la tension entre théologie scientifique et proclamation ecclésiale », Ebeling développe de manière antithétique les rapports entre théologie et proclamation¹. Il rend compte des limites du présupposé de la proclamation en tant que « Parole qui engendre la certitude². » Ce constat s'explique par la distance qui sépare la théologie de la communauté des croyants. Il fait notamment état des difficultés de contestation et d'incompréhension quant à la proclamation. En dépit « des traits de l'historicité qui détermine l'homme moderne dans tous les milieux et sous les formes les plus diverses », l'intérêt du passé constitue paradoxalement « une menace contre cette manière de vivre dans une *traditio* qui va de soi. » Cette dernière est aussi soumise à la compréhension historique qui se manifeste pleinement dans l'application de la méthode historico-critique à l'Écriture. C'est dans le contexte tendu de cette méthodologie qui peut faire dérailler la foi de plus d'un que le théologien protestant affirme les difficultés du néophyte en ce qui concerne l'assimilation des fruits de l'interprétation de l'Écriture³. Aussi l'Écriture n'agit comme norme de tradition que lorsqu'elle est interprétée. Et le lieu par excellence pour l'interprétation des Écritures n'est autre que l'Église. En ce sens, « le magistère n'est pas une instance arbitraire. Il est le serviteur de l'Écriture en tant qu'interprétée comme Parole de Dieu. En dialogue avec le peuple de Dieu et au service de la Parole, il éclaire le sens des Écritures selon la Tradition⁴. » Norme de foi et principe de vie chrétienne, l'Écriture inspire les communautés croyantes dans leur vie, dans leur prière et dans leurs actions. « Son autorité n'est pas celle d'un tyran ; elle est au service de la liberté des fils de Dieu. Sainte comme témoin de l'altérité, de la transcendance et de l'engagement d'amour de

¹ Gerhard Ebeling, *Théologie et proclamation*, Paris, Seuil, 1962, p. 12-23.

² Gerhard Ebeling, *L'essence de la foi chrétienne*, Paris, Éditions du Seuil, 1970, p. 158-171 ; 211-222.

³ « A la vérité, il faut considérer objectivement les difficultés qui mènent là. Pour ceux qui n'ont pas de culture théologique, assimiler vraiment les fruits de l'interprétation historico-critique de l'Écriture est une lourde prétention. La tension entre la compréhension naïve du texte et l'attribution appropriée menace de devenir si vive qu'un simple membre de la communauté ne peut pas s'en sortir » (Gerhard Ebeling, *Théologie et proclamation*, Paris, Seuil, 1962, p. 19).

⁴ Michel Deneken, *La foi pascale*, Paris, Cerf, 2002, p. 107.

Dieu envers son peuple, l'Écriture est sanctificatrice dans la mesure où sa lecture anime la vie d'un peuple en alliance avec Dieu¹. »

En dépit des tensions lancinantes qui sont parfois perceptibles dans les rapports entre magistère, Tradition et Écriture, les conclusions de *Dei Verbum* s'imposent d'autant plus que ces différentes instances ne sont pas mises en opposition les unes aux autres ; mais bien au contraire, elles se complètent dans une synergie harmonieuse au profit du salut de l'homme et au bénéfice de toute l'Église. « Il est donc évident que la Tradition sacrée, la Sainte Écriture et le magistère de l'Église sont entre eux, selon le très sage dessein de Dieu, tellement liés et associés, qu'aucun d'eux n'a de consistance sans les autres, et que tous contribuent en même temps de façon efficace au salut des âmes, chacun à sa manière, sous l'action du seul Saint-Esprit². »

3.2. Service

Face à une église autoritaire, triomphante et sûre d'elle-même et des moyens de salut dont elle dispose, se dresse un autre modèle d'Église, humble et servante. Le dépôt de foi qu'elle porte en elle comme des richesses enfouies dans un vase est mis au service des hommes à qui elle témoigne en acte de l'amour de Dieu³. L'Église servante correspond certainement davantage à l'idéal que Jésus propose à ses disciples. Alors même qu'il mangeait le repas de pâque avec ses amis en prélude à sa passion, il leur donna l'exemple de ce que devait désormais être leur témoignage et le signe de ce que l'Église est appelée à donner au monde (Jn 13, 1-5.12-15). Le grand signe est celui du lavement des pieds, un geste qui, dans le judaïsme ancien et dans la société romaine du temps de Jésus, était caractéristique des bonnes dispositions qui animaient un hôte à l'égard des ses invités. Ce signe d'accueil et d'hospitalité⁴, perçu avant tout

¹ Camille Focant, "Écriture sainte", dans Jean-Yves Lacoste, *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF/Quadrige, 2002, p. 371.

² DV 10.

³ « Mais ce trésor, nous le portons en des vases d'argile, pour que cet excès de puissance soit de Dieu et ne vienne pas de nous » (2 Co 4, 7).

⁴ Gn 18, 4 ; Lc 7, 44 ; *Testament d'Abraham* 3, 7-9 (texte traduit et annoté par Francis Schmidt), dans *La Bible : Écrits intertestamentaires* sous la direction d'André Dupont-Sommer et Marc Philonenko, Paris, Éditions Galliamard, 1987, p. 1659.

comme un geste d'humilité¹, était exécuté au nom du maître de la maison par ses esclaves ou ses serviteurs (1 S 25, 41). Dans ce contexte social chargé de sous-entendus, la réticence de Pierre s'explique. Toutefois Jésus ne veut pas se sentir prisonnier d'une hiérarchie de valeurs désormais caduques. Par son comportement, non seulement il en renverse l'ordre, mais encore il établit les bases d'un nouveau rapport entre les hommes, fondé sur le service et le respect mutuel. En dehors de toute exégèse de cet épisode et sans vouloir nécessairement déterminer à quoi rime ce service, il est possible d'y voir l'Église en tant que servante de Dieu et servante des hommes à l'exemple du Christ qui a servi jusqu'au don suprême de sa vie. Dans le prolongement du Concile Vatican II, le cardinal Augustin Béa a développé cette thématique² qu'il a structurée en sept points, parmi lesquels :

- **L'idée de service dans les documents conciliaires :** Le cardinal constate avec bonheur l'abondance de l'usage du service dans les documents conciliaires. Le terme se réfère non seulement à la primauté du pape, mais il établit un vaste réseau de relation, d'une part entre la hiérarchie ecclésiale et le peuple de Dieu³ et d'autre part par les fidèles entre eux⁴. Le service se présente alors comme un trait caractéristique de la vocation chrétienne. Aussi insiste-t-il sur le caractère religieux du service qui contribue au dessein de salut des hommes⁵.
- **Le service par tout le peuple de Dieu :** Le service ecclésial n'est pas uniquement l'apanage de la hiérarchie cléricale ; il est la propriété de tous les membres du peuple de Dieu⁶. Cette logique

¹ « According to the usage of the place and time, the lowly task of washing the feet was performed not only by slaves for their masters, but by wives and children for their husbands and fathers respectively; and perhaps it was incumbent on disciples to wash their Rabbi's feet » (Augustin cardinal Ba, *We who serve*, London, Geoffrey Chapman, 1969, p. 83) ; Cf Rengstorf, "δούλος" dans Gerhard Kittel, *Theological Dictionary of the New Testament*, (TWNT), II, Michigan, B. Eerdmans Publishing Company, 1964, p. 277.

² Augustin Bea, *We who serve*, London, Geoffrey Chapman, 1969, p. 1-192.

³ Cf. LG n° 18, n° 24; PO n° 5, n° 9, n° 12.

⁴ Cf. LG n° 36-37, n° 41-42; AA n° 1; GS n° 12, n° 42, n° 92.

⁵ « In point of fact, to serve means to cooperate with Christ in the divine design of salvation. Hence, not only does service aim at a goal which is, in the last analysis, ultra-mundane and supernatural, but the spirit in which it is practiced is essentially a religious spirit » (Augustin cardinal Béa, p. 20).

⁶ LG n° 9.30.32-34; AA n° 2.

découle donc des convictions selon lesquelles l'Église poursuit la mission du Christ au profit de tous les hommes¹. De cette manière, on met particulièrement en valeur le caractère sacerdotal du baptisé². Sans esprit de rivalité ni de concurrence avec le clergé, les laïcs participent à cette mission ecclésiale en exerçant « concrètement leur apostolat en se dépensant à l'évangélisation et à la sanctification des hommes : il en est de même quand ils s'efforcent de pénétrer l'ordre temporel d'esprit évangélique et travaillent à son progrès de telle manière que, en ce domaine, leur action rende clairement témoignage au Christ et serve au salut des hommes³. » Ce service peut se vivre comme un témoignage avec des chrétiens d'autres dénominations⁴. Dans le cadre du service par tout le peuple, les documents conciliaires distinguent d'un côté les services rendus par les hommes et de l'autre l'idée de service comme échelle de valeurs⁵.

- **Le modèle du Christ, « Serviteur du Seigneur »** : Le point de départ du service, qu'il soit exercé par la hiérarchie ou par tout le peuple de Dieu, c'est le Christ lui-même de qui les fidèles s'inspirent et qu'ils prennent en exemple. Ce principe est formulé en des termes très simples dans la *Constitution dogmatique sur l'Église* : « Le Christ a accompli son œuvre rédemptrice dans la pauvreté et la persécution ; l'Église est ainsi appelée à prendre la même voie pour communiquer aux hommes les fruits du salut⁶. » Les fondements bibliques du Christ en tant que Serviteur du Seigneur se trouvent aussi bien dans les textes relatifs à l'humilité dans les évangiles synoptiques⁷ qu'à la kénose développée dans les lettres de saint Paul⁸. Ce modèle s'enracine dans la figure du Serviteur du Seigneur dans le livre du prophète Isaïe tel qu'il a été

¹ GS n° 42 ; AG n° 5.12

² LG n° 37.

³ AA 2.

⁴ GS 89.92-93.

⁵ AA 7 ; GS 9. 29.37.63.76.

⁶ LG 8.

⁷ Mt 20, 28 ; Mc 10, 45 ; Lc 22, 26-27 ; cf. Jn 13, 4-14.

⁸ 2 Co 8, 9 ; Ph 2, 6-11.

plus tard appliqué à Jésus¹ : « La collaboration de tous les Chrétiens exprime vivement l'union déjà existante entre eux, et elle met en plus lumineuse évidence le visage du Christ Serviteur². »

- **Le service de Dieu** : Loin d'une relation de maître à esclave, le service de Dieu se caractérise fondamentalement par la profonde intimité qui rapproche Dieu de l'homme. Tous les deux sont désormais pris dans une relation de père au fils. Dieu est considéré comme le père, le créateur et le maître alors que l'homme est son fils et son serviteur. Ces rapports sont fondés sur la confiance qui chasse la peur. Aussi l'homme observe-t-il la loi de Dieu et réalise sa volonté. En ce qui concerne le croyant, le service de Dieu ne se limite ni en une totale confiance dans le Seigneur, ni en une entière dépendance de Dieu, mais il implique par ailleurs le chemin de croix qui constitue une part intégrale dans la vie de l'homme comme ce fut le cas pour le Christ. Comme le souligne saint Paul, l'homme entreprend ainsi, en portant sa croix à la suite du Christ, de se mettre au service de Dieu dans un esprit de totale liberté tout en s'affranchissant de la « loi du péché » (Rm 7, 23) qui avilit l'homme et le détourne du dessein d'amour que Dieu a conçu pour lui depuis toute éternité.
- **L'esprit de service** : se comprend mieux à partir de l'analogie du corps mystique par laquelle saint Paul exhorte les membres à se mettre mutuellement au service les uns des autres. Avec la notion de corps mystique, s'ouvre aussi la perspective d'une responsabilité accrue dont Vatican II a beaucoup contribué à la vulgarisation de la compréhension pratique. La grâce de Dieu s'étend au-delà du corps constitué qu'est l'Église. « En effet ceux

¹ Le Serviteur du Seigneur est ainsi appliqué au Christ: « This being said, I shall try to synthesize the salient traits of Christ, the Servant of the Lord, as they emerge from the whole series of the texts considered in the chapter [...]. How, then, does the figure of Christ emerge from those texts of Isaiah? Let me emphasize in the first place Isaiah's indications as to the Servant's relations with God... In the second place it is quite clear that in all that he is and all that he suffers, he is at men's service: he is the light to the nations, bringing them God's law and doctrine, and for whose sins he is to atone by the sacrifice of his own life » (Augustin cardinal Ba, p. 107-109).

² UR 12 ; DH 11 ; cf. Is 42, 1-4.

qui, sans faute de leur part, ignorent l'Évangile du Christ et son Église et cependant cherchent Dieu d'un cœur sincère et qui, sous l'influence de la grâce, s'efforcent d'accomplir dans leurs actes sa volonté qu'ils connaissent par les injonctions de leur conscience, ceux-là aussi peuvent obtenir le salut éternel¹. » La grâce poursuit de manière imperceptible son œuvre de salut parmi les hommes.

D'une manière générale, ce service prend la forme d'un ministère ecclésial en fonction de la multiplicité des dons dispensés aux baptisés : « Dans l'édification de l'Église, Corps du Christ, la divergence des membres et des fonctions est en vigueur, mais il n'y a qu'un seul Esprit, qui pour l'utilité de l'Église distribue ses divers dons avec une largesse proportionnée à sa richesse et aux nécessités des services². » Dans les différentes expressions qui parlent de service, les notions de "ministère" et de "ministre" nous ramènent déjà à cette réalité. Même si l'usage commun est restreint à la pastorale, à la liturgie et aux ministres ordonnés, ces notions donnent une orientation quant au service de l'Église : « Dans son sens originel, le terme *ministère (servitium)* exprime simplement l'œuvre par laquelle les membres de l'Église prolongent, pour elle-même et pour le monde, "la mission et le ministère du Christ"³. » Cette manière particulière de servir est-elle exclusivement réservée à une certaine catégorie au sein de l'Église ? Est-elle uniquement l'attribut de la hiérarchie et du clergé ?

A la lumière de la pratique liturgique bimillénaire de l'Église, il est permis d'en douter. Plusieurs ouvrages rendent d'ailleurs compte de la naissance, de l'élaboration et du développement des ministères. Nous ne jugeons point opportun de revenir sur la dimension historique de ces débats. Toutefois il convient de dégager en quoi les ministères sont une forme de service⁴. La question sera appréciée sous le double aspect du

¹ LG 16.

² *Instruction sur quelques questions concernant la collaboration des fidèles laïcs au ministère des prêtres*, dans Bernard Sesboüé, *Rome et les laïcs*, Paris, Desclé de Brouwer, 1998, p. 24-25.

³ Bernard Sesboüé, p. 34.

⁴ Plusieurs ouvrages depuis la période des pères patristiques se sont appesantis sur cette problématique. Il suffirait alors de les consulter pour se faire une opinion de la question. On noterait à cet effet : Clément de Rome, *Les Constitutions apostoliques*, Introduction, traduction et notes par Marcel Metzger, Paris, Cerf, 1992 ; Saint Hyppolyte, *La tradition*

ministère ordonné et du ministère laïc des fidèles. En ce qui concerne le clergé dans le triple degré de sa hiérarchie, le ministère est fondamentalement conçu comme un service. Paul VI le rappelait dans la *Constitution apostolique Pontificalis romani recognitio*¹ qui approuve les nouveaux rites pour l'ordination du diacre, du prêtre et de l'évêque. Tout en citant les documents conciliaires et les textes des Pères de l'Église, le pape a particulièrement insisté sur la dimension du service. C'est en effet sous cette lumière que sont présentés les ministères du prêtre et du diacre :

Par l'ordination et la mission reçue des évêques, les prêtres sont mis au service du Christ docteur, prêtre et roi ; ils participent à son ministère qui, du jour au jour, construit ici-bas l'Église pour qu'elle soit peuple de Dieu, corps du Christ, temple du Saint-Esprit².

Au degré inférieur de la hiérarchie se trouvent les diacres auxquels on a imposé les mains "non pas en vertu du sacerdoce mais en vertu du service" (*Constitutions de l'Église d'Égypte*, III, 2). La grâce sacramentelle, en effet, leur donne la force nécessaire pour servir le peuple de Dieu dans la diaconie de la liturgie, de la parole et de la charité, en communion avec l'évêque et son presbyterium³.

Par ailleurs, c'est la même attitude qui est aussi recommandée à l'évêque : « L'épiscopat n'est pas un honneur, mais une tâche ; il faut que l'évêque serve plutôt qu'il ne domine. En effet, selon le commandement de Jésus notre Maître, celui qui est le plus grand doit prendre la place du plus

apostolique, introduction, traduction et notes par Bernard Botte, Paris, Cerf, 1968 ; *Didachè : La doctrine des douze apôtres*, n° 7-10, introduction, traduction, notes par Willy Rordorf et André Tuilier, dans Collection Sources chrétiennes, n° 248, Paris, Cerf, 1978 ; Yves Congar, *Ministères et communion ecclésiale*, Paris, Cerf, 1971 ; Gustave Martelet, *Théologie du sacerdoce : Deux mille ans d'Église en question*, Tome I, Paris, Cerf, 1984, p. 257-272 ; Tome II & III, 1990 ; Alexandre Faivre, *Ordonner la fraternité*, Paris, Cerf, 1992 ; Monique Misenga Banyingela, « Du canon romain au rite congolais : un effort d'innovation liturgique » et Maurice Cheza, « La création des ministères laïcs dans l'Église de Kinshasa », dans Gilles Routhier et Frédéric Laugrand (dir.), *L'espace missionnaire : lieu d'innovations et de rencontres interculturelles*, Paris – Québec, Karthala – Presses de l'Université de Laval, 2002, p. 329-351 ; Bernard Sesboüé, *Rome et les laïcs*, Paris, Descle de Brouwer, 1998.

¹ Paul VI, *Constitution apostolique Pontificalis romani recognitio*, (Rome, 18 juin 1968), dans Pontifical romain, *L'ordination de l'évêque, des prêtres, des diacres*, Paris, Descle/Mame, 1996, p. 11-14.

² PO 1.

³ LG 29 ; cf. Prière d'ouverture : « Dieu qui a enseigné aux ministres de ton Église à servir et non à se faire servir, accorde à tes serviteurs N. et N., que tu as choisis aujourd'hui pour le ministère de diacre, d'agir selon l'esprit de l'Évangile, d'être pleins de douceur dans leur service et fidèles à te prier sans cesse » (Pontifical romain, *L'ordination de l'évêque, des prêtres, des diacres*, Paris, Descle/Mame, 1996, p. 141).

petit, et celui qui commande, la place de celui qui sert¹. » C'est d'ailleurs dans cet esprit que l'évêque et le prêtre acceptent la charge qui leur est confiée au service du peuple de Dieu et qu'ils s'engagent à servir jusqu'à la mort, avec la grâce de l'Esprit Saint.

Quoique l'exercice du ministère des laïcs est strictement encadré d'un certain nombre de dispositions qui le soumettent d'emblée au ministère sacerdotal², les laïcs sont néanmoins actifs dans l'enseignement de la catéchèse, dans l'accompagnement des malades et assument plusieurs autres fonctions au cours de la liturgie. Sans vouloir nécessairement définir une mission spécifique aux laïcs, il est néanmoins reconnu l'indispensable rôle qu'ils jouent dans l'édification de la communauté chrétienne en vertu de la compétence de chacun. On se dispensera alors d'établir une longue liste de tous ces différents acteurs pastoraux et liturgiques. On ne saurait dès lors mettre en rivalité le sacerdoce ministériel et le sacerdoce commun. Le second n'a pas vocation à se substituer au premier. Le cardinal Malula de Kinshasa releva cet aspect dans le débat qui l'opposait au cardinal Danneels de Bruxelles au sujet des *bakambi*, laïcs engagés comme "modérateurs de la charge pastorale" conformément au canon 517. Le ministère du *mokambi* n'est pas « une alternative à la pénurie de prêtres, mais chaque chrétien participe profondément à la vie et à la mission de l'Église ; tous les chrétiens sont appelés à cette unique mission de l'Église qui est d'annoncer l'Évangile, d'en vivre et d'en faire vivre³. » Ces convictions ont été par ailleurs rappelées et confirmées par la Commission théologique internationale lorsqu'elle affirme que « pasteurs et fidèles » qui sont tous appelés à la sainteté et qui ont reçu à titre égal la foi qui

¹ L'homélie suggérée lors de l'ordination d'un évêque dans Pontifical romain, *L'ordination de l'évêque, des prêtres, des diacres*, Paris, Descle/Mame, 1996, p. 32.

² *Instruction sur quelques questions concernant la collaboration des fidèles laïcs au ministère des prêtres*, dans Bernard Sesboüé, *Rome et les laïcs*, Paris, Descle de Brouwer, 1998.

³ Maurice Cheza, « La création des ministères laïcs dans l'Église de Kinshasa », dans Gilles Routhier et Frédéric Laugrand (dir.), *L'espace missionnaire : lieu d'innovations et de rencontres interculturelles*, Paris – Québec, Karthala – Presses de l'Université de Laval, 2002, p. 347.

introduit dans la justice de Dieu (cf. 2 P 1, 1) (L.G. 32), « sont donc liés entre eux par des rapports fraternels de communion et de service¹. »

On ne saurait trop insister sur la distinction entre le ministère sacerdotal et le ministère commun des baptisés au risque de créer une différenciation artificielle. Toutefois dans le respect de la spécificité de chacun des ministères, on ne pourrait ignorer le fondement christologique qui constitue la base essentielle du ministère. A l'exemple du Christ, Serviteur et Pasteur qui donne sa vie pour ses brebis, les deux grandes figures du christianisme, Pierre et Paul, ont vécu leur vocation comme un service jusque dans le don suprême de leur vie².

4. Hiérarchie et communion

Continuité ou discontinuité, le couple hiérarchie et communion ramène à celui de pouvoir et service. Que peut-il donc ressortir de l'association de ces termes qui sont en apparence antagonistes ?

4.1. Hiérarchie

Pseudo-Denys énonce, dans *La Hiérarchie céleste*³ et *La Hiérarchie ecclésiastique*⁴, une conception particulière de l'organisation hiérarchique. La hiérarchie est ordonnée à l'imitation de Dieu selon un ordre décroissant⁵. « Le monde visible doit reproduire, à son plan, les

¹ Commission internationale de théologie, *Le ministère sacerdotal*, Paris, Cerf, 1971, p. 75

² Jn 20, 15-19 ; 2 Co 3, 7-9 ; Ph 3, 10 ; Ga 2, 19 ; 2 Tm 2, 9-11.

³ Pseudo-Denys, *Œuvres complètes*, Traduction et notes par Maurice de Gandillac, Paris, Aubier Éditions Montaigne, 1943, p. 185-244.

⁴ Pseudo-Denys, *Œuvres complètes*, Traduction et notes par Maurice de Gandillac, Paris, Aubier Éditions Montaigne, 1943, p. 245-326.

⁵ « J'appelle hiérarchie une sainte ordonnance, un savoir et un acte aussi proches que possible de la forme divine, élevés à l'imitation de Dieu à la mesure des illuminations divines. Dans sa simplicité, dans sa bonté, dans sa perfection fondamentale, la Beauté qui convient à Dieu, pure elle-même de toute dissemblance, communique à chaque être, selon son mérite, une part de sa propre lumière et elle le parfait par la plus divine initiation en revêtant de sa propre forme, de façon harmonieuse et stable, ceux qu'elle a parfaits» (*La Hiérarchie céleste*, 164 D) ; « It will be obvious immediately that "hierarchy" here is not to be taken in the sense in which the word is most commonly used today, of the body of the clergy, or even of the whole body of the faithful including the clergy. Here it means the order or disposition – in a regular series of steps or stages – by which God communicates himself to man, and man, on his side, is gradually assimilated to God in his mode of knowledge and activity » (Dom Denys Rutledge, *Cosmic theology*, London, Routledge and Kegan Paul, 1964, p. 48-49).

grandes lignes du monde intelligible, qu'il s'agisse de sa structure ou de son organisation fonctionnelle¹. » Aussi l'homme est-il invité, dans l'imitation des anges, à reproduire en lui-même la sainteté et la perfection de Dieu². Dans ce processus d'autorévélation de Dieu aux hommes, la hiérarchie apparaît comme la médiation indispensable à travers laquelle l'humain s'accorde avec le divin³.

Mais d'une manière générale, la hiérarchie renvoie à l'opposition entre le clergé doté des trois *munera* d'enseignement, de sanctification et de gouvernement et les fidèles laïcs qui constituent la plus grande partie du peuple de Dieu. Cette distinction fut codifiée par le canon 107 du code de 1917 : « Par institution divine, il y a dans l'Église des ministres sacrés qui sont distincts des laïcs. » Les présupposés du canon 107 s'enracinent dans l'organisation d'une société selon deux classes. Ce système consacre l'inégalité sociale sur la base des ordres, d'un côté le clergé et de l'autre le laïcat.

A la prévalence fortement affirmée du pôle hiérarchique correspond un appauvrissement corrélatif des réalités positives du laïcat. Les ministères laïcs disparaissent, et les charismes qu'on a vu se manifester chez les laïcs sont institutionnalisés dans le monachisme, né historiquement comme un phénomène laïc. La condition de laïc apparaît donc désormais comme une sorte de concession, et exclut toute participation active à l'ordre des réalités sacrées.

La tendance de cette société parfaite, *sui jure*, s'est poursuivie assez tard. Parmi les erreurs que condamna Pie IX dans son allocution *Maxima quidem* du 9 juin 1860, il convient de relever les erreurs concernant l'Église et ses droits : « L'Église n'est pas une société vraie et parfaite, pleinement libre, et elle ne jouit pas des droits propres et constants qui lui ont été conférés par son divin fondateur, mais il appartient au pouvoir civil de définir quels sont les droits de l'Église et les limites au sein desquelles elle peut exercer ces droits⁴. » Il n'est donc pas étonnant, dans une telle

¹ Ren Roques, *L'univers dionysien*, Aubier, Éditions Moutaigne, p. 171.

² *Hiérarchie ecclésiastique*, 165 A-C.

³ *Hiérarchie ecclésiastique*, 501 C/D.

⁴ « Syllabus de Pie IX, ou Catalogue d'erreurs qui ont été condamnées dans différentes déclarations de Pie IX », publié le 8 décembre 1864, dans DH 2919 ; cf. *l'Encyclique*

structure, d'arriver à une conception hiérarchique, voire pyramidale de l'Église à partir de l'ecclésiologie du Corps mystique dont certaines défaillances ont été mises à jour¹.

On ne peut que constater une forte opposition entre l'institutionnalisation de l'Église et son intériorité mystique. Cette double réalité du visible et de l'invisible, de l'institution et du mystère, a été différemment appréhendée. A la lumière de la sociologie, Ferdinand Tönnies proposa qu'on prenne du recul par rapport à cette ornière institutionnelle pour concevoir l'Église en termes de *Gemeinschaft et de Gesellschaft, communauté et société*². C'est la représentation de deux types de relations sociales qui se contrastent : à une communauté informelle ou interpersonnelle s'oppose une société formellement organisée ou structurée. Cette opposition prend la forme de *Heilsgemeinschaft (communauté de salut) et Heilsanstalt (institution de salut)* chez Yves Congar. Avec Jérôme Hamer, il insiste sur une lecture globale, refusant de dissocier ces deux dimensions qui constituent l'Église³. Par ailleurs dans la critique qu'Yves Congar formule contre le livre de M.-D. Koster, *Ekklesiologie im Werden*, il relève une certaine confusion dans l'usage de *Peuple de Dieu et du Christ* pour désigner la même réalité. Cette impasse s'explique, dit-il, par une trop grande opposition du *Heilspersonalismus* (salut individuel) au *Heilskollektivismus* (salut collectif). L'un est soumis à la grâce alors que l'autre répond aux structures externes à base sacramentelle⁴.

Le concile de Vatican II a dépassé le cadre de cette polémique pour envisager la question de la relation au sein du peuple de Dieu. L'institution n'est pas remise en cause. La nouveauté réside dans la compréhension de

“Immortale Dei” : l'Église société parfaite de Léon XIII du 1^{er} novembre 1885 dans DH 3167, 3170 et l'Encyclique “Divini illius magistri” : Éducation de Pie XI du 31 décembre 1929 dans DH 3685.

¹ Yves M.-J. Congar, *Sainte Église*, Cerf, Paris, 1963, p. 30.

² Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, trad. Fr. par J. Leif, *Communauté et Société*, Paris, 1946 cité par Yves J.-M. Congar, *Sainte Église*, Cerf, Paris, 1963, p. 35.

³ Avery Dulles, *Models of the Church*, Gill and Macmillan Ltd, Dublin, 1974, p. 43-46.

⁴ Yves M.-J. Congar, *Le Concile de Vatican II : son Église, Peuple de Dieu et Corps du Christ*, Beauchesne, Paris, 1984, p. 125-127.

la hiérarchie et de sa mise en fonction¹. Le sens profond de la hiérarchie se déploie dans le service du peuple dont le Christ en est la tête et que la hiérarchie représente². Auguste Luneau rappelle cette vérité quand il affirme :

Depuis l'Incarnation, en effet, le Corps du Christ ou Église est la vraie réalité où Dieu soit honoré, parce que l'homme y est vivifié en plénitude. Le culte du Nouveau Testament devient la charité fraternelle vécue au sein du Corps : le rôle des ministres est alors d'organiser cette charité, d'en assurer l'exercice aussi plénier que possible. Dès lors, comment promouvoir le service mutuel sans donner l'exemple ; comment inviter au service sans être soi-même serviteur³ ?

Avec Vatican II, s'opère un décalage fondamental. L'accent est dorénavant mis sur l'être avec. Le clergé n'est plus au dessus des laïcs, mais il est tiré du milieu des fidèles en vue d'un ministère bien spécifique ; il en est effectivement une émanation : « Le sacerdoce ministériel n'est jamais séparé de l'Église : il se situe à l'intérieur de l'assemblée, sous les sacrements, ouvert à la lumière de Dieu dans le Christ, de manière à ce que la communauté entière devienne conforme à l'image de Dieu⁴. » Cette spécificité a été prise en compte par le nouveau code du droit canon même

¹ La Constitution dogmatique *Lumen Gentium*, en son numro 31, définit le laïc en des termes qui sont repris dans le code du droit canonique pour désigner le chrétien : « Les fidèles du Christ, incorporés au Christ par le baptême, sont intégrés au peuple de Dieu ; devenus participants de la fonction sacerdotale, prophétique et royale du Christ, ils sont appelés à exercer, selon leur condition propre, la mission que Dieu a chargée l'Église d'accomplir dans le monde » (can. 204), Roger Parolieu, *Petit guide du nouveau code de droit canonique*, Tardy, Bourges, 1983, p. 25.

² « Sous l'aspect où le Christ-Tête vivifie intérieurement son corps, les ministres ne sont que des canaux. Le ministère hiérarchique exerce ici un pur service, non une médiation qui en ferait un intermédiaire et enlèverait au rapport religieux son immédiateté. Sous l'aspect où le Christ-Tête garde une supériorité sur son Corps, où il est pour lui un vis-à-vis et une autorité, il est *représenté*, au sein de la communauté, par les ministres hiérarchiques. Tel est le sens du fait hiérarchique : représenter le Christ en sa qualité de vis-à-vis pour la communauté que, cependant, il anime du dedans » (Yves Congar, *Ministères et communion ecclésiale*, Paris, Cerf, 1971, p. 41).

³ Auguste Luneau, *Église ou troupeau ?* Tome II, Les Éditions Ouvrières, Paris, 1972, p. 182.

⁴ Commission internationale de théologie, *Le ministère sacerdotal*, Paris, Cerf, 1971, p. 75 ; cf. « Disons en bref que Jésus a institué une communauté structurée, une communauté tout entière sainte, sacerdotale, prophétique, missionnaire, apostolique, avec, en son sein, des ministères : les uns librement suscités par l'Esprit, les autres reliés par l'imposition des mains à l'institution et à la mission des Douze. Il faudrait donc substituer au schéma linéaire un schéma où la communauté apparaisse comme la réalité enveloppante à l'intérieur de laquelle les ministères, même les ministères institués et sacramentels, se situeraient comme *des services de cela même* que la communauté est appelée à être et à faire » (Yves Congar, *Ministères et communion ecclésiale*, Paris, Cerf, 1971, p. 19).

s'il reprend en substance les termes de l'ancien code : « Par institution divine, il y a dans l'Église, parmi les fidèles, les ministres sacrés qui en droit sont aussi appelés clercs, et les autres qui sont aussi appelés laïcs¹. » L'orientation qui se dégage de cette perspective est celle de la complémentarité entre le clergé et le laïcat, d'où la notion de communion.

4.2. Communion

Si l'on reprend l'image du corps dans la première épître aux Corinthiens, la disparité des membres, loin de constituer un obstacle à leur unité, contribue au contraire à leur richesse réciproque. C'est la conscience d'appartenir à une seule et unique entité. Quel que soit le présupposé de départ, qu'il s'agisse de relations entre l'Église universelle et les Églises particulières ou des chrétiens dans leur rapport avec Dieu à travers l'institution Église, il apparaît que c'est le sentiment d'appartenance qui intègre à un vaste réseau relationnel. En ce qui concerne le corps, la question de la communion ne se pose pas en termes d'appartenance. La problématique que soulève saint Paul est celle du lien qui unit les membres les uns aux autres et de la place qu'occupe chacun dans ce grand ensemble. En d'autres termes quel est le plus important ? L'idée d'identification défendue par un certain nombre de théologiens peut ici se révéler pertinente. Le contexte peut être différent ainsi que la perspective privilégiée par chaque auteur. Mais ce qui est certain, tous mettent en lumière l'incorporation au Christ.

Avery Dulles aborde la question sous l'angle de l'appartenance à la vraie Église². Il ne se limite pas à l'héritage de *Mystici Corporis* c'est-à-dire aux liens de la foi, du droit et du culte auxquels Jacques Joubert se réfère en parlant de « la théologie du triple corps. » Cette dernière « a permis l'identification du Christ, de l'Eucharistie et de l'Église. Le Christ est venu sauver les hommes dans son corps historique, offrant tout à la fois ce corps déchiré et son corps sacramentel afin d'instituer la communauté

¹ Can. 207, § 1.

² Avery Dulles, *The dimensions of the Church*, Newman Press, Westminster, 1967, p. 7-16.

corps-mystique, cette Église qui tient lieu désormais du Christ sauveur¹. »
Dépassant ce cadre restreint, Avery Dulles rappelle l'ouverture faite par le Concile dans son article sur l'œcuménisme :

Parmi les éléments ou les biens par l'ensemble desquels l'Église se construit et est vivifiée, plusieurs et même beaucoup, et de grande valeur, peuvent exister en dehors des limites visibles de l'Église catholique : la parole de Dieu écrite, la vie de la grâce, la foi, l'espérance et la charité, d'autres dons intérieurs du Saint-Esprit et d'autres éléments visibles. Tout cela, provenant du Christ et conduisant à lui, appartient de droit à l'unique Église du Christ².

Jean Rigal parle, quant à lui, des *critères d'ecclésialité* qu'il présente en sept points :

- la confession d'une même foi;
- la nécessité de tenir ensemble deux dimensions de la vie chrétienne et de toute communauté ecclésiale à savoir la sainteté et le témoignage ;
- le triple partage de la Parole (l'Évangile), du Pain (l'Eucharistie) et de l'Amour (l'Esprit Saint) qui constituent la communauté chrétienne ;
- une dynamique de partenariat où s'exerce le rapport de réciprocité et de complémentarité des ministères et des charismes ;
- la disposition à faire Église selon la triple exigence de fidélité, de relation et d'invention ;
- l'enracinement humain qui n'est autre que le processus d'incarnation dans les réalités qui sont propres à l'homme ;
- la dimension prophétique qui fait une place de choix à l'option préférentielle pour les pauvres³.

Le cardinal Joseph Ratzinger approche la même problématique en référence à la sociologie. Partant de la notion du « chrétien sélectif » de P.-M. Zulehner, sociologue des religions d'origine autrichienne, dans l'Europe post-moderne, il définit l'identification comme le rapport entre le *Je* et la

¹ Jacques Joubert, *Le corps sauvé*, Cerf, Paris, 1991, p. 154.

² « Unitatis Redintegratio », n° 3 .

³ Jean Rigal, *L'Église en chantier*, Cerf, Paris, 1995, p. 77-87.

persona pour reprendre l'expression de C.-G. Jung¹. Il n'est donc pas surprenant qu'il aboutisse à la conclusion selon laquelle l'identification pleine se réalise en Jésus-Christ dans la victoire sur la mort. En effet il affirme que « l'Église est d'autant plus présente, elle est d'autant plus strictement donnée que l'identification avec le Christ se réalise plus purement. Or, dans le sens plein du mot, celle-ci n'existe dans sa pureté que là où elle est devenue totale, c'est-à-dire chez ceux qui sont pour toujours ressuscités avec le Christ. En effet, là seulement où est donnée la victoire suprême sur la mort, le chrétien est pleinement conformé au Christ². » Il reprendra cette idée dans *Église et Théologie* où, sans pour autant utiliser le concept d'identification, il écrit :

Je suis arraché à mon isolement et accueilli dans une nouvelle communauté-sujet. Mon *je* s'insère dans le *je* du Christ, il est donc uni à celui de tous mes frères. Ce n'est qu'à partir de ce profond renouvellement de la personne que naît l'Église, la communauté qui unit et soutient dans la vie et la mort. Ce n'est que lorsque nous prenons tout cela en considération que nous voyons l'Église dans sa véritable grandeur³.

En ce sens l'identification au Christ est exprimée en terme de similitude. Ce processus se réalise dans la transformation au passage de la mort à la vie. Aussi naît-on à une réalité nouvelle.

Par ses traits constitutifs, baptême, eucharistie, profession de foi, l'Église est une fraternité au sein de laquelle chacun s'épanouit à son rythme par la grâce de l'Esprit Saint. On ne pourrait dénier l'importance de l'institution dans cette mise en forme. Elle reste un moyen en vue de l'intégration effective de tout un chacun. D'après Avery Dulles, dans *The Church as Mystical Communion*, le bilan est ambivalent : autant l'institution est perçue comme une force d'oppression, dépersonnalisant l'individu, autant la communion attire par sa capacité à établir une communication réelle dans laquelle la personne se réalise⁴.

Cette préoccupation prend la forme de la communion matérielle dans la première communauté chrétienne de Jérusalem où « la multitude

¹ Joseph Ratzinger et K. Lehmann, *Vivre avec l'Église*, P. Lethielleux, Paris & Culture et Vrit, Namur, 1977, p. 20-21.

² Joseph Ratzinger et K. Lehmann, p. 34.

³ Joseph Ratzinger, *Église et Théologie*, Mame, Paris, 1992, p. 223-224.

⁴ Avery Dulles, *Models of the Church*, Gill & Macmillan Ltd, Dublin, 1974, p.55.

des croyants n'avait qu'un cœur et qu'une âme » (Ac 4, 32a). De cette manière est affirmée la sollicitude des membres les uns envers les autres. Saint Paul rend compte de cette interdépendance en évoquant l'image du corps où les rivalités et les différences sont dépassées au profit de l'unité et de l'harmonie. L'image du corps évoquée par saint Paul insiste sur la complémentarité entre les membres et l'unité dans la diversité. Cette dernière fait penser à la Trinité dans sa relation d'amour.

Le Peuple est, en effet, le Corps du Christ, c'est-à-dire du Verbe fait chair. S'il rassemble sur terre tous ceux qui ont pour chef le Verbe lui-même, comment ne participeraient-ils pas à la vie de celui-ci, et par lui, à la vie des autres personnes ? Dès lors, l'unité du Peuple est aux antipodes de l'uniformité qui fait fi des différences et brime individus et collectivités. Car si Dieu est plusieurs personnes, chacune de celles-ci possède son visage propre. Ou mieux, les divergences aussi constituent la réalité du Dieu chrétien, à la fois unique et tripersonnel. Les différences assumées dans l'amour deviennent ainsi un trait fondamental du Peuple. D'un autre côté, l'unité demandée sera librement voulue et nullement imposée, fût-ce par les plus hautes instances de l'Église. Père, Fils et Esprit s'aiment et se veulent d'un amour libre ; la multiplicité n'y est pas par juxtaposition forcée, mais une immanence où chacun vit de l'autre et pour l'autre. L'immanence trinitaire devient un modèle de la confluence ecclésiale, fruit d'une volonté mutuelle de promotion que la charité opère¹.

A cet instant il pourrait se poser une question fondamentale de relation entre une manifestation institutionnelle spécifique et une simple extériorité. Toutefois on ne peut en aucun cas reléguer la communion au seul domaine de l'intériorité mystique d'autant plus qu'elle ne lie pas seulement les hommes à Dieu, mais aussi les uns aux autres. En ce sens elle est constitutive de l'Église :

L'offre de communion manifestée en Jésus est l'exaucement de notre attente la plus profonde. La communion avec Dieu se présente donc comme notre avenir absolu. C'est en communiant à sa vie et entre nous que nous devenons vraiment ce que nous sommes. Nous devenons pleinement humains dans notre rencontre et notre communion avec Dieu. La communion avec Dieu est donc radicalement notre futur et c'est dans cette communion que nous accédons parfaitement à notre vocation².

¹ Auguste Luneau, *Église ou troupeau*, Tome II, Les Éditions Ouvrières, Paris, 1972, p. 234-235.

² Gilles Routhier, *Le défi de la communion*, Montréal, Médiaspaul, 1994, p. 23.

Dans cette perspective, la communion ne peut-être conçue que comme la vie de l'homme en Dieu. Aussi est-elle à la source de l'établissement d'une famille dans laquelle les membres se sentent respectivement frères les uns des autres¹. La fraternité est alors possible dans le dépassement de la haine et des barrières qui tenaient les hommes étrangers les uns des autres. L'implication sociale de la communion est alors plausible, quant aux liens fraternels en Jésus Christ par qui tous les hommes sont dorénavant adoptés par Dieu : « Car ceux que d'avance il a discernés, il les a aussi prédestinés à reproduire l'image de son Fils, afin qu'il soit l'aîné d'une multitude de frères » (Rm 8, 29). La même idée a été développée par l'auteur de l'épître aux Hébreux dans le contexte de la rédemption réalisée par le Christ : « Il convenait, en effet, que, voulant conduire à la gloire un grand nombre de fils, Celui pour qui et par qui sont toutes choses rendît parfait par des souffrances le chef qui devait les guider vers leur salut. Car le sanctificateur et les sanctifiés ont tous même origine. C'est pourquoi il ne rougit pas de les nommer frères » (Hb 2, 10-11).

¹ Eph 2, 15-19.

CONCLUSION

Facteur de discernement des mouvements ecclésiaux, l'ecclésialité confère aux associations des laïcs la marque spécifique de l'orthodoxie. Le Pape Jean-Paul II en a détaillé les critères dans *Christi fideles laici*, exhortation apostolique post-synodale du 30 décembre 1988. Ces critères définissent, en somme, les conditions d'appartenance à la communion ecclésiale. Il s'agit en l'occurrence d'une part du baptême qui constitue l'Église en enfants de Dieu, corps du Christ et temples vivants de l'Esprit Saint, et, d'autre part, de la dimension du témoignage qui s'exerce à l'égard du monde à la lumière de l'Évangile dans la sainteté.

De manière similaire, André Birmelé aborde ces critères dans une perspective œcuménique. Dans une analyse intéressante qu'il a faite sur *la communion ecclésiale*¹, il s'est évertué de présenter l'Église de Jésus-Christ sous son aspect unitaire même si les aléas de l'histoire ont contraint cette Église une, à adopter une multiplicité d'expressions sous des modes plus ou moins complémentaires et reconnus comme des dénominations particulières. Au-delà des différences de théologie et de structures entre les dénominations et parfois au sein d'une même communion, il perçoit une évidence d'unité bien claire. En faisant abstraction des points d'achoppement, nous ne retenons ici que les critères d'appartenance à une Église, partagés par nombre d'églises comme fondements constitutifs de la communion ecclésiale, une base ou référence pour une communauté chrétienne. Il s'agit de « la confession commune de la foi, la prédication de l'Évangile, le baptême, l'eucharistie (pain rompu), la prière commune, l'engagement et le service communs dans le monde [...] »². » Par ailleurs dans le cadre du dialogue particulier entre Catholiques Romains et

¹ André Birmelé, *La communion ecclésiale. Progrès œcuméniques et enjeux méthodologiques*, Cerf, Labor & Fides, Paris, 2000, p. 324-348.

² André Birmelé, p.325.

Anglicans, il note « l'acceptation des mêmes valeurs morales fondamentales, le partage de la même vision de l'humanité créée à l'image de Dieu et récréée en Christ et la confession commune de la même espérance dans la consommation finale du Royaume de Dieu¹. » Ce qui est essentiellement mis en valeur d'un côté comme de l'autre c'est « la vie communautaire au sein du corps unique, animé de l'Esprit unique. » Tout en relevant les aspects qui font l'unité, l'essentiel est exprimé quant aux critères d'appartenance du croyant à la communauté et surtout à la personne du Christ. L'identité de la communauté chrétienne se forme donc autour de et dans la personne de Jésus Christ en qui tous les hommes sont frères et héritiers du Royaume. C'est à ce titre que nous dégagons un indispensable lien entre la communion et la fraternité.

Quel rapport peut-on donc établir entre la fraternité et l'ecclésiologie ? A la lumière des analyses que nous avons élaborées dans cette partie, il se dégage deux grandes lignes directrices qui s'opposent dans la conception de l'Église : d'un côté la dimension juridique et institutionnelle et de l'autre le caractère pneumatologique et charismatique. A la première correspond la structure verticale de l'Église conformément à une organisation hiérarchique de la société alors que le deuxième renvoie à des relations transversales entre les hommes sur la base de l'égalité baptismale. Yves Congar se réfère à ces oppositions en parlant d'« excès autoritaires romains » et d'« excès du libre examen protestant ». Tout en privilégiant le principe éthique selon lequel la vertu se tient au milieu, il n'est pas exclu de voir en la communion et en l'union fraternelle la caractéristique fondamentale de tout homme. De même que la fraternité en Christ ne saurait se dégager de toute implication éthique quant au témoignage que donne chaque croyant, de même le caractère spirituel de son engagement est relevé et mis en valeur. En ce sens, les formes particulières de la fraternité au sein de l'Église sont autant de témoignages et de signes qui invitent à la sainteté.

¹ André Birmelé, p. 341.

Troisième partie

QUELQUES ASPECTS PARADIGMATIQUES DE LA THÉOLOGIE DE LA FRATERNITÉ

INTRODUCTION

Le tour d’horizons biblique, patristique et théologique a permis de tracer quelques sillons et de dégager des pistes de réflexion qui nous ont conduit à la formulation de certaines propositions sur lesquelles nous comptons revenir dans cette troisième partie. Les aspects paradigmatiques de la théologie de la fraternité nous ouvrent à la fois aux considérations d’ordre théologique et socio-éthique à partir desquelles nous tenterons de formuler un schéma ecclésiologique de la théologie de la fraternité.

Que recouvre finalement la notion de fraternité dans le contexte ecclésiologique actuel ? Telle est la question dont nous voulons nous préoccuper ici théologiquement. Au-delà des efforts de conceptualisation, ce chapitre se consacre à certains aspects constitutifs de la fraternité. Aussi met-elle cette dernière en rapport avec les notions de catholicité, d’évangélisation et de sacramentalisation. Il s’agit de définir l’identité de l’Église dans ses caractères propres et dans les activités qui la constituent. Quelle image l’Église se renvoie-t-elle d’elle-même ? Quelle conscience en a-t-elle ? Comment se situe-t-elle par rapport aux autres ? Ces questions répondent aux différentes préoccupations exprimées par la catholicité. Cette conscience de soi ne peut se complaire dans une autosatisfaction, ni user de ce prétexte pour se renfermer sur soi et se couper littéralement du

reste du monde. Elle est fondamentalement appel à l'ouverture. L'Église vit cette dimension comme une mission d'évangélisation conformément aux instructions que le Christ a données à ses disciples avant de siéger à la droite de son Père dans la gloire : « Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre. Allez donc, de toutes les nations faites des disciples » (Mt 28, 18b-19a). On ne saurait dès lors douter du caractère missionnaire de l'Église qui poursuit et prolonge ici bas la mission que le Christ a confiée aux siens. Toutefois l'association de l'évangélisation et de la sacramentalité souffre d'une certaine confusion d'où un hiatus qui aboutit dans bien des cas à la sacramentalisation. Ce pont artificiel destiné à relier les deux concepts auxquels il a été fait référence apparaît davantage comme un système corrompu dont il faut mettre en évidence les limites et les points de faiblesse. L'intérêt de la partie qui s'ouvre ne réside pas dans ce qui prend l'allure d'un seul constat d'échec. Cette démarche aboutit toutefois, inexorablement, à l'établissement d'une démarche critique en vue d'une évaluation positive de la fraternité.

Comment peut-on se faire une idée de la fraternité ? Dans quels domaines peut-on porter notre évaluation ? C'est là que l'analyse des enjeux socio-éthiques apparaît comme fondamentale dans la compréhension globale de la fraternité. Cette dernière se décline à l'aune des entorses perpétrées et de la délicate question de la justice dont les implications affectent nécessairement la cause de fraternité. Ces conséquences peuvent être ressenties aussi bien de manière positive que de manière négative. Sous cet aspect, il serait intéressant de déterminer en quoi la fraternité est le fondement vital de la communauté humaine. Il s'agit alors de dégager la dynamique nécessaire à la mise en forme de la fraternité dans les différents rapports que les hommes entretiennent les uns avec les autres. La relation est certes la vocation fondamentale de l'homme, mais face aux contraintes diverses et aux tentations de repli sur soi, comment envisager une fraternité qui valorise la personne dans son humanité et sa dignité d'homme, en tant que créature à l'image et à la ressemblance de Dieu ?

Le but ultime de cette démarche reste l'élaboration d'un schéma ecclésiologique à partir de la fraternité. La première question à laquelle il

convient alors de répondre consiste à savoir si la Fraternité peut devenir un paradigme ecclésial. Dans l'hypothèse d'une réponse affirmative, il convient alors, en toute logique, d'établir le socle sur lequel ce projet peut être échafaudé. Aussi à partir de deux approches empruntées aux évangiles de Matthieu et de Jean et dans un effort de synthèse, nous proposons un schéma ecclésiologique en conformité avec l'esprit de la fraternité.

Chapitre premier

DIMENSION THÉOLOGIQUE

De prime à bord, ce qui caractérise la structure de ce chapitre relève d'une sorte de carte d'identité ou plutôt d'une fiche de renseignements précise et détaillée. Partant de cette métaphore, on peut se permettre un rapprochement entre les différents termes de la comparaison. Alors que la fraternité convient à la personne dans toute sa structure, l'unité et la catholicité renverraient à son identité spécifique. Dans cette même logique, l'évangélisation rappelle dans une certaine mesure la profession de l'individu et la sacramentalisation stipulerait de son état de vie. Dans le cadre de l'élaboration de cette fiche technique, la démarche critique renvoie aux aspects spécifiques qui garantissent la fiabilité de toutes ces données.

I. Fraternité, unité et catholicité

Dans une certaine modélisation, l'unité et la catholicité se présentent comme des facteurs essentiels de la fraternité.

1. Fraternité à travers les liens de l'unité et de l'égalité

Conformément à la métaphore du corps, l'unité est constituée à travers la diversité de ses membres. Sans rivalité et dans un esprit de complémentarité, chacun porte le souci de tous et travaille au bien-être de

l'ensemble. C'est le tout organique comme le pensait Johann Möhler au sujet de l'Église :

Les croyants forment un tout ecclésial organique. Toutefois, chaque membre de cette communauté de foi demeure une individualité et garde son identité propre. Mais ce maintien de l'identité personnelle n'octroie pour autant aucunement le droit au membre de la communauté croyante de s'autofonder sur sa seule raison pour atteindre et approfondir la connaissance de Dieu. Celle-ci a pour fondement premier la Révélation qui est donnée à chaque croyant, sans acception de personnes et dans la diversité des formes de sa communication et la multiplicité de ses concrétisations dans l'existence consciente. C'est l'Église qui constitue le lieu où la multiplicité la plus grande s'assume dans l'unité la plus grande et la plus profonde. De ce fait, dans l'Église, des oppositions peuvent parfaitement cohabiter sans ruiner l'unité. Elles se fondent toutes dans une vérité qui finit par s'imposer à tous, dans la diversité des cultures et des pratiques¹.

Dans le respect de la multiplicité, l'unité met en exergue la diversité des dons et des charismes. Comme le rappelle l'ecclésiologue Jean Rigal, « elle souligne davantage la volonté de réunir des différences². » C'est le fondement de l'égalité baptismale en dépit de la distinction entre clercs et laïcs. Indépendamment de leur état de vie, les croyants et croyantes sont investis de cet honneur exceptionnel par le Christ qui les fait communier à son unique sacerdoce.

Si la mission du prêtre est de servir les hommes dans le rapport qui les unit à Dieu, Jésus est de toute évidence le prêtre par excellence et même l'unique Prêtre. De lui dépendra donc tout sacerdoce encore possible dans la Nouvelle Alliance et, en tout premier lieu, le sacerdoce des baptisés. Éternel élan vers le Père, le Christ initie en effet à son attitude filiale tous et chacun des membres de son corps qu'est le peuple de Dieu ; il fait de lui « *une sainte communauté sacerdotale*, pour offrir des sacrifices spirituels agréables à Dieu par Jésus Christ » (1 P 2, 6). Il accomplit ainsi au profit de ceux qui adhèrent à sa Personne et à sa Vie la promesse de l'Ancien Testament. « Vous êtes, dit l'Épître de Pierre à ses destinataires, *la race élue, la communauté sacerdotale*, la nation sainte, le peuple que Dieu s'est acquis... » (2, 9)³.

¹ Michel Deneken, *Johann Adam Möhler*, Paris, Éditions du Cerf, 2007, p. 82.

² Jean Rigal, *L'Église en quête d'avenir : réflexions et propositions pour des temps nouveaux*, Paris, Éditions du Cerf, 2003, p. 83-84.

³ Gustave Martelet, *Deux mille ans d'Église en question : Crise de foi, crise du prêtre*, Paris, Éditions du Cerf, 1984, p. 58-59.

Comme le reconnaît LG 32 « la dignité des membres est commune à tous par le fait de leur régénération dans le Christ ; commune est la grâce des fils, commune la vocation à la perfection. » C'est pourquoi le sacerdoce commun des fidèles et le sacerdoce ministériel ou hiérarchique sont ordonnés l'un à l'autre. Ils participent tous les deux de l'unique sacerdoce du Christ, chacun selon son mode propre¹.

Au-delà d'une simple posture de l'esprit, l'affirmation de l'unité et de l'égalité baptismale est la transcription en acte de l'unique foi à laquelle communient tous les baptisés. Telle est la confession de foi que rappelle Paul aux Galates : « Vous êtes tous fils de Dieu, par la foi, dans le Christ Jésus. Vous tous en effet, baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ... Tous vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus » (Ga 3, 26-27.28b). Cette confession de foi est en soi la reconnaissance de ce qui fait l'unité du genre humain. C'est au nom de ce principe que les hommes peuvent prétendre œuvrer à la fraternisation de l'humanité. Cette conviction est ancrée dans la théologie de la création, dans la christologie filiale et dans une pneumatologie universliste. L'enjeu fondamental de cette confession de foi consiste par ailleurs en la définition de nouveaux critères qui déterminent les rapports entre Dieu et les hommes d'une part et entre les hommes d'autre part. C'est pourquoi dans cette dernière rubrique, chacun peut se considérer comme « frère de tous les hommes, dans une égalité radicale et une solidarité sans frontière². »

Dans une approche de différenciation et dans la reconnaissance des spécificités propres à chaque personne, l'unité met en valeur les dons que l'Esprit dispense au service de toute l'Église. Loin d'une uniformité réductrice, l'unité garantit une expression plurielle. En dépit de ses différences et de ses faiblesses, la « diversité réconciliée³ » est l'expression du « fait communautaire constitutif de la foi chrétienne et de la vie en

¹ LG 10.

² Jean Rigal, *L'Église en quête d'avenir : réflexions et propositions pour des temps nouveaux*, Paris, Éditions du Cerf, 2003, p. 89.

³ David J. Bosch, *Dynamique de la mission chrétienne : Histoire et avenir des modèles missionnaires*, Lomé/Haho, Paris/Karthala, Genève/Labor et fides, 1995, p. 622.

l'Église¹. » Elle rejoint dès lors la communion fraternelle ou la fraternité en tant que lien ecclésial.

Cette fraternité enracinée en Christ ne peut se réaliser que par l'Esprit Saint². C'est en ce sens que Möhler a développé à partir des textes patristiques la notion de l'unité mystique au sens de « la dimension pneumatologique de l'unité ». Pour le théologien allemand, l'Esprit est le ferment d'unité qui rassemble les hommes en une fraternité. « Les derniers venus dans le temps, comme aussi les plus éloignés dans l'espace, seront vivifiés par un même Esprit, formeront une unité qui devra aboutir à une communauté de vie, à une Église³. » Dans l'unité et l'égalité des membres et au-delà des spécificités relatives à chaque personne, ce qui importe le plus c'est l'attachement au Christ.

2. Catholicité en tant que fraternité décloisonnée

La reconnaissance du genre humain et l'attachement au Christ font bousculer sensiblement les lignes de démarcation et opérer une importante révolution. La proclamation de la Bonne Nouvelle n'est plus réservée uniquement aux Juifs. Elle est destinée à tout homme qui est favorablement disposé à l'accueillir. C'est en ce sens que Pierre a justifié sa conduite alors que les circoncis le prirent à partie pour s'être rendu chez Corneille, le centurion romain (Ac 11, 1-18). En effet Dieu n'accorde pas de privilège comme l'a rappelé saint Paul aux Romains (Rm 2, 11). Tout ce qui importe désormais c'est que les hommes s'accordent à faire sa volonté.

L'universalité s'inscrit dans le projet initial que Dieu a formulé pour les hommes qu'il veut rassembler en un seul peuple et en faire des enfants par adoption :

Tous les hommes sont appelés à former le nouveau Peuple de Dieu.
En conséquence, ce peuple doit sans cesse d'être un et unique,

¹ Jean Rigal, *Idem*, p. 54.

² « Loin de prôner une *theosis* individualisante, l'*Unité* met en évidence le processus communautaire dynamique que l'Esprit saint suscite de manière invisible dans l'Église. Celui qui se met en quête de sa réalisation autonome comme personne individuée doit nécessairement reconnaître qu'il n'atteint cette dimension que dès lors qu'il se trouve intégré dans l'Église et grandit ainsi spirituellement en son sein selon la dynamique pneumatologique qui l'anime » (Michel Deneken, *Johann Adam Möhler*, Paris, Cerf, 2007, p. 67).

³ Joann Adam Möhler, *L'unité de l'Église*, p. 10.

s'étendre au monde entier et en tous les siècles afin que s'accomplisse le dessein de Dieu, qui au commencement créa la nature humaine une et voulut ensuite rassembler en un seul corps ses enfants dispersés (cf. Jn 11, 52). A cette fin, Dieu envoya son Fils, qu'il constitua héritier de toutes choses (cf. Hb 1, 2), pour être Maître, Roi et Prêtre de l'univers, Chef du peuple nouveau et universel des fils de Dieu. A cette fin aussi Dieu envoya l'Esprit de son Fils, Seigneur et Vivificateur, qui est, pour toute l'Église et pour chacun des croyants, principe de réunion et d'unité dans l'enseignement des Apôtres, dans la communion, dans la fraction du pain et les prières (cf. Ac 2, 42 gr.)¹.

La dimension universelle de la fraternité a été tenue dans beaucoup de systèmes. En effet les anciens la fondaient essentiellement sur la terre nourricière. Toutefois en ce qui concerne la tradition judéo-chrétienne, l'unité de l'espèce humaine est établie sur la conception d'un Dieu qui est le Père commun à tous les hommes². C'est la dimension protologique de l'homme dont l'origine remonte à Dieu. Les auteurs chrétiens des premiers siècles ont d'ailleurs misé sur cet aspect pour mettre en exergue la spécificité de la fraternité : « Nous sommes même vos frères par le droit de la nature, notre mère commune... Mais avec combien plus de raisons appelle-t-on frères et considère-t-on comme frères ceux qui reconnaissent comme père un même Dieu, qui se sont abreuvés du même Esprit de sainteté, qui, sortis du même sein de l'Ignorance, ont vu luire, émerveillés, la même lumière de la vérité³. » La fraternité cosmique de François d'Assise et la fraternité universelle de Charles de Foucauld se nourrissent de ces convictions. Indépendamment de toute référence religieuse, il s'agit de reconnaître en tout être une créature de Dieu. Cette reconnaissance et le respect qui s'en suit induisent un vivre-ensemble dans une sorte de

¹ LG 13.

² « Dieu a établi la fraternité des hommes en les faisant tous naître d'un seul qui, pour cela, est leur père commun et porte en lui-même l'image de la paternité de Dieu » (Bossuet).

« Je vous dis qu'il faut regarder tous les hommes comme nos frères. Quoi ! mon frère le Turc ? mon frère le Chinois ? le Juif ? le Siamois ? Oui, sans doute ; ne sommes-nous pas tous enfants du même père, créatures du même Dieu ? » (Voltaire)

Bossuet et Voltaire cités par Hubert Herbreteau, *La fraternité : entre utopie et réalité*, Paris, Les Éditions de l'Atelier/Les Éditions Ouvrières, 2009, p. 20.

³ Tertullien, *Apologétique* 39, 8s, cité par Gerhard Lohfink, *L'Église que voulait Jésus*, Paris, Éditions du Cerf, 1985, p. 161.

communauté de destin. Tels sont les sentiments par lesquels les hommes se sentent liés les uns aux autres dans une interdépendance mutuelle.

Dans le contexte de la théologie chrétienne des religions, l'universalité pose la question de la manifestation de salut de l'humanité en lien avec la personne de Jésus Christ. En ce sens, la fraternité universelle nous ramène à la médiation du Christ dans le processus du salut.

3. Usage des expressions : frère séparé, église sœur et oecumène orthodoxe

Point n'est besoin de faire l'historique des Églises pour se rendre compte que l'unité pour laquelle le Christ a tant prié (Jn 17, 21) a été brisée. Il n'est pas de notre intention d'évaluer ici les causes de cette rupture. Toutefois nous observons qu'au-delà de leur autonomie, les Églises ont consenti, dans le cadre de l'œcuménisme, des efforts nécessaires en vue d'établir des rapports entre elles. Dans les relations mutuelles et bilatérales qu'entretiennent les Églises, il est intéressant de remarquer la multitude d'expressions dont elles se servent pour se désigner : "frères séparés", "frères dans le Seigneur", ou encore Églises-sœurs et Communautés séparées. Par ce processus de différenciation, l'Église catholique romaine affirme sa particularité tout en se distinguant des autres. On ne saurait limiter ces relations fraternelles aux seuls rapports qu'entretient l'Église catholique romaine avec les autres Églises. Au sein de l'orthodoxie, il se joue, de même, quelque chose de cette nature ; il s'agit de l'oecumène orthodoxe.

3.1. Frères séparés

François Biot avait fait l'état de la séparation de l'Église et les implications que cela entraînait pour les chrétiens dans un ouvrage à titre suggestif : *L'Église face aux chrétiens séparés*¹. L'auteur structure son livre en six chapitres :

¹ François Biot, *L'Église face aux chrétiens séparés*, Paris, Éditions du Cerf, 1963.

- Dans le premier, il aborde l'exposition historique des causes qui ont contribué à un éloignement progressif entre Rome et l'Orient au Moyen Age.
- Il revient dans le deuxième chapitre sur l'Église catholique et la Réforme du XVIe siècle. Il y présente l'évolution historique du mouvement de la Réforme avec ses principaux ténors, à savoir Luther, Calvin, Henri VIII, roi d'Angleterre. Il rend par ailleurs compte des premières tentatives de rapprochement soutenues par des efforts aussi bien politiques, religieux que théologiques qui, malheureusement, n'aboutissent pas.
- Il porte dans le troisième une attention particulière à l'attitude du catholicisme face au protestantisme en analysant le point de vue de certains théologiens catholiques depuis Robert Bellarmin jusqu'à Johann Adam Möhler.
- Il consacre le quatrième à l'attitude du Saint siège devant les Églises non-romaines dans la réaction pontificale depuis Léon XIII jusqu'à Pie XII.
- Il fait état dans le cinquième des initiatives et des discrètes réalisations œcuméniques qui ont été effectives dans l'Église catholique.
- Le chapitre de conclusion se veut une véritable prospection par rapport aux obstacles, difficultés et espérances quant à l'unité plénière de l'Église une et indivise.

En dehors de l'évolution historique et du contexte polémique, nous nous intéressons davantage aux rapports qu'avait entretenus le Saint Siège avec les autres Églises et les progrès qui ont été ainsi réalisés grâce à l'œcuménisme. Il est à noter que la position des papes est beaucoup plus tranchée à l'égard des protestants alors qu'ils expriment une plus grande ouverture et tolérance envers les orientaux. Même si le ton de certains documents pontificaux laisse présager une certaine conciliation et un apaisement,

cette réalité ne saurait certes amoindrir la revendication permanente de l'Église catholique romaine d'être substantiellement l'Église de Jésus-Christ, celle en laquelle est présente la "vérité parfaite et absolue" ; elle ne permet pas d'oublier que les protestants "ne possèdent pas l'intégrité de la foi chrétienne", et ne supprime pas la nécessité de prier "afin qu'il leur soit donné de connaître la vérité en toute sa plénitude et d'embrasser les vues de la miséricorde divine avec une entière fidélité", comme le dit Léon XIII. Du moins importe-t-il de retenir que les liens fraternels par lesquels ils nous sont proches se fondent sur leur reconnaissance de Jésus-Christ comme Fils de Dieu et Sauveur du genre humain ; ils sont unis à nous dans "l'amour envers la personne du Christ et dans la croyance en Dieu"¹.

Dans cette attitude d'ignorance pratique et plus encore de négation, le Saint Siège n'applique pas les mêmes critères d'appréciation aux Églises d'Orient et à celles issues de la Réforme. Les premières jouissent d'une certaine reconnaissance au point d'être désignées comme des Églises, même s'il leur manque des « principes institués par le Seigneur pour structurer l'Église totale². » Néanmoins l'Église catholique romaine admet qu'elles « ont objectivement gardé tous les éléments constitutifs de l'Église. L'épiscopat y est authentique, les sacrements y sont les vrais sacrements de l'Église de Jésus-Christ. Un grand nombre de théologiens catholiques soulignent la dépendance implicite par rapport au pape, s'y trouve de fait exercée de façon permanente. La profession de foi est la même que celle de l'Église catholique, mis à part quelques points controversés, notamment la primauté pontificale³. » A l'opposé, Rome qualifie de communautés dissidentes ou de sociétés chrétiennes, les Églises de la Réforme. Elle estime que ces structures pâtissent d'une grave déficience qui empêche de les élever à la dignité des Églises. Il leur est reproché le manque d'un épiscopat authentique. Aussi faut-il rappeler l'absence totale des relations entre l'Église catholique et ces communautés séparées du pontificat de Léon XIII jusqu'à celui de Pie XII. Il a fallu l'avènement de Jean XXIII pour faire évoluer les relations et nouer des contacts plus soutenus. Les orientations pastorales de Jean XXIII en faveur

¹ François Biot, *L'Église face aux chrétiens séparés*, Paris, Éditions du Cerf, 1963, p. 72.

² Yves Congar, *Irenikon*, n° 23, 1950, p. 28, cité dans François Biot, *L'Église face aux chrétiens séparés*, Paris, Éditions du Cerf, 1963, p. 75.

³ François Biot, p. 75.

de l'œcuménisme ont toutefois été précédées par de discrètes réalisations dans l'Église catholique : l'initiative soutenue par certains théologiens de l'après-guerre qui avaient des contacts réguliers et fraternels avec les orthodoxes, les anglicans et les protestants ; les fondements de l'œcuménisme catholique établis par l'instruction du Saint-Office, *Ecclesia Catholica*, publié en 1950 ; la constitution sous l'inspiration de Mgr Willebrands de la *Conférence catholique pour les questions œcuméniques*, un organisme non officiel qui regroupait la majorité des théologiens engagés dans les questions œcuméniques. L'avènement de Jean XXIII donna un coup d'accélérateur à toutes ces initiatives. Le pape manifesta, à ce sujet, son intention dans l'annonce du Concile Vatican II comme cela apparaît dans le communiqué de presse en ces termes : « En ce qui concerne le concile œcuménique, il n'a pas seulement pour but, dans la pensée du Saint-Père, le bien spirituel du peuple chrétien, mais il veut être également une invitation aux communautés séparées pour la recherche de l'Unité à laquelle tant d'âmes aspirent aujourd'hui sur toutes les parties de la terre¹. » Le Saint Père n'a pas hésité à voir dans les chrétiens séparés du siège de Rome des frères séparés. Il confia le projet du concile à leurs prières et surtout pria pour leur retour dans la maison paternelle. Par ces dispositions, s'établit une structure de dialogue entre l'Église catholique romaine et les autres Églises. Pour joindre l'acte à la parole, « il a reçu et est disposé à recevoir les autorités les plus hautes des Églises dissidentes »². Dans le cadre de la préparation du concile, il établit par le *motu proprio Superno Dei Nutu* du 5 juin 1960 "le secrétariat pour l'unité des chrétiens" et invita des observateurs non catholiques aux assises du concile. Le secrétariat et son président, le cardinal Augustin Bea, portèrent particulièrement ce souci d'œcuménisme. Dans la conférence qu'il donna le 9 novembre 1960 à Ferrare à l'occasion de l'inauguration de la onzième année académique de l'institut de culture religieuse, le cardinal releva des aspects dignes de considération notamment la bonne foi des frères séparés et le patrimoine commun du baptême et de certaines traditions. Il en tira la conclusion selon laquelle les frères séparés étaient des vrais enfants de

¹ Cité par François Biot, p. 85.

² François Biot, p. 104.

Dieu et qu'à ce titre ils méritaient davantage de sollicitude de la part des catholiques.

Le parcours a été certes parsemé d'embûches et d'obstacles. Mais l'évolution au niveau de la mentalité a été remarquable. On est progressivement passé de l'indifférence, de la négation et de l'ignorance à la reconnaissance de l'autre. Aussi ces Églises dites dissidentes jouissent d'une reconnaissance ecclésiale et leurs membres sont désormais considérés comme des frères : « Justifiés par la foi reçue au baptême, incorporés au Christ, ils portent à juste titre le nom de Chrétiens et les fils de l'Église catholique les reconnaissent à bon droit comme des frères dans le Seigneur¹. » C'est d'ailleurs ce qu'observa le pape Jean-Paul II lorsqu'il affirma que les appréhensions du passé sont dépassées et que les chrétiens, quelle que soit leur dénomination, vivent en frères et en sœurs. C'est dans cette perspective qu'on saurait mieux apprécier la nouvelle orientation catholique qui s'est dessaisie de l'antique perception qui avait tendance à déconsidérer les membres des autres Églises et à réduire par contre ces dernières en une simple organisation sociale. De cette évolution, il s'en suit une certaine complémentarité entre l'Église catholique et les autres Églises.

3.2. “Églises sœurs”

Le Décret pour la restauration de l'unité entre tous les Chrétiens met à jour une antique tradition orientale qui consacre « le soin particulier de conserver dans une communion de foi et de charité les relations fraternelles qui doivent exister entre les Églises locales, comme entre des sœurs². » L'expression d'Églises-sœurs se réfère donc à la reconnaissance mutuelle que s'octroient des Églises particulières qui jouissent toutes d'une égale dignité. Tel est le constat qui s'impose dans l'aperçu historique qu'en donne Yves Congar dans *Diversités et communion*³. La conscience qui est

¹ UR 3.

² UR 14.

³ Yves Congar, *Diversités et communion*, collection Cogitatio Fidei, Paris, Éditions du Cerf, 1982, p. 127-131.

ainsi arborée est celle des rapports fraternels, même si par déférence, la primauté d'honneur fut accordée au siège de Rome. Cette reconnaissance primatiale ne lui donne aucun droit aux dépens des autres. C'est effectivement ce que reprocha le patriarche Jean X Camateros (1198-1206) au pape Innocent III dans l'affirmation excessive de son autorité :

Où trouves-tu dans les saints évangiles que le Christ ait dit que l'Église des Romains est la tête et une mère universelle et la plus catholique de toutes les Églises des quatre points cardinaux ; ou par quel concile œcuménique a été décidé ce que vous dites de votre Église ? [...] Ce n'est donc pas pour ces raisons que Rome est la mère des autres Églises, mais, comme il existe cinq grandes Églises ornées de la dignité patriarcale, celle de Rome est la première parmi des sœurs égales [...] Donc l'Église des Romains a le premier rang, elle est la première des autres Églises qui, comme des sœurs (*adelphôn*) pareilles en *timè* sont nées du même Père céleste duquel, selon l'Écriture, découle toute paternité dans le ciel et sur la terre¹.

Dans les temps modernes, même si l'expression d'Églises-sœurs a été popularisée par Paul VI dans la bulle *Anno ineunte* et qu'elle est devenue « une expression privilégiée du vocabulaire romain pour désigner officiellement le lien objectif entre l'Église orthodoxe et l'Église romaine »², il va sans dire que la paternité de l'expression est attribuée au patriarche Athénagoras dans une lettre qu'il avait adressée au cardinal Bea le 12 avril 1962³.

Pour revenir à la bulle papale, il convient de rappeler que le pape avait ouvert de nouvelles perspectives dans le souci de dépasser des polémiques et des querelles d'antan. Il était mû par « l'ardent désir de voir se réaliser la prière du Seigneur », c'est-à-dire l'unité effective des chrétiens. Le pape souhaitait ardemment la pleine communion entre l'Église d'Occident et celle d'Orient en vue de crédibiliser leur témoignage de l'envoi par le Père du « Fils dans le monde pour qu'en lui tous les hommes deviennent fils de Dieu et vivent en frères dans la charité et la paix ». Il souligna par ailleurs les fondements de cette fraternité qui unit les

¹ Cité par Yves Congar dans *Diversités et communion*, p. 128-129.

² Jean-Georges Boeglin, *Pierre dans la communion des Églises*, Collection Cogitatio Fidei, Paris, Éditions du Cerf, 2004, note 1, p. 204.

³ Athénagoras, Lettre au cardinal Bea, dans *Tomos Agapis* n° 10, p. 40-41 ; voir *Irenikon* n° 36, 1963, p. 541-542.

hommes en Jésus Christ, les met « en communion avec le Père par le Fils dans l'Esprit-Saint » et les constitue frères les uns des autres. Il s'agit du baptême, de la succession apostolique, du sacerdoce et de l'eucharistie. Tout en exhortant l'Occident et l'Orient à œuvrer ensemble pour la pleine communion, il reconnaît l'impact des obstacles qu'il faut encore dépasser. Les Églises ne deviendront réellement sœurs que par « la filiation divine grâce au don de Dieu dans chaque Église locale (que ce soit l'Église locale catholique ou orthodoxe)¹. »

Contrairement aux Églises issues de la Réforme, l'expression d'Églises-sœurs est exclusivement dédiée aux Églises d'Orient dont l'Église catholique romaine apprécie la grande richesse spirituelle et la riche tradition :

La substance de foi et de réalité sacramentelle qui existe dans l'Église orthodoxe et qui nous est commune ne vient pas de l'Église romaine, comme c'est le cas des communions protestantes de la Réforme. *Unitatis redintegratio* la relie à l'apostolicité. C'est ainsi qu'il n'y a pas Églises-filles, mais Églises-sœurs. Paul VI va jusqu'à parler d'une « universelle et Sainte Église du Christ » qui enveloppe les deux Églises-sœurs².

L'Église d'Orient jouit seule de la reconnaissance ecclésiale. En effet les différences d'avec l'Église catholique romaine sont considérées comme minimales en dehors de la question de la primauté du pape. Entre les deux, on pourrait parler d'une même Église qui se présente selon deux traditions différentes, mais complémentaires.

3.3. Oecumène orthodoxe

Dans le contexte structurel des Églises orthodoxes, l'autonomie des Églises locales est particulièrement affirmée. C'est d'ailleurs ce qui justifie la réticence des autres Églises autocéphales à toute tentative de centralisation. Même si elles reconnaissent au patriarcat de Constantinople le primat d'honneur, ce dernier n'a pas vocation à les maintenir sous tutelle. « Pour différentes raisons historiques, l'Église orthodoxe n'a jamais

¹ Jean-Georges Boeglin, p. 206.

² Yves Congar dans *Diversités et communion*, p. 133-134.

possédé de structure administrative unique. Le patriarche de Constantinople est reconnu comme *primus inter pares* au sein des primats des Églises orthodoxes ; depuis les temps byzantins, il porte le titre de patriarche œcuménique. Cependant, ni ce titre, ni la primauté honorifique ne lui confèrent aucun droit juridictionnel en dehors de son patriarcat¹. » Par souci de sauvegarder l'indépendance de chaque structure autocéphale, certains théologiens n'hésitent pas à dénoncer une interprétation biaisée de la succession apostolique en brandissant la Sainte tradition ecclésiologique et canonique de l'Église orthodoxe. C'est ainsi que Mgr Basile, archevêque à Bruxelles du patriarcat de Moscou, fustigeait la politique du patriarcat de Constantinople qui consistait à se rattacher les entités ecclésiales établies en Europe occidentale. Le prélat qualifiait un tel comportement d'anticanonique et de papisme². Le Père Justin Popovitch, moine théologien, évoquait déjà cette tradition en 1977 dans sa requête au Saint-Synode de l'Église serbe pour la défense des Églises locales :

Les destinées de l'Église ne sont plus et ne peuvent plus être entre les mains d'un empereur et d'un patriarche de Byzance, pas plus d'ailleurs qu'entre celles d'un quelconque puissant de ce monde, même pas entre les mains d'une « pentarchie » ou d'une « autocéphalie » rigidement comprise. Par la volonté de Dieu, l'Église s'est ramifiée en un grand nombre d'Églises de Dieu locales, avec des millions de fidèles, et nombreux sont ceux qui, de nos jours, ont scellé de leur sang leur appartenance apostolique et leur fidélité à l'Agneau. A l'horizon se dessine la naissance de nouvelles Églises locales qu'aucune « super-Église » de type papal ne peut priver de leur liberté dans le Seigneur (canon 8, 3^{ème} saint Concile œcuménique), car ce serait une attaque contre l'essence même de l'Église. Sans toutes ces Églises locales, il est impensable de résoudre quelque problème ecclésiastique que ce soit ayant une importance œcuménique, et encore moins les problèmes qui les concernent directement, c'est-à-dire les problèmes de la Diaspora. La lutte séculaire de l'Orthodoxie contre l'absolutisme romain a été une lutte pour cette liberté de l'Église locale en tant que catholique et œcuménique, totale et universelle. Allons-nous aujourd'hui emprunter la voie de la Rome déchue ou celle d'une « deuxième » ou « troisième » Rome ? Constantinople qui, au cours des siècles passés, en la personne de ses saints et grands hiérarques, de son

¹ Hilarion Alfeyev (Président du Département des relations extérieures du patriarcat de Moscou. Conférence prononcée à Paris le 13 février 2009 lors de la VIème table ronde du *Mouvement pour une orthodoxie locale de tradition russe*), Primauté et conciliarité dans la tradition orthodoxe, dans *ISTINA*, vol. LIV, 2009, p. 29.

² *Le Messager orthodoxe*, n°19, 1978, p. 26 cité par Maxime Kovalevsky, op. cit., p. 41-42.

clergé et de son peuple, s'est opposée énergiquement à la tutelle et à l'absolutisme du pape de Rome, veut-elle aujourd'hui ignorer les traditions œcuméniques de l'Orthodoxie, et les remplacer par des « ersatz » néo-papistes de la « deuxième », de la « troisième » ou de je ne sais quelle Rome¹ ?

Dans l'esprit de la grande tradition orthodoxe et loin de toute rivalité, l'oecumène orthodoxe vise justement, dans le respect des spécificités inhérentes à chaque Église locale, l'établissement des liens entre elles. Il cultive ainsi le sens d'une étroite collaboration entre des Églises-sœurs. Les différentes structures ecclésiales, dans une entente mutuelle, veulent alors témoigner de ce qui les rassemble en Jésus Christ. Nicolas Zabolotsky relève à juste titre cette dimension du témoignage lorsqu'il définit l'oecumène orthodoxe comme « la fraternité des Églises orthodoxes autocéphales qui se sont appelées à témoigner ensemble par leur consensus mutuel et leur conciliarité (sobornost) devant les hétérodoxes et le monde qui ne connaît pas le Christ². »

Comment vivre cet oecumène orthodoxe dans un contexte d'éclatement où le repli identitaire paraît être la voie de sortie avec son corollaire d'ethnocentrisme ? En Europe occidentale et plus particulièrement en France, les réunions informelles de la CIMADE aboutissent en 1970 à la constitution de la Fraternité orthodoxe autour de Paul Evdokimov et du Père Lev Gillet. Cette institution s'est fixé comme objectif de travailler au rapprochement entre les juridictions : « La Fraternité désire sortir du simple cercle local pour englober tout orthodoxe d'Europe occidentale animé d'une vocation gravement mûrie : celle d'être orthodoxe ici et maintenant, selon une démarche de foi consciente et personnelle³. » Le même but est aussi poursuivi par d'autres organismes tels que le Comité de coordination de la jeunesse orthodoxe dont la paternité remonte aux idées défendues par l'écrivain Gabriel Matzneff à la

¹ Cité par Maxime Kovalevsky, *Orthodoxie et occident : renaissance d'une Église locale*, Suresnes, Les Éditions de l'Ancre, 1994, p. 41-42.

² Nicolas A. Zabolotsky, « Esprit communautaire et conciliarité (sobornost) », dans Savas Chr. Agouridès, *Procès-verbaux du deuxième congrès de théologie orthodoxe à Athènes*, Athènes, 1978, p. 139.

³ Olga Lossky, *Vers le jour sans déclin : une vie d'Élisabeth Behr-Sigel (1907-2005)*, Paris, Éditions du Cerf, 2007, p. 279.

fin de l'année 1962¹. Il visait par cette initiative non seulement le décloisonnement des différentes communautés, mais aussi un rapprochement en vue d'une meilleure connaissance des responsables des juridictions orthodoxes. Il était par ailleurs porté par le souci de doter les orthodoxes d'un organe de représentation légitime à l'endroit des non-orthodoxes. Ce projet aboutit finalement en 1964 grâce à l'impulsion propulsée par Olivier Clément. A ces deux structures, il faut ajouter le Comité interépiscopal. Ce forum des évêques issus des différentes juridictions orthodoxes établies en France fut créé en 1967. Cet organe ne jouissait toutefois d'aucune reconnaissance canonique. Néanmoins l'établissement en 1997 de « l'Assemblée des évêques orthodoxes de France (AEOF), présidée par l'exarque du patriarcat de Constantinople, où se retrouve régulièrement l'ensemble de l'épiscopat local »², permit de pallier le déficit canonique. Plus tard vers 1975 la fusion du Comité de coordination avec la Fraternité donna naissance à la Fraternité orthodoxe en Europe occidentale.

4. Paradigme œcuménique

Que signifie le fait que nous parlions, depuis Vatican II, de frères séparés, quand nous parlons de protestants ? En quoi consiste cette fraternité existante (frères) et en quoi consiste le fait de ne pas se rejoindre (séparés) ? La même réflexion peut se faire au sujet des Églises "sœurs". Qu'est-ce qui se cache derrière cette métaphore de plus en plus prisée dans les rapports Orient-Occident ?

Aussi louable soit l'initiative œcuménique, la réalité nous rattrape. On ne saurait trop se donner bonne conscience en dépit de l'évidence qui nous pend au nez. La pleine communion entre communautés chrétiennes tarde à s'établir. L'unité pour laquelle le Christ a tant prié reste un objectif vers lequel nous tendons avec plus ou moins de conviction et de réussite. La voie s'ouvre et se déploie devant nous. Avons-nous seulement le

¹ « L'action du comité, tout entière de discrète impulsion, a pour but de mettre en relation les mouvements de jeunesse existants mais aussi des individus et des groupes isolés et de faciliter la création de petites communautés pan-orthodoxes » (Cité par Olga Lossky, p. 279).

² Olga Lossky, op. cit. p. 283.

courage et l'audace d'aller jusqu'au bout du chemin où le Christ nous attend dans toute sa gloire ?

Un tel pèlerinage nécessite un changement de regard, une conversion de cœur. Même si une avancée notoire a été observée dans les relations entre l'Église catholique romaine et les autres, le pape Jean-Paul II a reconnu, de son propre aveu, l'inadéquation de l'expression "frères séparés" par laquelle la plupart des membres des autres Églises sont désignés. Sans être tout à fait péjorative, l'expression affecte un manque de respect et de considération à leur égard. Aussi le pape propose-t-il à cette expression la substitution d'autres mieux désignées :

Même à l'expression *frères séparés*, l'usage tend à substituer aujourd'hui des termes plus aptes à évoquer la profondeur de la communion – liée au caractère baptismal –, que l'Esprit nourrit malgré les ruptures historiques et canoniques. On parle des « autres chrétiens », des « autres baptisés », des « chrétiens des autres Communautés ». Le *Directoire pour l'application des principes et des normes sur l'œcuménisme* appelle les communautés auxquelles appartiennent ces chrétiens des « Églises et [des] Communautés ecclésiales qui ne sont pas en pleine communion avec l'Église catholique¹. »

Dans cette perspective, toute Église devient nécessairement le chemin de l'homme pour aller à Dieu. Elle est ainsi la manifestation ou l'Épiphanie de Dieu au monde. Pourtant les faits demeurent tenaces. La conscience affichée par l'Église catholique romaine d'incarner l'unique et la vraie Église de Jésus Christ sur terre n'est pas sans poser de problème. L'existence des autres Églises, du point de vue catholique, est intimement liée à elle. C'est ce qui ressort de la théorie du *subsistit in* :

Telle est l'unique Église du Christ que, dans le Symbole, nous reconnaissons comme une, sainte, catholique et apostolique, que notre Sauveur, après sa résurrection remit à Pierre pour qu'il la paisse (Jn 21, 17). C'est elle que le même Pierre et les autres Apôtres furent chargés par lui de répandre et de guider (cf. Mt 28, 18 ss), elle enfin qu'il établit pour toujours « colonne et soutien de la vérité » (1 Tm 3, 15). Cette Église, constituée et organisée en ce monde comme une communauté, subsiste dans l'Église catholique, gouvernée par le successeur de Pierre et les évêques en communion avec lui, encore que, hors de cet ensemble, on trouve plusieurs

¹ Jean-Paul II, *Lettre encyclique sur l'engagement œcuménique : Ut unum sint*, Paris, Pierre Téqui, 1995, n° 42, p. 43-44.

éléments de sanctification et de vérité qui, en tant que dons propres à l'Église du Christ, invitent à l'unité catholique¹.

Pour lever toute erreur et toute ambiguïté au sujet des différentes interprétations qui en ont été faites au cours des âges, la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, sous la présidence de William cardinal Levada, publia le 29 juin 2007 les *Réponses à des questions concernant certains aspects de la doctrine sur l'Église*². L'intention du document est nettement définie d'autant plus que « la Congrégation se propose de préciser ici la signification authentique de certaines expressions ecclésiologiques du magistère, pour que le débat théologique ne soit pas faussé par des confusions ou des malentendus. » Il apporte ces précisions dans les réponses à la question deux et trois :

Seconde question : Comment doit être comprise l'affirmation selon laquelle l'Église du Christ subsiste dans l'Église Catholique ?

Réponse : Le Christ « a établi sur la terre » une Église unique et l'institua comme « assemblée visible et communauté spirituelle » : depuis son origine, elle n'a cessé d'exister au cours de l'histoire et toujours elle existera, et c'est en elle seule que demeurent à jamais tous les éléments institués par le Christ lui-même. « C'est là l'unique Église du Christ, que nous confessons dans le symbole une, sainte, catholique et apostolique [...]. Cette Église, constituée et organisée en ce monde comme une société, subsiste dans l'Église catholique gouvernée par le successeur de Pierre et les évêques en communion avec lui. »

Dans le numéro 8 de la Constitution Dogmatique *Lumen gentium*, « subsister » signifie la perpétuelle continuité historique et la permanence de tous les éléments institués par le Christ dans l'Église catholique, dans laquelle on trouve concrètement l'Église du Christ sur cette terre.

Selon la doctrine catholique, s'il est correct d'affirmer que l'Église du Christ est présente et agissante dans les Églises et les Communautés ecclésiales qui ne sont pas encore en pleine communion avec l'Église catholique, grâce aux éléments de sanctification et de vérité qu'on y trouve, le verbe « subsister » ne peut être exclusivement attribué qu'à la seule Église catholique, étant donné qu'il se réfère à la note d'unité professée dans les

¹ LG 8.

²

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20070629_responsa-quaestiones_fr.html

symboles de la foi (« Je crois en l'Église, une ») ; et cette Église une « subsiste » dans l'Église catholique.

Troisième question : Pourquoi utilise-t-on l'expression « subsiste dans », et non pas tout simplement le verbe « est » ?

Réponse : L'usage de cette expression, qui indique la pleine identité de l'Église du Christ avec l'Église catholique, ne change en rien la doctrine sur l'Église, mais a pour raison d'être de signifier plus clairement qu'en dehors de ses structures, on trouve « de nombreux éléments de sanctification et de vérité », « qui, appartenant proprement par don de Dieu à l'Église du Christ, appellent par eux-mêmes l'unité catholique. »

« En conséquence, ces Églises et Communautés séparées, bien que nous les croyions victimes de déficiences, ne sont nullement dépourvues de signification et de valeur dans le mystère du salut. L'Esprit du Christ, en effet, ne refuse pas de se servir d'elles comme de moyens de salut dont la force dérive de la plénitude de grâce et de vérité qui a été confiée à l'Église catholique. »

D'évidence, l'Église catholique ne se situe pas au même niveau que les autres Églises de Jésus Christ. Elle se considère plutôt comme la référence à partir de laquelle toutes les autres se déterminent. Comment pourrait-on dès lors concilier l'affirmation de la fraternité de tous les hommes, par le don du baptême, en Jésus Christ et la conscience avec laquelle l'Église catholique romaine revendique un statut particulier par rapport aux autres Églises ? Il apparaît de toute évidence que l'Église catholique se situe dans une double logique, celle de l'ouverture dans un contexte œcuménique et celle de rigueur dans la fidélité à la tradition du magistère. C'est en ce sens qu'il faut comprendre la réticence qui transparaît dans le document romain évoqué ci-dessus en ce qui concerne le refus de reconnaître aux protestants le statut d'Église à part entière. On n'est donc pas loin de la tentation de l'uniformité. C'est la difficulté de « l'identification presque totale de l'Église "latine" avec l'Église catholique romaine¹. » S'il faut revenir à l'idéal biblique de l'Église du Christ, une et indivise, on ne parlerait ni de catholique, ni d'orthodoxe, ni d'anglican, ni de luthérien, calviniste ou autre. Les entorses historiques et théologiques au projet du Christ ne doivent pas constituer un frein

¹ François Biot, p. 122.

insurmontable à l'Église telle qu'elle a été voulue par le Christ dans son unité indivise. Ceci ne peut se réaliser que dans l'union avec le Christ :

L'union avec le Christ est en même temps union avec tous ceux auxquels il se donne. Je ne peux avoir le Christ pour moi seul; je ne peux lui appartenir qu'en union avec tous ceux qui sont devenus ou qui deviendront siens. La communion me tire hors de moi-même vers lui et, en même temps, vers l'unité avec tous les chrétiens. Nous devenons "un seul corps", fondus ensemble dans une unique existence. L'amour pour Dieu et l'amour pour le prochain sont maintenant vraiment unis : le Dieu incarné nous attire tous à lui¹.

Déjà le 29 juin 2004, lors de l'audience que Jean-Paul II avait accordée à Bartholomios 1^{er}, le patriarche œcuménique de Constantinople avait insisté sur la nature de l'unité qui devait aboutir à la réconciliation et à la pleine communion entre Orient et Occident. Il ne s'agit pas de processus d'élimination, encore moins de phagocytose :

En réalité, l'unité des Églises et de leurs fidèles ne doit pas signifier leur subordination sous un unique schéma administratif, pas plus qu'une collaboration analogue à la collaboration entre États, ni une alliance idéologique ou d'action pour atteindre un but commun. Cette unité est l'incorporation la plus totale et la plus profonde de notre existence dans le Christ, en qui et par qui nous vivons notre union comme un événement spirituel. Aussi, même les dialogues entre nos Églises – tout en s'occupant des conceptions différentes de chaque Église sur des questions dogmatiques et ecclésiastiques concrètes, et tout en cherchant à favoriser l'acceptation commune de la juste conception pour parvenir à l'union dans la foi et dans la pratique de l'Église – visent finalement à la communication de l'expérience venant de la communion de chacun avec le Christ, de façon à faire l'unité en vivant en lui, comme Personne qui récapitule toutes choses, dans l'union des Personnes de la très Sainte Trinité².

Dans l'hypothèse que toutes les Églises comportent des éléments de salut³ et en sont par conséquent les signes, qu'est-ce qui justifierait que l'une se comporte en grande-sœur ou en mère à l'égard des autres ?

¹ BENOIT XVI, *Deus caritas est*, n.14, in *Documentation Catholique*, n° 2352, 2006, p. 173.

² Bartholomios 1^{er}, *Discours de Bartholomios 1^{er} à Jean-Paul II*, dans *Documentation catholique*, n° 2319, 2004, p. 712.

³ Il convient de rappeler que l'expression a été utilisée par Calvin et qu'elle a été ensuite reprise dans le contexte de l'œcuménisme : « Il ne peut être question ici de refaire l'histoire de la théorie des "éléments d'Église". [...] On disait, il y a peu, "vestiges de l'Église". L'expression se rencontre chez Calvin : les "vestigia ecclesiae" demeurant malgré tout chez les "Papistes". Le Document de Toronto, document doctrinal sur la base duquel est établie la condition des Églises-membres du Conseil œcuménique des Églises, l'emploie »

II. Fraternité, évangélisation et sacramentalisation

Les lignes sont assez clairement marquées tout comme la nature de la fraternité qui se nourrit de l'Évangile. Les hommes sont en effet invités à constituer la communauté des enfants de Dieu qui vivent dans la communion et la fraternité. Ce processus s'enracine dans l'évangélisation, c'est-à-dire dans la proclamation de l'Évangile et dans l'annonce des valeurs de l'Évangile aux sociétés et aux cultures d'aujourd'hui. C'est alors que nous pouvons en toute légitimité établir un rapprochement entre la fraternité et l'évangélisation. Cependant force est de constater que les rapports entretenus par ces deux éléments sont parfois variables aussi bien dans les moyens qu'ils déploient que dans les résultats auxquels ils aboutissent. C'est en ce sens que nous pouvons évoquer l'idée de la sacramentalisation en tant que défi à la fraternité et à l'évangélisation.

1. Fraternité et le processus d'évangélisation

Il est incontestable que l'origine de l'évangélisation remonte au Christ lui-même. Envoyé par le Père pour annoncer l'Évangile, il constitue un groupe d'amis à qui il confie la pérennité de son œuvre : « Comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie » (Jn 20, 21 ; cf 17, 18). La mission des disciples est bien spécifiée. Il s'agit d'atteindre, en tout lieu et en tout temps, des hommes de toute condition et de les faire adhérer à la vie qu'apporte le Christ dans le monde : « Allez dans le monde entier, proclamez l'Évangile à toute la création. Celui qui croira et sera baptisé, sera sauvé ; celui qui ne croira pas, sera condamné » (Mc 16, 15-16). L'intuition de Paul VI dans la définition qu'il proposa de l'évangélisation répond parfaitement aux attentes de la mission telle qu'elle fut confiée aux disciples :

Évangéliser, pour l'Église, c'est porter la Bonne Nouvelle dans tous les milieux de l'humanité et, par son impact, transformer du dedans, rendre neuve l'humanité elle-même [...] L'Église évangélise lorsque, par la seule puissance divine du Message qu'elle proclame,

(Gustave Thils, *Le décret sur l'œcuménisme du deuxième Concile du Vatican*, Paris, Desclée de Brouwer, 1966, p. 45).

elle cherche à convertir en même temps la conscience personnelle et collective des hommes, l'activité des hommes, l'activité dans laquelle ils s'engagent, la vie et le milieu concrets qui sont les leurs¹.

Fidèles aux instructions de leur maître et poussés par l'Esprit Saint, les disciples se sont mis, contre vents et marées, à l'annonce de la Bonne Nouvelle. Le succès de cette entreprise ne peut venir que de l'initiative du Christ. En effet, « c'est le Seigneur Jésus Christ lui-même qui, présent dans son Église (cf. Mt 28, 20), précède l'œuvre des évangélistes, l'accompagne et la conduit, en faisant fructifier leur travail : ce qui s'est passé aux origines se poursuit tout au long de l'histoire². »

L'objet de l'évangélisation demeure « une annonce claire, sans équivoque, du Seigneur Jésus³. » Cette annonce kérygmatisée est complétée par « le témoignage de vie, l'accueil de l'annonce et son déploiement dans les cultures, la fécondité sociale de l'Évangile, bref, toutes les formes de présence et d'action qui contribuent à la croissance du Règne de Dieu dans le monde et dans les cœurs des hommes⁴. » La finalité de l'évangélisation consiste en un face-à-face entre le Christ et celui qui reçoit la Bonne Nouvelle qui lui a été annoncée. Il s'agit pour le croyant de « revêtir le Christ » (Ga 3, 27) et de devenir « l'Homme Nouveau, qui a été créé selon Dieu, dans la justice et la sainteté de la vérité » (Ep 4, 24). L'évangélisation place, en fin de compte, l'homme dans un continu processus de transformation intérieure. Même si la mission *ad gentes* vise la christianisation des peuples qui n'ont pas encore découvert la richesse d'amour du Christ, l'évangélisation *ad intra* est, quant à elle, une invitation à la conversion tant au niveau individuel que collectif⁵. Aussi l'activité

¹ Paul VI, *Evangelii nuntiandi*, §18.(cf. site du Vatican)

² Congrégation pour la Doctrine de la foi, *Note doctrinale sur certains aspects de l'évangélisation*, Paris, Pierre Téqui éditeur, 2007, p. 7-8.

³ Paul VI, § 22.

⁴ Denis Biju Duval, « Pourquoi évangéliser ? », dans Jean-Luc Moens (présenté par), *Si Dieu donne son salut à tout homme pourquoi évangéliser ?*, Éditions de l'Emmanuel, 2007, p. 97.

⁵ Le conseil plénier de l'Ordre des Frères Mineurs rappelle à juste titre la nécessité de la conversion quant à la mission qui est dévolue aux frères en vue de la pertinence de leur témoignage : « Lorsqu'il s'agit d'imprégner les différentes cultures par les valeurs évangéliques, l'accueil de Jésus exige de notre part la conversion personnelle et communautaire. Nous devons nous laisser évangéliser d'abord nous-mêmes en profondeur ; nous libérer du péché, de toute participation à l'injustice et à l'oppression, de

missionnaire participe-t-elle à l'œuvre du salut comme le rappelle le décret œcuménique *Ad gentes* : « L'activité missionnaire n'est rien d'autre, elle n'est rien de moins que la manifestation du dessein de Dieu, son épiphanie et sa réalisation dans le monde et son histoire, dans laquelle Dieu conduit clairement à son terme, au moyen de la mission, l'histoire du salut¹. »

De l'annonce aux juifs à la mission auprès des païens, l'évangile n'a cessé de se répandre aux quatre coins du monde : « Une religion nouvelle existe et pour cette raison précisément la mission auprès des païens n'est pas seulement une possibilité mais un devoir, et la liberté par rapport à la Loi n'est pas une concession mais la forme décisive et vivifiante de l'Évangile². » Telle est la profonde conviction qui a animé les différents acteurs dans la propagation de l'Évangile³ depuis les apôtres, les missionnaires itinérants jusqu'aux instituts missionnaires des temps modernes qui ont porté l'Évangile au-delà des montagnes et des océans. C'est dans ce contexte que l'Évangile s'est frayé un chemin dans presque toutes les cultures du monde.

Quelles que soient les cultures, la nécessité de l'évangélisation est affirmée en tant que processus de libération de l'homme des « cultures de péché et d'oppression⁴. » Nous rejoignons ainsi saint Paul dans son enseignement sur l'affranchissement du chrétien du péché et de la Loi⁵. Etant dégagés des puissances qui enferment l'homme sur lui-même et le conduisent à la mort, les chrétiens peuvent désormais aspirer à la vie et « servir dans la nouveauté de l'esprit et non plus dans la vétusté de la lettre » (Rm 7, 6). C'est pourquoi, Denis Biju Duval n'hésite pas à dire que « la découverte du Christ leur (aux cultures) apporte sans attendre un

tout ce qui, d'une manière ou d'une autre, fait obstacle, en nous, à l'accueil et à la proclamation de l'amour de Dieu à l'œuvre dans le monde[...] Frères Mineurs, nous sommes conscients d'être appelés à l'avant-garde de l'évangélisation, dans une Église qui doit sans cesse être réimplantée et renouvelée. Il nous faut être particulièrement éveillés et attentifs aux poussées du Saint Esprit, aussi bien au-dedans qu'au dehors de l'Église » (Conseil plénier de l'Ordre des Frères Mineurs, *L'Évangile nous lance un défi : réflexions franciscaines sur l'évangélisation*, n° 15 & 17, Salvador, 1983, p. 6-7).

¹ AG 9.

² Adolf von Harnack, *Mission et expansion du christianisme dans les trois premiers siècles*, collection Patrimoine christianisme, Paris, Cerf, 2004, p. 87.

³ Adolf von Harnack, p. 719-744.

⁴ Denis Biju Duval, p. 103.

⁵ Rm 6, 15-19 ; 7, 1-6.

supplément d'humanité, la libération du mal et la joie de vivre en Dieu¹. » Il va sans dire que l'Évangile parfait l'homme et suscite en lui le plein accomplissement dans la connaissance du Christ². Loin de faire *tabula rasa* des cultures spécifiques des peuples, l'Évangile vient mettre en exergue ces valeurs qui y sont contenues. En effet, « le processus d'inculturation permet ainsi à une culture donnée, ou du moins aux trésors spirituels qu'elle porte, de devenir vraiment universels, non seulement dans l'espace mais aussi dans le temps³. » Il convient de se le dire, l'évangélisation ne consiste pas au détournement, encore moins à l'aliénation des gens de leur culture. Elle vise *in fine* l'annonce de la foi en Jésus Christ telle que le rappelle l'Instruction de 1659, promulguée par la Propaganda Fide à l'intention des premiers Vicaires Apostoliques d'Extrême-Orient : « Quoi de plus absurde que de transplanter chez les Chinois la France, l'Espagne, l'Italie ou quelque autre pays d'Europe ? N'introduisez pas chez eux nos pays, mais la foi ; cette foi ne repousse ni ne blesse les rites ni les usages d'aucun peuple, pourvu qu'ils ne soient pas détestables, mais bien au contraire veut qu'on les garde et les protège⁴. » Tout en gardant son indépendance, l'Évangile est capable d'imprégner toutes les cultures, sans toutefois se laisser asservir à aucune⁵.

Au-delà des spécificités inhérentes à chaque culture, on ne saurait surestimer les effets de l'évangélisation et ses conséquences quant à la constitution de la fraternité ou de la communion des enfants de Dieu.

L'esprit chrétien a été toujours animé par la passion de conduire toute l'humanité au Christ dans l'Église. En effet, l'incorporation de nouveaux membres à l'Église n'est pas l'extension d'un groupe de puissance, mais l'entrée dans le réseau d'amitié avec le Christ, qui relie ciel et terre, continents et époques différents. C'est l'entrée

¹ Denis Biju Duval, p. 103.

² M. G. Gatarayiha, « L'adaptation du christianisme à la société rwandaise », dans Collectif, *Mission et cultures non-chrétiennes*, collection : Museum Lessianum – section missiologie – n° 40, Paris, Desclée de Brouwer, 1959, p. 199.

³ Martin Pradère, *De toutes les nations faites des disciples : Pour une évangélisation respectueuse des cultures*, Paris/Abidjan, Éditions de l'Emmanuel/Paulines Éditions, 2006, p. 44.

⁴ Cité par Abbé Bruls, « L'attitude de l'Église devant les cultures non-chrétiennes », dans Collectif, *Mission et cultures non-chrétiennes*, collection : Museum Lessianum – section missiologie – n° 40, Paris, Desclée de Brouwer, 1959, p. 45.

⁵ Paul VI, *Evangelii nuntiandi*, n° 19-20 ; voir Congrégation pour la Doctrine de la foi, *Note doctrinale sur certains aspects de l'évangélisation*, Paris, Pierre Téqui éditeur, 2007, p. 15.

dans le don de la communion avec le Christ, qui est une « vie nouvelle » animée par la charité et par l'engagement pour la justice. L'Église est instrument – « genre et commencement » – du Règne de Dieu et non pas utopie politique. Elle est déjà présence de Dieu dans l'histoire et elle porte aussi en elle le véritable avenir, avenir définitif dans lequel Il sera « tout en tous » (1 Co 15, 28)¹.

L'unanimité se fait par ailleurs autour de cette conscience fraternelle lorsque la V^e Conférence générale de l'épiscopat latino-américain et des Caraïbes manifeste avec force et conviction les liens qui font des pays de l'Amérique latine une grande nation de frères :

La chance que nous avons, Latino-Américains et peuples des Caraïbes, de nous reconnaître comme membres d'une même famille, implique une expérience spéciale de proximité, de fraternité et de solidarité. Nous ne sommes pas vraiment un continent, à peine une réalité géographique avec une mosaïque indescriptible de contenus. Nous ne sommes pas non plus une superposition d'ethnies qui se juxtaposent. Une et plurielle, l'Amérique est la maison commune, la grande patrie des frères².

En effet la pleine adhésion au Christ renforce les liens de solidarité entre les croyants et les fait jouir de la plénitude de Vérité et des moyens de salut. Toutefois l'incorporation à la communauté de salut relève d'un acte libre de la part de celui qui en manifeste l'intention et en fait les démarches, même s'il est mû de l'intérieur par la puissance de l'Esprit Saint. Ceux qui sont rassemblés au nom du Christ forment ainsi la communauté des enfants de Dieu. Ceux-ci sont invités à s'identifier au Christ et à vivre de sa vie : « Car vous êtes morts, et votre vie est désormais cachée avec le Christ en Dieu : quand le Christ sera manifesté, lui qui est votre vie, alors vous aussi vous serez manifestés avec lui pleins de gloire » (Col 3, 3). Tel est l'objectif final que s'est assigné le projet d'évangélisation : faire des hommes les témoins vivants de l'Évangile. Le baptisé s'y inscrit, portant à cœur le souci de se laisser embraser par l'amour du Christ, de vibrer à son rythme et de se mettre en harmonie avec lui. De cette manière, les baptisés donnent une dimension concrète à l'amour du Christ qui les unit en Dieu et fait d'eux le peuple des saints

¹ Congrégation pour la Doctrine de la foi, *Note doctrinale sur certains aspects de l'évangélisation*, Paris, Pierre Téqui éditeur, 2007, p. 20.

² APARECIDA, *Disciples et missionnaires de Jésus-Christ pour que nos peuples aient la vie en lui*, n° 525, Paris, Bayard/Cerf/Fleurus-Mame, 2008, p. 255.

rassemblés par et dans le Christ. L'évangélisation réalise en ce sens l'unité des hommes et permet de dépasser les divisions qui les séparent et les rendent indifférents les uns aux autres.

Le projet missionnaire d'évangélisation a-t-il toujours été à la hauteur de ses ambitions ? On ne saurait véritablement répondre à cette question sans avoir préalablement établi un bilan plus ou moins exhaustif de l'activité missionnaire.

2. Sacramentalisation en tant que défi à la fraternité

Les implantations missionnaires en Afrique subsaharienne se sont faites par vagues. L'essor missionnaire du 19^{ième} siècle ne peut occulter l'échec auquel ont abouti les tentatives entreprises au 15^{ième} et au 16^{ième} siècle. Toutes ces initiatives « s'achevèrent au 17^{ième} siècle par l'extinction de presque toutes les missions dans les régions situées au sud du Sahara¹. » Les circonstances historiques de la reprise de l'évangélisation de l'Afrique au 19^{ième} siècle ont permis d'établir, chez nombre d'observateurs, un rapprochement entre l'activité missionnaire et le processus de colonisation. Dans le grand projet de l'expansion de l'Europe et de l'extension du christianisme, certains n'hésitent pas à voir en la colonisation et la mission deux variantes d'un même phénomène. « La simultanéité entre expansion européenne et christianisation est trop évidente pour l'expliquer par une simple coïncidence, même si à l'époque contemporaine les progrès les plus importants et les décollages statistiques se sont effectués après les indépendances dans plusieurs pays d'Afrique noire². » Témoins de l'histoire, nous nous situons devant un fait dont l'appréciation ne laisse personne indifférent.

Quelque soient les reproches qu'on pourrait faire aux missionnaires, il est incontestable qu'ils ont grandement contribué au

¹ Maurice Cheza, *Le Synode africain. Histoires et textes*, Paris, Karthala, 1996, p. 292 (cité par Jean-Marc Ela, « Mémoire d'insoumission et résistances à l'évangélisation : un défi à la théologie africaine ? » dans Jean Pirotte (sous la direction), *Résistances à l'évangélisation*, Paris, Karthala, 2004, p.147).

² Claude Prudhomme, *Missions chrétiennes et colonisation : XVIe-XXe siècle*, Paris, Cerf, 2004, p. 9 ; voir Jean-Marc Ela, « Mémoire d'insoumission et résistances à l'évangélisation : un défi à la théologie africaine ? » dans Jean Pirotte (sous la direction), *Résistances à l'évangélisation*, Paris, Karthala, 2004, p. 160.

développement humain, intellectuel et spirituel des peuples entiers à travers le monde. La diffusion organisée du christianisme a porté des fruits dans les domaines du développement, de la santé et de l'éducation. On peut alors légitimement se fonder sur ces très bons résultats pour faire l'éloge de l'entreprise missionnaire et vanter les exceptionnelles vertus de leurs protagonistes : leur dévouement désintéressé et leur héroïsme. Un hommage unanime souligne l'abnégation de ces ouvriers de la charité et la reconnaissance qui leur est rendue en forme de dette morale : « Ils ont peiné dur, affronté l'inconfort, la faim, la maladie, la certitude d'une vie très brève, la mort ... Ils ont payé un lourd tribut pour faire de nous des enfants de Dieu¹. » A cet hommage plein de trépidation, fait écho le Décret sur l'Activité missionnaire de l'Église qui relève l'indispensable rôle joué par les instituts missionnaires dans la constitution des Églises locales en pays de mission : « Depuis de nombreux siècles, ces Instituts ont porté le poids du jour et de la chaleur, soit qu'ils se dévouent totalement au labeur missionnaire, soit que cette activité absorbe une partie seulement de leurs efforts. Souvent, d'immenses territoires leur ont été confiés par le Saint-Siège pour être évangélisés². »

Toutefois la complexité des rapports que les missionnaires ont entretenus avec l'administration coloniale ne milite pas toujours en leur faveur. On pourrait dès lors affirmer que « l'évangélisation légitime la mise en dépendance des populations³. » Il s'ensuit les nombreuses résistances à l'évangélisation et les accusations dont les missionnaires ont été l'objet⁴. L'opposition au christianisme dans sa version occidentale et

¹ Maurice Cheza, *Le Synode africain. Histoires et textes*, Paris, Karthala, 1996, p. 220 (cité par Jean-Marc Ela, « Mémoire d'insoumission et résistances à l'évangélisation : un défi à la théologie africaine ? » dans Jean Piroette (sous la direction), *Résistances à l'évangélisation*, Paris, Karthala, 2004, p.148).

² AG 27.

³ Claude Prudhomme, *Missions chrétiennes et colonisation : XVIe-XXe siècle*, Paris, Cerf, 2004, p.26.

⁴ « L'éveil du nationalisme chez les peuples colonisés a intensifié leur attachement à des formes de culture et de civilisation indigènes presque totalement étrangères au christianisme et les a en même temps raidis dans une attitude de défense contre le génie européen dont le christianisme leur paraît solidaire.

C'est ainsi qu'à divers égards, l'Église et le message du Christ, dont elle est porteuse, apparaissent liés à des systèmes de pensée, à des régimes politiques et sociaux, à des formes de civilisation et de culture inassimilables pour le monde moderne. Aux yeux des masses ouvrières et prolétariennes, elle représente l'alliée du capitalisme. A ceux des peuples de couleur, elle fait figure d'agent du colonialisme européen : pour les penseurs et

dominatrice aboutit à diverses expressions africaines du christianisme telles que le *Kimbanquisme* en République démocratique du Congo¹, le christianisme prophétique en Afrique noire au Congo, le *harrisme* en Côte d'Ivoire². De ces diverses réactions, une multitude de messianismes firent beaucoup d'adeptes parmi les Africains :

Chez les chrétiens d'Afrique noire, le fait apparemment indubitable, selon les missionnaires, que le Dieu de la Bible est un Blanc, et celui, plus indubitable encore, que Jésus-Christ était de race blanche, ont suscité des réactions d'une ampleur insoupçonnée : la conscience de ne pas être toujours considérés comme des catholiques ou des protestants à part égale a entraîné l'émergence de nombreux prophètes noirs. Ils se sont présentés comme de nouveaux messies, et ont créé de nouvelles Églises, séparées des confessions européennes. Ces Églises séparées – ou messianiques, ou dites encore éthiopiennes (...) – ont rapidement proliféré, au point de rassembler aujourd'hui des millions d'aptes³.

Au-delà de l'expansion historique du christianisme et des rapports plus ou moins tendus que les missionnaires ont pu entretenir avec l'administration coloniale en Afrique, ce qui nous intéresse au plus haut

les savants dont les catégories mentales ont été façonnées par la philosophie moderne et les méthodes des sciences positives, elle est la dernière survivance d'un type de culture dépassé "dont seuls les théologiens se nourrissent encore en remuant des problèmes d'un intérêt tout byzantin" » (Guy Mosmans, *L'Église à l'heure de l'Afrique*, collection « Église Vivante », Casterman, 1961, p. 139-140); voir Jean Pirotte (sous la direction), *Résistances à l'évangélisation*, Paris, Karthala, 2004 ; Claude Prudhomme, *Missions chrétiennes et colonisation : XVIe-XXe siècle*, Paris, Cerf, 2004.

¹ « Sans conteste, le Kimbanquisme demeure au XXe siècle un des faits marquants du christianisme en Afrique centrale. Qu'il ait été si durement combattu, cela est compréhensible dans la mesure où, par son essence même, il défiait toute philosophie de l'oppression ainsi que certaines données théologiques que les missionnaires occidentaux ont imposées avec arrogance aux Africains » (Joseph Diangienda Kuntima, *L'histoire du Kimbanquisme*, Éditions E. KI-E.J.C.S.K ? Châtenay, 2003, p. 9).

² « Son succès (celui du prophète Harris) va bientôt lui attirer des ennuis : dans les milieux français de Côte d'Ivoire, il est notamment soupçonné d'être un agent anglais, et on imagine qu'il est à l'origine d'une rumeur selon laquelle les Blancs vont être contraints de partir et les impôts seront supprimés. Mais c'est surtout quand il affirme que le repos dominical doit être scrupuleusement respecté qu'il se met à dos les colons européens : panique chez les planteurs quand ils voient leurs ouvriers se croiser les bras le dimanche ; colère chez tous les Blancs qui doivent se passer de domestiques en fin de semaine.

Le gouverneur français de Côte d'Ivoire, Angoulvant, s'inquiète de la situation, comme en témoigne la lettre qu'il adresse en décembre 1914 à l'administrateur en poste à Dimbroko : "un administrateur m'a rendu compte du bruit qui circulait dans son cercle que Harris réussissait à obtenir avant peu une diminution du taux de l'impôt, voire même une suppression de la capitation. Vous voudrez bien, tout en agissant sans brusquerie, débarrasser votre cercle de ces personnages plus ou moins religieux dont nous ignorons en somme la qualité, les origines et les intentions vraies. Le prophète Harris, notamment, trouvera au Liberia, son pays, un champ d'action suffisamment vaste" » (Claude Wauthier, *Sectes et prophètes d'Afrique noire*, Paris, Éditions du Seuil, 2007, p. 176-177).

³ Claude Wauthier, *Sectes et prophètes d'Afrique noire*, Paris, Éditions du Seuil, 2007, p. 10.

niveau c'est la transition de la christianisation à la sacramentalisation. Comment est-on passé d'un processus d'évangélisation à une pratique sacramentelle où le primat est dorénavant accordé aux préoccupations statistiques ? On est plus impressionné par des conversions massives qui sont suivies de baptêmes à tour de bras comme il en fut le cas au Rwanda dans les années 1935. Le pays vécut dans la frénésie des progrès de l'évangélisation. Ces progrès furent assimilés à un phénomène qui était connu sous le nom de la "tornade".¹ La fierté du missionnaire réside alors dans le nombre pléthorique de baptêmes qu'il célèbre dans une année et dans la longue et interminable file de pénitents à qui il confère l'absolution :

L'ardeur et le prosélytisme des chrétiens se manifestent, d'autre part, par une pratique sans failles, visible par l'empressement et la régularité dans la réception des sacrements. "Il n'y a pas ici, écrivait le supérieur de Kabgayi, de chrétiens qui ne font que leurs Pâques ou qui ne communient qu'aux grandes fêtes. On communie chaque fois qu'on peut assister à la messe. Lorsqu'une chute se produit, on s'empresse de se remettre debout par la confession. Le P. Cazenau, de Zaza, précisait encore : A voir chaque dimanche l'église débordante de chrétiens, les longues files de fidèles se dirigeant vers la Table Sainte, à voir l'affluence aux confessionnaux, un passant ne manquera pas de se rendre compte de l'extraordinaire vitalité de la chrétienté"... Il s'agit, ensuite, de longues heures de distribution de la communion les dimanches et les jours de fêtes. Ainsi "plus de 3.000.000 communions furent distribuées dans la seule année 1934... Dès que les foules assiègent les tabernacles, les ciboires s'avèrent insuffisants". Enfin, ce sont de longues séances de baptêmes dans les grandes missions comme à Kabgayi où, en 1936, on a baptisé 3600 personnes en trois jours².

De ce modèle d'évangélisation qui a fait ses preuves et qu'on peut retrouver dans presque tous les pays de mission, il est incontestable que l'accent est particulièrement mis sur la sacramentalisation. Dans ce contexte, il ne serait donc pas inutile de se demander s'il a été suffisamment pris en compte la transmission de la doctrine et de l'éthique du christianisme. Les enjeux sont visiblement plus importants que la

¹ Paul Rutayisire, *La christianisation du Rwanda (1900-1945) : Méthode missionnaire et politique selon Mgr Léon Classe*, Fribourg, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1987, p. 322.

² Paul Rutayisire, *La christianisation du Rwanda (1900-1945) : Méthode missionnaire et politique selon Mgr Léon Classe*, Fribourg, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1987, p. 323-325.

constitution d'un cadre formel où peut s'exprimer la religion. Point n'est besoin de se mouler dans un certain conformisme et de se complaire dans l'accomplissement de certains devoirs périodiques et dans l'administration des sacrements qui sont déconnectés de la vie réelle. Au-delà d'une ruée à la sacramentalisation qui se justifiait dans bien des cas par une concurrence malsaine entre catholiques et protestants, les insuffisances de ce modèle ne peuvent, en aucun cas, suppléer son inefficacité. Toutefois l'essentiel se conçoit dans une adéquation entre l'idéal missionnaire et les résistances à l'appel à la conversion chrétienne. A cet effet, Jean-Marc Ela a vu juste lorsqu'il s'est demandé : « Peut-on affirmer que le christianisme missionnaire s'est préoccupé de scruter les traits du visage du Dieu de Jésus-Christ susceptibles de répondre aux questions et aux aspirations profondes de l'homme africain¹ ? »

La logique qui s'impose désormais n'est ni celle du nombre, ni celle de l'implantation de l'Église en un lieu déterminé. Bien au contraire c'est la logique du signe et du témoignage. Le pape Paul VI a rappelé, à dessein, ce trait caractéristique de la théologie post-conciliaire lorsqu'il affirmait qu'« évangéliser est tout d'abord témoigner, de façon simple et directe, du Dieu révélé par Jésus-Christ, dans l'Esprit-Saint. Témoigner que dans son Fils il a aimé le monde ; que dans son Verbe incarné il a donné l'être à toute chose et a appelé les hommes à la vie éternelle². » Il s'agit essentiellement de dégager une certaine cohérence entre l'Évangile, les valeurs qu'il incarne et la vie ecclésiale qui en découle. L'évangélisation bien assumée transcende donc la simple sacramentalisation de l'homme et aboutit à son engendrement³. C'est d'ailleurs l'objectif que le Décret sur l'activité missionnaire de l'Église

¹ Jean-Marc Ela, « Mémoire d'insoumission et résistances à l'évangélisation : un défi à la théologie africaine ? » dans Jean Pirotte (sous la direction), *Résistances à l'évangélisation*, Paris, Karthala, 2004, p. 149.

² Paul VI, « Le contenu de l'évangélisation » n° 26, dans *Théologie de la libération. Documents et Débats*, Paris, Cerf-Centurion, 1985, p. 47 (cette parution constitue la troisième partie de l'*Evangelii nuntiandi* ; voir Documentation Catholique du 4 janvier 1976 pour le texte français).

³ « Le terme d'« engendrement » renvoie davantage à l'expérience et à l'attitude fondamentale de ceux qui vivent leur existence comme « présence d'Évangile » » (Christoph Theobald, « L'Évangile et l'Église », dans Philippe Bacq et Christoph Theobald (sous la direction de), *Passeurs d'Évangile : autour d'une pastorale d'engendrement*, Montral/Bruxelles/Yvry-sur-Seine, Novalis/Lumen Vitae/Éd. de l'Atelier/Éd. Ouvrières, 2008, p. 19).

assigne à l'évangélisation : « C'est pour annoncer l'Évangile que le Seigneur a envoyé ses disciples dans le monde entier, afin que les hommes ayant acquis une nouvelle naissance par la parole de Dieu, soient agrégés par le baptême à l'Église qui, en tant que Corps du Verbe incarné, est nourrie et vit de la parole de Dieu et du pain eucharistique¹. » Par cet engendrement dans la vie, les hommes naissent en Dieu et constituent les uns avec les autres la grande fraternité de ceux qui sont animés d'un même Esprit. C'est en ce sens que Paul VI a tissé un lien intangible entre évangélisation et promotion humaine. Aussi a-t-il attiré l'attention sur le danger de fragmentation entre les différents ordres anthropologique, théologique et éthique². Il a ainsi perçu l'évangélisation dans sa globalité comme un processus qui rejoint l'homme dans les différents aspects de sa vie. « L'évangélisation en profondeur, comme l'a remarqué pour sa part Léonard Santedi Kinkupu, est la transformation, de manière effective, de celui à qui est annoncé l'Évangile, ainsi que l'environnement dans lequel il vit. Elle vise en effet à faire de l'homme évangélisé un homme nouveau, en vue de transformer le monde dans lequel il vit et y rendre le règne de Dieu, présent³. » Les résistances de l'homme à cette évangélisation, les violences et les guerres qui assombrissent ce projet ne peuvent que susciter certaines réflexions. Faut-il pour autant y voir l'échec de l'évangélisation ? Doit-on nécessairement réduire les effets de l'évangélisation à un décorum superficiel⁴ ?

En dépit d'un bilan mitigé de l'évangélisation et de la contestation de ses méthodes antérieures, il est plus que nécessaire de revenir aux fondamentaux de la mission que le Christ a confiée à ses disciples et à toute l'Église : « La mission doit redevenir l'annonce du Christ libérateur des hommes, révélateur de qui est Dieu et de qui est l'homme⁵. » Dans la réalisation de cette mission qui est la raison d'être même de toute Église

¹ AG, n° 6.

² Paul VI, *Evangelii nuntiandi*, n° 19.

³ Léonard Santedi Kinkupu, *Les défis de l'évangélisation dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2005, p. 22.

⁴ Cf. *Evangelii nuntiandi*, n° 20.

⁵ Roland Minnerath, « Quelques modèles de mission chrétienne du passé pour mieux envisager notre avenir », dans Actes du colloque de la Faculté adventiste de théologie, *Prosélytisme ou mission ? Quand l'évangélisation affirme le respect de l'autre*, Faculté adventiste de Théologie, Collonges-sous-Salève, 2003, p. 77.

chrétienne et dont le mandat a été remis aux bons soins de tout baptisé, les chrétiens entreprennent un itinéraire de foi qui les rapproche de Dieu et les ouvre à l'accueil mutuel de leurs frères dans le Christ. Aussi l'évangélisation, au-delà de la sacramentalisation, rejoint l'homme dans ses besoins vitaux, lui donne la vie et l'établit dans un réseau de relation. En ce sens, elle est fondatrice de fraternité entre les hommes. Nous rejoignons ainsi les convictions jadis exprimées par Paul VI : « Pour l'homme, le Créateur n'est pas une puissance anonyme et lointaine : il est Père. "Nous sommes appelés fils de Dieu, nous le sommes effectivement" et nous sommes donc frères les uns des autres en Dieu¹.

III. Critères de la fraternité

En quoi les hommes se reconnaissent-ils frères ? Le sentiment d'appartenance à la race humaine suffit-elle à rapprocher les hommes et à les faire communier aux idéaux qui font désormais partie du patrimoine humain ? Autrement dit, quelle est la spécificité de la fraternité chrétienne par rapport aux valeurs humanistes auxquelles aspirent les hommes et sur lesquelles sont fondées la plupart de nos sociétés ? Ces questions nous amènent à une identification explicite de la critériologie fraternelle en contexte ecclésiologique.

1. Idéal républicain

D'un point de vue historique, cet idéal se cristallise dans la devise nationale française qui orne le fronton de différentes institutions républicaines : Liberté – Égalité – Fraternité. Cette devise est l'aboutissement d'une histoire en marche, souvent ponctuée de violences, de sang versé et de guerres au point que la France est exaltée comme le pays des droits de l'homme. On peut en déduire qu'il s'agit des conséquences d'une fraternité bien assumée. La fraternité se présente alors comme un idéal de vie qui doit révolutionner la marche de la société et la

¹ Paul VI, « Le contenu de l'évangélisation » n° 26, dans *Théologie de la libération. Documents et Débats*, Paris, Cerf-Centurion, 1985, p. 48.

manière d'être les uns avec les autres. Dans une étude historique d'une grande qualité académique, Marcel David a exposé dans les menus détails les contours de la fraternité avec tous ses travers¹. Néanmoins cette dernière suscite une forte espérance qui fait croire aux lendemains enchanteurs :

La fraternité sociale est aussi à prendre au sens des rapports « d'homme à homme, de peuple à peuple, de fort à faible, de riche à pauvre » [...] La fraternité veut que toutes les classes et toutes les idées se fassent réciproquement place et s'unissent avec affection².

Il leur (diverses instances du comité central pour les élections du Maine-et-Loire) incombe de bien faire comprendre que la fraternité ne doit pas être un vain mot inscrit sur notre drapeau... Il faut que le dogme de la fraternité ne soit pas en nous une foi morte, mais se traduise au-dehors en actes et en œuvres... Toute vertu se manifeste par ses œuvres ; sans les œuvres, elle reste stérile. Mettons donc la fraternité en œuvre, en l'exerçant envers nos frères³.

S'agit-il d'une simple vertu ou d'une nouvelle utopie qui emportera le monde comme le relève Jacques Attali en sous-titre à son ouvrage intitulé *Fraternités*⁴ ? Le rêve messianique « d'un ordre social radicalement neuf »⁵, empreint de liberté, d'égalité et d'harmonie paraît être une gageure à la lumière des circonstances actuelles. Toutefois l'auteur perçoit l'utopie comme la nostalgie des grandes valeurs d'un lointain passé tombé dans les oubliettes et que l'on veut vaille que vaille ressusciter. Bien souvent derrière les bons sentiments qui exhalent une noblesse incontestable, se cache « l'exacerbation de l'égoïsme et de la cupidité, le refus de tout objectif altruiste et de toute responsabilité collective, l'obsession de la réussite individuelle, la glorification du plaisir solitaire et une juxtaposition d'autismes au détriment de la démocratie⁶. » L'utopie de la liberté devient alors liberticide en ce sens qu'elle prend en otage l'individu et le renferme sur lui-même. Dans cette perspective, on pourrait ne pas se poser l'inévitable question : la fraternité serait-elle

¹ Marcel David, *Fraternité et Révolution française : 1789-1799*, Paris, Aubier, 1987 ; *Le printemps de la fraternité : Genèse et vicissitudes 1830-1851*, Paris, Aubier, 1992.

² Marcel David, *Le printemps de la fraternité : Genèse et vicissitudes 1830-1851*, Paris, Aubier, 1992, p. 198.

³ Marcel David, *Idem*, p. 199.

⁴ Jacques Attali, *Fraternités : Une nouvelle utopie*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1999.

⁵ Jacques Attali, *Idem*, p. 116.

⁶ Jacques Attali, *Op. cit.*, p. 123.

uniquement de l'ordre du souhait et de l'irréel ? Heureusement que tout n'est pas aussi sombre qu'on veuille le faire croire. En dépit d'une certaine naïveté qui caractérise l'opinion générale et qui fait espérer « contre toute raison en la victoire de la bonté sur le mal et du renoncement sur les vices,... la Fraternité est déjà aujourd'hui la force principale qui entraîne l'avant-garde du monde¹. » En ce sens, la Fraternité comporte une dimension dynamique, innovante et inventive dans la « reconnaissance de l'importance de l'autre pour la réalisation de ses propres aspirations². » De manière générale, la Fraternité ne peut que s'envisager dans le cadre d'une relation avec un autre. Les réseaux de la Fraternité s'étendent à l'échelle de tout groupement humain : tribu, famille, village, ville, patrie... La Fraternité prend dès lors plusieurs formes et s'adapte à plusieurs réalités. Aussi peut-on parler à son sujet d'un « altruisme universel qui s'adresse à l'autre et à tous les autres³. »

La Fraternité se réduirait-elle exclusivement à un « sentiment d'affection qu'éprouvent naturellement des frères les uns pour les autres »⁴ ou plutôt à un « prosélytisme de l'estime et de la sympathie » comme le déclare Lamartine⁵? Ces questions nous ramènent à l'essentiel de la Fraternité chrétienne qui est essentiellement spirituelle, car elle prend sa source en Jésus Christ.

2. Fraternité chrétienne

Aussi vraie que la dimension psychique ou psychologique est indéniablement déterminante dans la constitution de la fraternité, toutefois cette dernière est avant tout d'inspiration christologique. En effet, c'est le Christ qui structure la fraternité, lui confère sa dignité et la marque de son sceau. Dietrich Bonhoeffer a justement relevé cet aspect lorsqu'il évoque le caractère spécifique de la communauté chrétienne :

¹ Jacques Attali, Op. cit., p. 139.

² Jacques Attali, *Fraternités : Une nouvelle utopie*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1999, p. 141.

³ Jacques Attali, *Fraternités*, p. 143.

⁴ Régis Debray, *Le moment fraternité*, Paris, Gallimard, 2009, p. 251.

⁵ Régis Debray, *Le moment fraternité*, p. 255.

Communauté chrétienne signifie : communauté en Jésus-Christ et par Jésus-Christ. Elle ne saurait être ni plus ni moins que cela. C'est vrai pour toutes les formes de communauté qui peuvent rassembler des croyants, de celle qui naît d'une simple et brève rencontre, jusqu'à celle qui résulte d'une longue communion de tous les jours. Si nous pouvons être des frères, c'est uniquement par Jésus-Christ et en Jésus-Christ.

Cela signifie tout d'abord que Jésus-Christ est à la source du besoin que les chrétiens ont les uns des autres ; ensuite, que Jésus-Christ seul rend possible leur communion ; et, enfin, que Jésus-Christ nous a choisis avant tous les siècles pour nous accueillir pendant le temps de notre vie et nous unir pour l'éternité¹.

Il établit par ailleurs une nette distinction entre les sentiments psychiques et la fraternité qui relève essentiellement du Christ : « Tout d'abord, la fraternité chrétienne n'est pas un idéal humain, mais une réalité donnée par Dieu ; et, ensuite, que cette réalité est d'ordre spirituel et non pas d'ordre psychique². » Le fondement explicite de la fraternité, en ce qui concerne le christianisme, ne peut être que le Christ. En effet, par sa mort sur la croix, il a définitivement scellé l'alliance d'une part entre le ciel et la terre et d'autre part entre les hommes. C'est la double dimension verticale et horizontale des relations que le Christ entretient avec l'humanité. D'un côté, il favorise le rapprochement avec Dieu et de l'autre il rend accessibles les hommes les uns aux autres. Il établit de cette manière de solides ponts dans les relations humaines, brise les barrières qui séparent les peuples et fait reconnaître en l'autre un autre frère³. L'instruction de saint Paul illustre le dépassement de ces frontières artificielles entre les hommes et les femmes, les hommes libres et les esclaves, les riches et les pauvres. Un épisode qui nous semble intéressant dans le dépassement des préjugés et dans la reconnaissance de l'autre comme frère, c'est l'histoire

¹ Dietrich Bonhoeffer, *De la vie communautaire*, Paris/Genève, Cerf/Labor et Fides 1983, p. 15.

² Dietrich Bonhoeffer, p. 21.

³ « Le Christ est devenu le médiateur avec Dieu et avec les hommes. Sans lui, nous ne pourrions ni connaître Dieu, ni l'invoquer, ni aller à lui. Mais sans lui, il nous serait tout aussi impossible de reconnaître les hommes comme nos frères et d'aller à eux. Notre "moi" nous barre la route vers Dieu et vers nos frères. Mais cette route barrée, le Christ l'a ouverte, de sorte que les siens peuvent désormais vivre en paix, non seulement avec Dieu, mais aussi entre eux. Il leur est donné de s'aimer, de s'entraider, de devenir un seul corps. Mais encore une fois, cela n'est possible que par Jésus-Christ. Lui seul crée notre union, lui seul constitue le lien qui nous lie ensemble. Il reste à jamais le seul médiateur qui nous rend à Dieu et à nos frères » (Dietrich Bonhoeffer, p. 18).

du bon samaritain en Lc 10, 29-37. Jésus ne se contente pas d'un enseignement orthodoxe. Il se joue des principes éthiques et religieux communément admis par la société. Il remet en cause certaines de ces pratiques qui ne promeuvent pas la fraternité entre les hommes. D'ailleurs Jésus a montré à plusieurs reprises qu'il se situe au-delà des préjugés qui divisaient les gens de son époque. Il est tombé en admiration devant la foi du centurion romain (Mt 8, 5-13), il a fait un bon accueil à Matthieu, le publicain (Mt 9, 9-13 ; Lc 19, 1-10) et il a témoigné beaucoup d'amour et de tendresse aux femmes qui sont venues à lui (Jn 4, 1-42). Quelles que soient les différences qui caractérisent les personnes, Jésus proclame l'unité de tous en Dieu. C'est par lui que les hommes ont la joie de constituer la communauté renouvelée des enfants de Dieu, vivant de l'Esprit-Saint qui les unit et les rassemble en un seul peuple. C'est pourquoi la communauté chrétienne rassemblée au nom du Christ peut faire sienne la prière du psalmiste : « Qu'il est bon, qu'il est doux d'habiter en frères tous ensemble » (Ps 133, 1). Ce psaume qui est placé dans le contexte du pèlerinage renvoie à l'harmonie fraternelle au sein de la communauté des fils d'Israël. Il n'est pas sans évoquer l'unité des disciples pour laquelle le Christ a prié. Dans l'unité qui rassemble les hommes en Christ, ils sont établis frères les uns des autres. En effet, c'est par et dans cette même unité que les chrétiens s'identifieront comme les disciples du Christ.

3. Traits fondateurs de la Fraternité chrétienne

La fraternité chrétienne se réalise dans l'unique foi en Jésus-Christ dont saint Paul nous donne de précieuses indications : « Il n'y a qu'un Corps et qu'un Esprit, comme il n'y a qu'une espérance au terme de l'appel que vous avez reçu ; un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême ; un seul Dieu et Père de tous, qui est au-dessus de tous, par tous et en tous » (Ep 4, 4-6). De cette profession de foi, il se dégage quelques traits spécifiques de la fraternité chrétienne.

3.1. Foi

En dehors du baptême et de l'eucharistie, ce qui distingue fondamentalement les chrétiens, c'est leur foi en Dieu qui est Père, Fils et Esprit Saint. Nous sommes renvoyés au message primordial annoncé par les apôtres aussitôt après la résurrection (Ac 2, 22-24a). C'est de cette foi que saint Pierre exhorte les croyants à rendre compte en tout temps (1 P 3, 15).

L'essentiel de cette foi consiste en l'annonce de la passion, de la mort et de la résurrection du Christ comme Jésus le reprend dans son enseignement après la confession de foi de Pierre (Mc 8, 31-33 ; Mt 16, 21-23 ; Lc 9, 22). Le signe de la transfiguration devant les apôtres (Mc 9, 2-8 ; Mt 17, 1-8 ; Lc 9, 28-36) confirme ce que Pierre vient de confesser, c'est-à-dire que Jésus est le Messie. Au-delà de l'ambiguïté que comporte ce titre, Jésus prend ses distances par rapport à la figure politique que véhicule une certaine acception du judaïsme. De manière générale, Jésus est réticent à s'appliquer ce titre. En ce qui concerne le Christ, « le titre de messie ne peut prendre tout son sens chrétien singulier qu'à la lumière de Pâques. Celle-ci éclaire l'exaltation et la résurrection de Jésus comme ce qui a fondé les premiers chrétiens à employer pour Jésus le titre de messie, un messie de Pâques, bien différent de celui attendu par un certain judaïsme¹. » Dépouillé de toute connotation politique dans le contexte pascal, le titre devient « le pôle de cristallisation des attentes parousiaques, apparentées au titre du Fils de l'Homme². »

La confession de l'exaltation de Jésus par Dieu est l'élément central et fondateur du christianisme. Elle confère aux croyants leur identité. C'est pourquoi Paul peut s'exclamer : « Mais si le Christ n'est pas ressuscité, vide alors est notre message, vide aussi votre foi » (1 Co 15, 14). Le même Paul, dans l'hymne aux Philippiens, établit une étroite association entre l'exaltation du Christ et sa seigneurie : « Aussi Dieu l'a-t-il exalté et lui a-t-il donné le Nom qui est au-dessus de tout nom, pour que tout, au nom de Jésus, s'agenouille au plus haut des cieux, sur la terre et dans les enfers, et

¹ Michel Deneken, *La foi pascalle : Rendre compte de la résurrection de Jésus aujourd'hui*, Paris, Cerf, 2002, p. 176.

² Michel Deneken, p. 178.

que toute langue proclame, de Jésus Christ, qu'il est Seigneur, à la gloire de Dieu le Père » (Ph 2, 9-11). Le Christ est ainsi reconnu dans sa divinité comme l'égal de Dieu :

Dans le langage biblique, « nom » a le sens de la réalité de la personne. En réponse à la foi fidèle de Jésus, Dieu l'a exalté en lui donnant pleinement la réalité et le pouvoir proprement divins, en faisant donc de Jésus ce que Dieu est lui-même : le Seigneur. Ce verset présente en condensé l'essentiel de la confession chrétienne. En confessant Jésus exalté après sa mort comme jouissant pleinement du statut divin, le chrétien célèbre Dieu qui a agi ainsi. Aussi le chrétien s'agenouille-t-il devant Jésus comme il le fait devant Dieu et, ce faisant, il célèbre Dieu avec une nouvelle foi qui est tout aussi formellement monothéiste¹.

Confesser la foi en l'exaltation de Jésus à la droite du Père n'est pas simplement la transmission stéréotypée d'une base de données intellectuelle qui justifie uniquement des développements théologiques. La confession de foi n'est pas par ailleurs un ensemble de dogmes qui sont « d'impassibles formulations pour la seule satisfaction de l'intelligence². » Bien au contraire, elle prend appui sur la Parole même de Dieu : « Mais comment l'invoquer sans d'abord croire en lui ? Et comment croire sans d'abord l'entendre ? Et comment entendre sans prédicateur ? Et comment prêcher sans être d'abord envoyé ? » (Rm 10, 14-15a) C'est en ce sens qu'il faut comprendre l'affirmation d'Antoine Vergote selon laquelle « la foi comme assentiment au Dieu qui advient à l'homme en sa parole déclarative, prophétique d'abord, puis Verbe devenu chair, convoque pour une décision en faveur d'une vérité qui, tout en étant historique, est universelle dans sa motivation et dans son intention³. » La dimension sotériologique de cette parole n'est pas à mettre en doute. N'est-ce pas que Jésus lui-même avait déjà prédit : « En vérité, en vérité, je vous le dis, celui qui croit à la vie éternelle » (Jn 6, 47) ? Paul ne dira pas autre chose dans sa confession aux Romains : « Si tes lèvres confessent que Jésus est Seigneur et si ton cœur croit que Dieu l'a ressuscité des morts, tu seras sauvé » (Rm 10, 9). Beaucoup en ont fait l'heureuse expérience. Il suffit de parcourir les nombreux récits de guérison pour s'en convaincre. « Ta foi

¹ Antoine Vergote, *Humanité de l'homme, divinité de Dieu*, Paris, Cerf, 2006, p. 241.

² Hans L. Martensen, *Baptême et vie chrétienne*, Paris, Cerf, 1982, p. 144.

³ Antoine Vergote, p. 305.

t'a sauvé¹ », c'est par cette parole vivifiante que Jésus renvoie la personne. La foi rétablit l'homme dans sa dignité d'enfant de Dieu, lui fait reprendre confiance en lui-même et l'insère dans la communion avec Dieu et avec les autres. Il est ainsi affirmé le caractère sotériologique de la foi que l'auteur de la lettre aux Hébreux présente sous les traits de la médiation du Christ en étroite union avec son sacerdoce (Hb 9, 11-28).

Par cet acte où l'homme exprime son adhésion à Dieu, le croyant s'inscrit dans une dynamique de vie qui est donnée en Jésus Christ. Ce dernier est l'unique médiateur des grâces de Dieu au profit des hommes. Toutefois cette médiation suscite quelques difficultés quant à son interprétation. La Révélation est-elle possible en dehors de Jésus-Christ ? Antoine Vergote y voit une contradiction intellectuelle. Dieu ne peut se révéler « par Mahomet ou par Platon tout aussi bien que par Jésus-Christ². » Jean Dumont a d'ailleurs abondé dans ce sens en accusant le Concile Vatican II de laxisme pour avoir illégitimement et de manière abusive étendu les avantages de la *semina verbi* aux religions, aux cultures et aux traditions nationales non-chrétiennes³. Il considère que les Pères apologistes ont appliqué cette doctrine seulement à certains grands penseurs, aux poètes et aux philosophes grecs qui ont reconnu le seul vrai Dieu⁴. Cette interprétation est vivement contestée par les théologiens du dialogue tels que Jacques Dupuis⁵ ou Claude Geffré⁶. Tout en affirmant la spécificité du christianisme, ils soulignent la nécessité de l'unique médiation du Christ dans les médiations des religions⁷.

¹ Qu'il s'agisse de Bartimée, l'aveugle de Jéricho (Mc 10, 46-52), de la pécheresse pardonnée (Lc 7, 36-50), de la femme souffrant d'hémorragie (Lc 8, 43-48), de la réanimation de la fille de Jaïre (Lc 8, 40-42.49-56), du lépreux reconnaissant (Lc 17, 11-19), l'histoire se termine de la même manière. Jésus reconnaît la foi agissante de la personne ou de son entourage et y répond. Par la foi, l'homme atteint Jésus qui penche sur lui son amour. Il le remet debout et lui donne la vie. Les apôtres ne proposent rien d'autre que cette même foi qui apporte le salut (Ac 16, 29-34). Toutefois ce dernier relève de l'initiative suprême de Dieu à l'égard de l'homme (1 Tm 2, 1-8).

² Antoine Vergote, p. 306.

³ Cf. AG 11.

⁴ Jean Dumont, « les semences de la Parole, des éléments de vérité dans les religions non chrétiennes », paru dans *La Civiltà Cattolica*, janvier 2004 ; voir <http://www.zenit.org/article-9081?l=english>

⁵ Jacques Dupuis, *La rencontre du christianisme et des religions : De l'affrontement au dialogue*, Paris, Cerf, 2002.

⁶ Claude Geffré, *De Babel à Pentecôte : Essais de théologie interreligieuse*, « Collection Cogitatio fidei, n° 247 », Paris, Cerf, 2006.

⁷ Jacques Dupuis, p. 217-299 ; Claude Geffré, p. 59-79 ; 242-246 ; 319- 324.

3.2. Baptême

Il convient d'examiner l'envoi en mission des disciples par le Ressuscité : « Allez donc, de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit » (Mt 28, 19). Les termes de cette mission sont explicites : la mission consiste essentiellement à révéler la volonté du Père et à baptiser. Le baptême apparaît ainsi comme le critère d'appartenance ou d'identification au groupe des apôtres. Cet aspect est particulièrement prononcé chez saint Marc qui, non seulement insiste sur la nécessité du baptême, mais établit une dépendance entre le salut et le baptême : « Celui qui croira et sera baptisé, sera sauvé ; celui qui ne croira pas, sera condamné » (Mc 16, 16). Il n'est donc pas surprenant que Pierre invite la foule non seulement à se convertir, mais aussi à se faire baptiser : « Repentez-vous, et que chacun de vous se fasse baptiser au nom de Jésus-Christ pour la rémission de ses péchés, et vous recevrez alors le don du Saint Esprit » (Ac 2, 38).

Par leur profession de foi et dans le cas des enfants, celle de leurs parents, parrains, marraines et toute la communauté chrétienne, les candidats qui se présentent au baptême intègrent à jamais l'Église du Christ et en deviennent membres pour le reste de leurs jours. Ils sont intégrés au Corps ressuscité du Christ, c'est-à-dire à l'Église dont ils font désormais partie des membres¹. Jean Giblet relève pour sa part le rôle capital du baptême dans la constitution de l'Église :

Le baptême est un acte accompli dans l'Église, qui assure au croyant une union réelle avec le Christ ressuscité et dès lors la participation aux biens du salut. Il n'est pas une simple action symbolique qui figurerait pour l'imagination ce qui se réaliserait intérieurement par la foi. Il agit en vertu de l'acte décisif du salut que Jésus a accompli en mourant pour la rémission des péchés de tous les hommes et en ressuscitant afin qu'ils puissent en lui partager la vie de l'Esprit Saint et sanctifiant. C'est donc par le baptême qu'est établie la communauté du salut qu'est l'Église et que se construit le Corps du Christ. En amenant le croyant à la communion avec le Christ dans son corps qu'est l'Église, le

¹ Louis-Marie Chauvet, « Sacramentaire et christologie : La liturgie, lieu de la christologie », dans Joseph Doré (sous la responsabilité de), *Sacraments de Jésus-Christ*, Collection « Jésus et Jésus-Christ », n° 18, Paris, Desclée, 1983, p. 230 ; Comité baptiste-catholique en France, *Du baptême à l'Église : Accords et divergences actuels*, n° 6, Paris, Bayard/Centurion/Fleurus-Mame, 2006, p. 12.

baptême établit dans une condition qui appelle une manière de vivre nouvelle à laquelle il devra se consacrer. Le baptême rend capable de faire la volonté du Père et de lui plaire en communion avec son Fils¹.

L'appartenance à l'Église se fait par la réception du sacrement du baptême. Jean Gaudemet relève, à juste titre, le double effet du sacrement tel qu'il est affirmé dans le canon 96 du code de 1983. Le baptême confère à l'homme un statut ontologique. Par l'incorporation à l'Église, Corps du Christ, l'homme acquiert une identité propre, puisqu'il devient chrétien ou fidèle du Christ. Par ailleurs le baptisé jouit d'un statut juridique qui fait de lui une personne ayant des droits et des devoirs au sein de la communauté.² Marqués d'un caractère indélébile, les baptisés sont régénérés en enfants de Dieu et en frères du Christ³. Le baptême leur confère ainsi la dignité qui leur sied.

Toutefois la multiplicité des confessions chrétiennes n'est pas sans poser de problèmes quant à la nature de l'incorporation au Christ et de la communauté qui doit en résulter. Il est un fait que le baptême incorpore au Christ par des communautés spécifiques. Tout en clamant notre incorporation au Christ, chacun affirme son affiliation à une église particulière : catholique, anglicane, luthérienne, orthodoxe... L'appartenance au Christ est dès lors médiatisée. On a besoin de s'identifier à une structure ou à un organe. N'est-ce pas la déviance que saint Paul fustigeait naguère chez les Corinthiens ? Ceux-ci voulaient légitimer par le baptême les divisions entre les chrétiens. Chacun marquait son affiliation à un chef particulier : Paul, Apollos ou Képhas⁴. Mais Paul leur rappelle que le baptiseur n'est rien. Seul le Christ réalise l'unité de son Église car il se situe au-delà des lignes de séparation. En ce sens, on peut se réjouir de la reconnaissance mutuelle de baptême entre les Églises. Néanmoins cet accord suscite autant de questions qu'il n'en résout. Comment peut-on intellectuellement rendre compte, en même temps, de

¹ Jean Giblet, « Aspects du baptême dans le Nouveau Testament », dans Collectif, *Le baptême, entre dans l'existence chrétienne*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis n° 29, 1983, p. 60.

² Jean Gaudemet, *Le droit canonique*, Paris, Cerf/Fides, 1989, p. 24-29.

³ Ambroise-Marie Carré, *Baptisés dans le Christ*, Coll. Foi Vivante 212, Paris, Cerf, 1986, p. 43.

⁴ 1 Co 1, 12.

cette reconnaissance mutuelle et l'impossible unité entre les Églises¹ ? La question peut se poser : à quoi cette reconnaissance engage-t-elle les Églises ? Force est de constater un hiatus entre les principes édictés et la dure réalité de la séparation même si beaucoup d'efforts ont été faits dans le sens du rapprochement. Et pourtant le Christ veut son Église une et indivisible. Le concile ne dit rien d'autre que de confirmer cette inspiration qui rassemble les chrétiens et les fait avancer main dans la main : « Étant donné qu'aujourd'hui, en diverses parties du monde, sous le souffle de la grâce de l'Esprit-Saint, beaucoup d'efforts s'accomplissent par la prière, la parole et l'action pour arriver à la perfection de l'unité voulue par le Jésus-Christ, le Concile exhorte tous les fidèles catholiques à reconnaître les signes des temps et à prendre une part active à l'effort œcuménique². » Le baptême concrétise de cette manière la fraternité entre les hommes en Jésus-Christ. Cette fraternité est-elle effective et plénière ? Cette question se justifie au regard des exigences doctrinales qui rendent pratiquement impossible l'hospitalité eucharistique en dépit de la reconnaissance mutuelle du baptême entre les différentes communautés chrétiennes.

3.3. Eucharistie

Par le sacrement du baptême, le chrétien naît à la vie de Dieu. Il entretient cette vie éternelle par la réception de l'eucharistie, Corps et Sang du Christ³ : « Si vous ne mangez pas la chair du Fils de l'Homme et si vous ne buvez pas son sang, vous n'aurez pas la vie en vous » (Jn 6, 53). C'est pourquoi il fut de coutume de faire communier tous les baptisés, même les petits enfants. Cette pratique qui est encore en cours en Orient s'est

¹ Baptism, Eucharist & Ministry 1982-1990 (BEM), *Report on the Process and Responses*, "B. The responses to the baptism section", n° 30-31, Geneva, WCC Publications, World Council of Churches, 1990, p. 51-52.

² UR n° 4.

³ « En partageant et consommant le pain et le vin de l'eucharistie, nous recevons, selon la Parole créatrice du Seigneur, son corps donné et son sang répandu, sa personne tout entière. Ce pain et ce vin sont donc le corps et le sang du Christ donnés par lui à son Église. Nourris ensemble du Christ qui nous accueille à sa table, nous partageons sa vie de Fils de Dieu et de frère de tous les hommes. Cette vie, que nous avons reçue au baptême, l'eucharistie la nourrit, la fait grandir et en prépare l'achèvement dans notre résurrection » (Groupe des Dombes, « Accord pastoral : la signification de l'eucharistie », dans *Pour la communion des Églises*, Paris, Le Centurion, 1988, p. 47.

estompée en Occident au XIIe et en certains lieux au XVe siècle¹. L'Eucharistie apparaît ainsi nécessairement comme l'aboutissement du parcours initiatique du catéchumène. L'association de l'Eucharistie avec le baptême est donc fondamentalement affirmée comme l'évoque la description de l'eucharistie baptismale dans le témoignage de certains Pères de l'Église tels que Justin² et Hippolyte de Rome³. L'Eucharistie devient la plénitude dans laquelle le baptisé puise les énergies de la régénération. On rejoint de ce point de vue les convictions partagées par le Concile lorsqu'il perçoit l'Eucharistie comme la source et le sommet de la vie chrétienne :

Participant au sacrifice eucharistique, source et sommet de toute la vie chrétienne, ils offrent à Dieu la victime divine et s'offrent eux-mêmes avec elle ; ainsi, tant par l'oblation que par la sainte communion, tous, non pas indifféremment mais chacun à sa manière, prennent leur part originale dans l'action liturgique. Il s'ensuit que, restaurés par le Corps du Christ au cours de la sainte liturgie eucharistique, ils manifestent, sous une forme concrète, l'unité du peuple de Dieu que ce très grand sacrement signifie en perfection et réalise admirablement⁴.

Dans ce geste eucharistique, se manifeste l'identité de l'Église qui confesse sa foi au Ressuscité. Comme le rappelle à juste titre Louis-Marie Chauvet, l'Église est ce qu'elle est « qu'en se recevant du Christ, son Seigneur ; le salut vient de lui seul⁵. » Si l'Eucharistie est aussi importante pour la constitution de l'Église comme l'affirment les différentes déclarations⁶, pourquoi l'intercommunion et l'hospitalité eucharistique

¹ Ambroise-Marie Carré, *Baptisés dans le Christ*, Coll. Foi Vivante 212, Paris, Cerf, 1986, p. 73.

² Justin, *Apologie pour les chrétiens*, I, 65, 1- 66, 3, Sources chrétiennes, n° 507, Paris, Cerf, 2006, p. 303-307.

³ Hippolyte de Rome, *Tradition apostolique*, 20, Sources chrétiennes, n° 11bis, Paris, Cerf, 1968, p. 79-81.

⁴ LG n° 11, 29.

⁵ Louis-Marie Chauvet, « Sacramentaire et christologie : La liturgie, lieu de la christologie », dans Joseph Doré (sous la responsabilité de), *Sacrements de Jésus-Christ*, Collection « Jésus et Jésus-Christ », n° 18, Paris, Desclée, 1983, p. 230 ; Comité baptiste-catholique en France, « Le baptême », n° 6, dans *Du baptême à l'Église : Accords et divergences actuels*, Paris, Bayard/Centurion/Fleurus-Mame, 2006, p. 12.

⁶ Baptism, Eucharist & Ministry 1982-1990 (BEM), « C. The responses to the Eucharist section », n° 1-42, « C. The responses to the Eucharist section », n° 1-42, in *Report on the Process and Responses*, Geneva, WCC Publications, World Council of Churches, 1990, p. 55-74 ; Comité mixte baptiste-catholique en France, « La cène-eucharistie », n° 1-21, dans *Du baptême à l'Église : Accords et divergences actuels*, Paris, Bayard/Centurion/Fleurus-Mame, 2006, p. 19-29 ; Groupe des Dombes, « L'intercommunion » & « Vers une même

peinent-elles à s'affirmer comme pratique d'unité et de fraternité entre les chrétiens ? L'apport du Groupe des Dombes est explicite quant à la question :

En se donnant aux communiants, le Christ les rassemble dans l'unité de son corps. C'est dans ce sens qu'on peut dire : si l'Église fait l'eucharistie, l'eucharistie fait l'Église. Le partage du même pain et de la même coupe dans un lieu donné fait l'unité des communiants avec le Christ tout entier, entre eux et avec les autres communiants en tout temps et en tout lieu. En partageant le même pain, ils rendent manifeste leur appartenance à l'Église dans sa catholicité, le mystère de la rédemption se révèle à leurs yeux et le corps tout entier croît en grâce. La communion est ainsi la source et la force de toute vie communautaire entre chrétiens¹.

L'Eucharistie, en tant que « repas pascal du peuple de Dieu », « signe efficace du don que le Christ fait de lui-même comme pain de vie » et « présence réelle, vivante et agissante du Christ dans ce sacrement » est indéniablement facteur d'unité entre les chrétiens. Néanmoins cette dynamique est sans cesse confrontée aux considérations d'ordre théologique qui mettent à nu le scandale des divisions confessionnelles et pose le problème de la pleine communion. Le moins que l'on puisse dire, c'est que la séparation de la table eucharistique est non moins un contre-témoignage qui discrédite à bien des égards les avancées notoires réalisées dans le domaine de l'unité des chrétiens.

A la lumière des éléments constitutifs de type liturgique que nous venons de dégager ci-dessus (foi, baptême, eucharistie), nous pouvons établir un parallélisme avec la constitution sociologique de la fraternité. L'expérience humaine montre que la fraternité s'inscrit dans un ordre historique. Elle prend naissance dans le temps et elle a besoin d'un cadre pour son développement. Ce cadre peut être comparé à l'Église qui investit l'homme du double statut de chrétien et de personne. Cette phase dite de naissance permet l'émergence de la personne. Elle est aussitôt suivie de deux autres phases complémentaires qui entretiennent la vie en l'homme

foi eucharistique ? Accord entre catholiques et protestants » *Pour la communion des Églises*, Paris, Le Centurion, 1988, p. 24-27 & 37-54.

¹ Groupe des Dombes, « Vers une même foi eucharistique ? Accord entre catholiques et protestants », n° 21, dans *Pour la communion des Églises*, Paris, Le Centurion, 1988, p. 41.

par la manducation et par la parole. Ces dernières maintiennent le flux vital en chaque baptisé.

L'affirmation de l'identité et de la spécificité chrétiennes, dans bien des cas, devient source de malaise et soulève inmanquablement un double questionnement. Au niveau interne entre les différentes dénominations ou familles chrétiennes, chaque groupe essaie de s'affirmer aux dépens des autres. On en arrive inéluctablement à des tensions ou à des situations de conflit. Beaucoup de chemin a été fait grâce à l'heureuse initiative de l'œcuménisme. Les chrétiens de tous bords ont appris à se parler, à dépasser ce qui les divise et à rechercher ce qui fait leur unité même si l'unanimité n'est pas parfaite sur tous les aspects du dogme. Il s'agit de reconnaître en l'autre l'image du Christ. Cet élan n'est rien d'autre que la reconnaissance du dessein initial de Dieu en faveur de l'homme, créé à l'image et à la ressemblance de Dieu (Gn 1, 26). Par le baptême en Jésus-Christ, les croyants s'identifient au Fils et partagent avec lui la dignité des enfants de Dieu. Les motifs de rassemblement ne sont plus sectaires, mais ils sont fondamentalement établis en Christ.

Vis-à-vis des autres religions et des courants philosophiques, le christianisme semble s'imposer de force et à leurs dépens par le déni des valeurs qui les constituent. Cette attitude suscite certaines contestations et des objections dont Bernard Sesboüé rend compte par le relativisme de toute religion d'incarnation :

Dans l'esprit de la contestation la plus radicale, une religion d'incarnation se condamne à la relativité et à la contingence de l'événement qu'elle annonce. Elle ne peut prétendre à la valeur absolue, définitive et non répétable de cet événement. Tout ce qui s'exprime dans l'histoire est relatif ; relative aussi la connaissance de Dieu révélée par le Christ. Encore plus relatif apparaît alors le mouvement historique qui s'appelle le christianisme¹.

Le Concile Vatican II a tout à fait pris la mesure de la chose. Sans mettre en cause le caractère spécifique de la Révélation, c'est-à-dire l'unicité du christianisme, le Concile reconnaît aux autres religions des voies de salut tout en maintenant la plénitude de la vie en Jésus Christ qui

¹ Bernard Sesboüé, *Hors de l'Église pas de salut : Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation*, Paris, Desclée de Brouwer, 2004, p. 285.

est « le Chemin, la Vérité et la Vie » (Jn 14, 6)¹. De cette identification au Dieu créateur, source de toute vie, le Concile affirme la fraternité humaine qui relie les hommes les uns aux autres et dénonce toute forme de ségrégation : « Nous ne pouvons invoquer Dieu, Père de tous les hommes, si nous refusons de nous conduire fraternellement envers certains des hommes créés à l'image de Dieu. La relation de l'homme à Dieu le Père et la relation de l'homme à ses frères humains sont tellement liées que l'Écriture dit : "Qui n'aime pas ne connaît pas Dieu"². » (1 Jn 4, 8) Le Concile oriente résolument vers la fraternité universelle. Celle-ci est loin d'être un idéal platonique qui fait aimer des personnes situées à des milliers de kilomètres. Elle éveille par contre, en chaque homme, l'intérêt de l'autre et du prochain avec qui nous vivons. Elle nous porte vers le bien total de nos frères.

Il va sans dire que la fraternité ne se limite pas exclusivement au seul cadre du christianisme. Elle s'étend à tout homme. Toutefois, pour les chrétiens, cette fraternité ne saurait se satisfaire uniquement des sentiments psychologiques, aussi bien soient-ils. Elle s'enracine dans la personne du Christ, image du Père, qui veut rendre aux hommes la dignité des enfants de Dieu.

¹ NA 2.

² NA 5.

Chapitre deuxième

ENJEUX SOCIO-ÉTHIQUES DE LA FRATERNITÉ

La question de la fraternité ne se pose pas de manière abstraite et théorique. Elle se vérifie concrètement dans les réalités de tous les jours. Saint Jean en rappelle les exigences tout en insistant sur son caractère pratique : « Celui qui prétend être dans la lumière tout en haïssant son frère est encore dans les ténèbres. Celui qui aime son frère demeure dans la lumière et il n'y a en lui aucune occasion de chute. Mais celui qui hait son frère est dans les ténèbres, il marche dans les ténèbres, il ne sait où il va, parce que les ténèbres ont aveuglé ses yeux » (1 Jn 2, 9-11). L'apôtre introduit cette problématique dans la perspective de la loi de l'amour. Le commandement devient non seulement critère de salut et de connaissance de Dieu, mais la marque distinctive de la communauté chrétienne. L'amour de Dieu s'identifie à l'amour du prochain (Jn 13, 34-35). C'est à l'aune de cet amour que nous pouvons apprécier la fraternité dans son déploiement effectif et dans son rayonnement en tant que facteur de justice sociale et de renouveau de la communauté humaine.

I. Entorses à la fraternité

Dans le contexte des défis, nous évoquons des situations limites où la fraternité peine à se déployer. Le témoignage de Saint Cyprien semble être intéressant en ce qui concerne la situation particulière des *lapsi*. Quelle

attitude faut-il adopter à leur égard ? La fraternité frise dans ce cas le risque d'exclusion et de l'excommunication. Cette implosion peut se vivre à d'autres niveaux. Tout en gardant les proportions requises, on verra en quoi la condition des divorcés-remariés et la crise du clergé centrafricain répondent aux entorses faites à la fraternité.

1. La fraternité au risque de l'exclusion et de l'excommunication

Dans le *De ecclesiae unitate*, Cyprien décrit la réalité ecclésiale à partir de son expérience pastorale en tant que témoin privilégié de la vie de l'Église dont il porte avec passion le souci de l'unité. Il s'est particulièrement investi dans la vérité de foi et la lumière qu'elle apporte. Il a par ailleurs témoigné par sa fidélité, sa constance et son endurance que la révélation chrétienne mène à la vraie connaissance de Dieu. Il rappelle constamment en des termes poignants la vérité selon laquelle la charité fait l'Église :

Le Christ nous a donné la paix, il nous a prescrit d'être unis et en parfait accord, il nous a commandé de ne faire subir au pacte de l'amour et de la charité ni altération ni violence. On ne peut se prétendre martyr si on n'a pas gardé la charité qui unit les frères [...]. *Jamais [...] la charité ne disparaîtra* : toujours en effet elle subsistera dans le Royaume, pour l'éternité elle se perpétuera par l'unité d'un attachement étroit entre frères¹.

Il se fait chantre de l'amour dont l'expression visible est à découvrir dans l'unité qui rassemble tous les hommes en un seul peuple. Cette conviction profonde de Cyprien s'est heurtée à la dure réalité de l'infidélité et de la trahison comme il en est de toute vie. L'Église était soumise à des épreuves tant externes qu'internes. D'un côté elle était confrontée à l'antipathie des païens et à la cruauté des institutions impériales qui ne la ménageaient guère, mais redoublaient par contre d'inventivité et d'ingéniosité dans la conception des persécutions à lui infliger. De l'autre les dissensions internes, schismes et divisions, qui

¹ Cyprien de Carthage, *L'unité de l'Église*, 14,7-20, Sources Chrétiennes N°500, op. cit., p.214-217.

brisèrent le cœur de l'évêque de Carthage, mirent à mal la cohésion de l'Église qui en pâtit grandement. Cyprien lui-même en a peint un sombre tableau : « Tandis que l'Adversaire se déchaîne toujours davantage, l'erreur trompe, la vanité exalte, l'envie enflamme, la convoitise aveugle, l'impiété pervertit, l'orgueil enfle, la discorde aigrit, la colère mène à l'abîme¹ ». Cyprien s'indigna profondément contre cet acharnement d'autant plus que ce qui était en jeu c'était la préservation du pacte avec les divinités protectrices de l'empire au détriment de la fidélité au Dieu vivant.

Les persécutions éprouvèrent la fidélité des uns et des autres. Elles mirent à jour les convictions, les déterminations et aussi les hésitations et toutes les faiblesses des croyants. Chacun se présentait en vérité et dans toute sa nudité. L'humanité en eux a été tellement forte que beaucoup faillirent par simple instinct de préservation. Ils succombèrent alors à la forte tentation d'échapper à la mort. C'est le grand défi lancé par l'événement des *lapsi*. La violente persécution déclenchée par l'empereur Dèce contre l'Église fit bientôt des victimes. Tout le monde n'avait pas le cœur à supporter les atrocités infligées encore moins le martyre. Certains se soumièrent de gré ou de force à l'ordre impérial.

Dans cette situation, le loyalisme des chrétiens était suspect : concrètement, il ne se traduisait pas par leur participation aux cultes officiels ; or, cette participation était imposée par l'édit de Dèce à tous les habitants de l'Empire ; car cet édit émanait directement de l'autorité suprême – et non des gouverneurs des provinces –, il s'appliquait partout, et ordonnait que l'on prît part à des cérémonies religieuses destinées à attirer la faveur des dieux sur le nouveau prince et, en même temps, à assurer la loyauté de ses sujets ; l'édit exigeait que fussent publiquement prononcées des formules païennes, qu'un sacrifice fût offert et que peut-être on consommât les viandes sacrifiées².

On peut s'en douter, cette situation provoqua une grave crise qui suscita un conflit, non des moindres, entre la fidélité à Dieu en dehors de qui il n'y en a pas d'autre ; un Dieu qui exige l'exclusivité de l'adoration de la part de ses enfants et la loyauté aux institutions impériales.

¹ Cyprien, 16, 20-24, p. 222-223.

² Cyprien, 14,7-20, Sources Chrétiennes n. 500, p. 17-18.

Pour Cyprien, l'évidence crevait les yeux. On ne peut communier à deux tables, à celle de Dieu et à celle des démons. Le choix s'imposait d'affirmer nettement et clairement où l'on place sa loyauté¹. Pour l'évêque la position chrétienne était nette. Ceux qui avaient abjuré de quelque manière, soit en offrant le sacrifice prescrit par l'empereur, soit en achetant un certificat de sacrifice, s'excommuniaient ipso facto.

En plus de ces difficultés venant de l'extérieur, l'unité de l'Église était par ailleurs affectée de l'intérieur. Le parti des prêtres qui s'opposaient à l'élection de Cyprien comme évêque de Carthage profita de son exil pour susciter un schisme orchestré par Novat qui se fit ordonner évêque et éleva Felicissimus au diaconat sans l'aval de l'évêque et sans même l'en avoir informé. Il condamna avec véhémence ce schisme en excommuniant les protagonistes et leurs acolytes qui étaient considérés comme des rebelles.

Comment l'Église a-t-elle géré ce nouveau phénomène qui prit de plus en plus d'ampleur et fragilisa l'unité de la fraternité ? En quoi ces propositions peuvent-elles aider à aborder les nouvelles formes d'exclusion et d'excommunication d'aujourd'hui ? Nous nous proposons d'appréhender la question par l'étude de quelques cas pastoraux dont les implications ecclésiologiques nous paraissent évidentes.

2. Étude de quelques cas pastoraux

2.1. *Divorcés remariés*

Le rapprochement est certes osé, mais la situation dans laquelle évoluent les divorcés remariés constitue, mutatis mutandis, une très grande

¹ St Cyprian, *The Lapsed*, 15 "Ancient Christian Writers", Translation by Maurice Bévenot, London, The Newman Press, 1957, p. 25: « Contrary to the full strength of the Gospel, contrary to the law of our Lord and God, through certain people's presumption a deceptive readmission to communion is being granted, a reconciliation that is null and void, one that imperils the givers and is worthless to those who receive it. The latter no longer seek the slow painful road to recovery, nor the genuine cure through satisfaction done; what remorse they had has been snatched from their breasts, the gravity and enormity of their crime has been blotted from their memory. The wounds they are dying of are covered up and, through pretence of lack of pain, the mortal affection deep in their organism is concealed. People coming back from the altars of Satan approach Our Lord's sacred body, their hands still foul and reeking; while still belching, one may say, from the poisonous food of the idols – their breath even yet charged with the foulness of their crime and with the stench of their repulsive death-feast – they desecrate the body of the Lord».

préoccupation d'ordre pastoral. On évoque, à ce propos, la discipline sacramentelle pour justifier la ligne de conduite adoptée par l'Église envers eux. Une insistance particulière est mise sur les fondements théologiques du mariage, en l'occurrence l'indissolubilité. Le code de droit canonique de 1917 n'hésitait pas à les qualifier de *publiquement indignes* et de *manifestement infâmes* (C. 856, §1). On ne saurait précisément dire que leur condition a beaucoup évolué tant ils sont encore considérés aujourd'hui comme des fidèles en situation irrégulière.

Les évêques allemands de la province du Rhin supérieur sur ce sujet ont fait preuve de courage dans leur Lettre pastorale intitulée : *Divorcés remariés : le respect de la décision prise en conscience*¹. Après une analyse historique et une appréciation théologique et pastorale, ils proposent, sous certaines conditions et dans des circonstances spécifiquement respectueuses de la conscience de l'individu, l'admission des divorcés et remariés à la table eucharistique. Ce principe ne consacre pas l'admission générale, formelle et administrative de peur de remettre en cause la fidélité de l'Église à l'égard de l'indissolubilité du mariage. Cette proposition pastorale rappelle le souci de Cyprien d'harmoniser en même temps les exigences théologiques à la miséricorde divine au sujet des *lapsi*. Ce souci pastoral est perceptible dans la reconnaissance par Jean-Paul II de la place faite aux divorcés, même remariés, dans la communauté des baptisés. Il conviait déjà dans l'exhortation apostolique *Familiaris consortio* toute la communauté ecclésiale à plus de sollicitude envers ces membres quand il écrivait dans le n. 84 :

J'exhorte chaleureusement les pasteurs et la communauté des fidèles dans son ensemble à aider les divorcés remariés. Avec une grande charité, tous feront en sorte qu'ils ne se sentent pas séparés de l'Église, car ils peuvent et même ils doivent, comme baptisés, participer à sa vie. On les invitera à écouter la Parole de Dieu, à assister au sacrifice de la messe, à persévérer dans la prière, à apporter leur contribution aux œuvres de charité et aux initiatives de la communauté en faveur de la justice, à élever leurs enfants dans la foi chrétienne, à cultiver l'esprit de pénitence et à accomplir les actes, afin d'implorer, jour après jour, la grâce de Dieu. Que l'Église prie pour eux, qu'elle les encourage et se montre

¹ DC N° 2082, 1993, p. 986-994.

à leur égard une mère miséricordieuse, et qu'ainsi elle les maintienne dans la foi et l'espérance !

La même préoccupation se lit dans l'intervention du Pape au Parc du Mémorial à Auray en France. Lors de sa rencontre avec les jeunes couples et leurs enfants, il les exhorte sur les valeurs de la vie conjugale et familiale tout en insistant sur la sollicitude ecclésiale à l'égard de ceux et celles qui vivent dans la solitude: « L'Église a aussi le souci de ceux qui sont séparés, divorcés et divorcés remariés ; ils restent membres de la communauté chrétienne. En effet, ils peuvent, et même ils doivent, comme baptisés, participer à sa vie, tout en accueillant dans la foi la vérité dont l'Église est porteuse dans sa discipline du mariage¹ ». La pastorale des séparés, divorcés, et divorcés remariés ne laisse personne insensible. L'assemblée plénière des évêques de France compatit avec ces chrétiens et leur proposa un message d'espérance. Tout en reconnaissant leurs souffrances, elle invite les communautés chrétiennes à beaucoup d'audace dans l'écoute de ces frères et sœurs meurtris dans leur existence. Mgr Ricard releva cette dimension d'accueil dans son discours de clôture à l'Assemblée plénière de la Conférence des évêques de France qui se déroulait à Lourdes en novembre 2002 :

Nous encourageons toutes les paroisses et tous les mouvements à accueillir ceux qui sont ainsi marqués par un échec de l'amour. Certains chrétiens, engagés dans une seconde union civile, vivent un sentiment d'exclusion. Nous souhaitons leur dire à nouveau qu'ils ont leur place et leur mission dans l'Église. Nous savons que la miséricorde de Dieu s'adresse à chacune et à chacun d'entre eux. Le Christ offre toujours à ceux qui veulent le suivre un chemin de vie et de progrès spirituel².

En quoi ces grands discours sur la compassion et la miséricorde divine affectent-ils la vie même des séparés, divorcés et divorcés remariés ? Quel regard portent-ils sur leur propre réalité et les relations que l'Église entretient avec eux ? En quel sens les épreuves de ces hommes et de ces femmes qui sont nos frères et sœurs dans le Christ peuvent-elles devenir porteuses de message de vie ? Beaucoup sont désorientés par l'attitude que l'Église adopte à leur égard. La rigueur sacramentelle tranche

¹ DC N° 2146, 1996, p. 865.

² DC N° 2281, 2002, p. 1034.

souvent avec la miséricorde divine proclamée par Jésus. Non seulement a-t-il prêché en faveur des pauvres et des pécheurs¹, mais encore leur a-t-il fait bon accueil et mangé à leur table. Toutefois le cardinal Ratzinger rappelle, dans l'introduction à *La Pastorale des divorcés remariés*, l'intransigeance des dispositions canoniques. D'une part il affirme la possibilité reconnue aux divorcés de s'insérer activement dans la vie ecclésiale. D'autre part, cette disposition semble aussitôt être anéantie par la rigueur disciplinaire qu'il brandit contre leur admission à l'eucharistie :

Il est important de réaffirmer que les fidèles intéressés peuvent et doivent participer, sous de multiples formes, à la vie de l'Église. La participation à la vie ecclésiale ne peut être réduite à la question de la réception de la communion, comme cela se produit malheureusement trop souvent. A cause de leur situation objective, les fidèles divorcés remariés ne peuvent pas être admis à la sainte communion ; ils ne peuvent pas non plus accéder de leur propre initiative à la Table du Seigneur².

Quelques mises au point apparaissent indispensables à ce niveau de notre réflexion. Il n'est pas de notre intention de cautionner une quelconque frivolité dans le choix de vie qui exclut tout projet dans la durée et la permanence. Il n'est que de bon droit de préserver le caractère indissoluble de l'institution. Mais à quel prix ? Toutefois devant les grandes souffrances de ces hommes et femmes, on ne saurait rester insensible et oublier l'enseignement de Jésus sur la miséricorde: « Le sabbat a été fait pour l'homme, et non l'homme pour le sabbat ; en sorte que le Fils de l'homme est maître même du sabbat » (Mc 2,27-28).

Ce principe évangélique qui met en œuvre l'amour dans la fraternité est souvent pris en otage par des exigences canoniques scrupuleusement définies selon des normes convenues. Par le baptême nous sommes tous des frères et des sœurs en Jésus-Christ. Nous jouissons d'une manière incontestable des privilèges accordés aux enfants de Dieu. Mais force est de constater que cette égalité baptismale et la reconnaissance de ces droits sont inégalement réparties en ce qui concerne les divorcés remariés. Leur reconnaissance se réduit souvent aux services

¹ « Ce ne sont pas les gens en bonne santé qui ont besoin de médecin, mais les malades ; je ne suis pas venu appeler les justes, mais les pécheurs, au repentir. » (Lc 5,31-32)

² Congrégation pour la doctrine de la Foi, *La Pastorale des divorcés remariés*, Paris, Centurion/Cerf/Mame, 1999, p. 17 ; cf. FC, n° 84.

utiles qu'ils peuvent rendre à la communauté et surtout à leur apport financier. Du reste les restrictions canoniques sont telles qu'ils se retrouvent de facto au ban de la communauté. Ils peuvent difficilement assumer des responsabilités de premier ordre¹. Ne disons rien de leur vie spirituelle. Ils sont condamnés à une mort précoce d'autant plus qu'ils ne sont admis à aucun sacrement. Le paradoxe de leur situation apparaît comme une injustice à la lumière de la théologie sacramentelle qui définit les sacrements comme le don de grâce qui fait vivre en Dieu. L'homme en lui-même n'est rien. Il lui faut cette force spirituelle pour l'éveiller à la vie de Dieu. Dans le même ordre d'idée, le concile se réfère à l'eucharistie comme la source et le sommet de toute grâce : « C'est donc de la liturgie, et principalement de l'eucharistie, comme d'une source, que la grâce découle en nous et qu'on obtient avec le maximum d'efficacité cette sanctification des hommes dans le Christ, et cette glorification de Dieu, que recherchent, comme leur fin, toutes les autres œuvres de l'Église². » Or que constatons-nous ? La seule grâce dont les divorcés remariés ont le plus besoin pour vivre en enfants de Dieu leur est catégoriquement refusée sous prétexte qu'ils doivent se nourrir uniquement de la Parole de Dieu dont le caractère vivifiant n'est point mis en doute. Cette discipline rigoriste de l'eucharistie fait beaucoup réfléchir. En quoi se justifie-t-elle ? Pourquoi une telle exception en ce qui concerne le sacrement du mariage ?

Un bref et rapide aperçu de quelques sacrements nous permettra de nous rendre compte de l'écart qui sépare la discipline appliquée au sacrement du mariage et celle appliquée aux autres. En effet le caractère indélébile du baptême fait qu'il n'est jamais réitéré. Il est administré *ad vitam*. Le baptisé est intégré à l'Église et devient enfant de Dieu. Ses choix ultérieurs peuvent affecter négativement les relations qu'il entretient avec l'Église ; cependant ils ne remettent pas en cause les liens fondamentaux qui l'unissent à la communauté. Les liens de fraternité demeurent, mais ceux de l'unité sont rompus par un choix personnel. C'est ainsi que le

¹ CEC, 1650; CIC, can. 874, n. 1, 3; can. 512, n. 3; Cf. « *Instruction sur quelques questions concernant la collaboration des laïcs au ministère des prêtres* » dans DC n° 2171, 1997, p. 1015 et 1018.

² SC 9

schismatique ou l'hérétique qui revient à la communion ecclésiale est uniquement soumis à un temps de pénitence plus ou moins long.

Par ailleurs le sacrement de réconciliation avec son caractère répétitif présente un cas particulièrement intéressant. Il répondra volontiers au principe populaire du : « plus on pèche, mieux ça vaut ». Autant de fois le pénitent reconnaît avoir intenté à l'harmonie de la communauté par ses excès et après avoir observé la pénitence prescrite, il est accueilli avec joie dans la communauté confessante et pratiquante.

Et que penser de la réduction des prêtres à l'état laïc ? Quel que soit le distinguo introduit entre le sacerdoce et le célibat, il ne demeure pas moins que le candidat au sacerdoce prononce un vœu solennel de fidélité devant toute l'assemblée. On pourrait alors se demander en quoi le lien de convenance non nécessaire entre sacerdoce et célibat se distingue-t-il du caractère indissoluble du mariage ?

Nous prenons acte de la position officielle de l'Église pour qui les divorcés remariés se sont délibérément mis en dehors de la communion. Dans cette perspective la question ne se pose pas en termes d'exclusion puisque c'est une émanation de la volonté individuelle. L'individu assume en toute responsabilité les conséquences des choix qu'il aura faits. Néanmoins nous reconnaissons les souffrances qui affectent ces personnes et le regard désapprobateur qu'on porte bien souvent sur elles. Ils ont le sentiment d'être jugés pour le choix de vie qui s'impose parfois à eux. Leur vie ressemble ainsi à une charge qu'elles ne cessent de traîner derrière elles. Par ailleurs nous admirons la détermination et le courage de ceux et celles qui veulent se faire une nouvelle place au sein de la communauté chrétienne et vivre leur vocation baptismale d'une autre manière. Leur engagement est un témoignage de vie fraternelle qui ne s'offusque pas des contrariétés. Ils apprennent à vivre autrement, à s'épanouir et rayonner l'amour de Dieu pour l'homme.

2.2. *La parole en crise : le cas de l'Église en Centrafrique*

2.2.1. *La genèse d'une crise*

L'Église centrafricaine a fait récemment parler d'elle¹. Elle a défrayé les chroniques tant nationales qu'internationales. Sa situation a d'ailleurs été largement commentée dans les médias en Europe et notamment en France. Il suffit de parcourir certains médias tels que *La Croix*² et *Témoignage chrétien*³ pour voir l'intérêt qu'a suscité ce que beaucoup qualifient de crise du clergé diocésain centrafricain.

Pour ceux qui se sont intéressés à la question ou ont lu les différents articles, la mise en cause du clergé diocésain centrafricain, assimilé à une bande d'immoraux incapables de tenir leur promesse de chasteté et de célibat, apparaît en toute évidence. Ils se compromettent avec des liaisons illégitimes et entretiennent femmes et enfants. Tels sont les griefs qui sont portés sous la plume du cardinal Ivan Dias, préfet de la Congrégation de l'évangélisation des peuples, contre le clergé diocésain : « Vous pouvez imaginer la douleur immense que nous ressentons à entendre que votre conduite morale n'est pas toujours conforme à vos engagements à la suite du Christ chaste, pauvre et obéissant... Beaucoup de mal a été fait au Corps du Christ par une mauvaise conduite et des comportements scandaleux. Ce n'est plus le cas de nier ce que tout le monde connaît en profondeur⁴. »

En réponse à ce que le clergé diocésain centrafricain considère comme une diversion dont le but est de faire l'impasse sur les vrais problèmes de l'Église en Centrafrique, il contre-attaque dans une lettre adressée au Nonce Apostolique en Centrafrique où il étale aussi les faiblesses morales de certains missionnaires parmi les ténors de ceux qui pointent le doigt contre eux. Ces propos ont été largement repris par les

¹ Cf. Annexe III.

² Frédéric Mounier, « L'Église centrafricaine secouée par une grave crise », 28.05.2009.

³ Jérôme Anciberro, « Centrafrique : prêtres en grève », n° 3351 du 04.06.2009.

⁴ Ivan Dias, *Lettre de son Éminence Card. Ivan Dias aux prêtres de la République centrafricaine à l'occasion du dimanche de la divine miséricorde et du 4^{ème} anniversaire de l'élection du Pape Benoit XVI*, Congregatio pro gentium evangelizatione, 1805/09, voir « Lettre de son Éminence Card. Ivan Dias aux prêtres de la République centrafricaine » publiée dans *Le Confident* n° 2131 du 20 mai 2009, p. 2.

journaux nationaux¹. La logique qui prévaut est vraisemblablement celle de la délation. Une grande partie du clergé diocésain déplore dans ces manipulations « une main basse de certains missionnaires pour récupérer toutes les instances de responsabilité. » Ils vont jusqu'à se demander si ce n'est pas du « néocolonialisme ecclésiastique² ? » De part et d'autre la perception n'est pas la même. Alors que les instances romaines insistent sur la conduite morale, le clergé diocésain réclame davantage de reconnaissance. Ce dernier veut s'assumer. Il refuse désormais de laisser seuls les expatriés (religieux et religieuses) penser sa destinée, définir les orientations et diriger les structures de ses Églises. Il faudrait, à notre sens, voir dans cette réaction un cri d'exaspération du clergé centrafricain contre ce qui est considéré comme la politique d'un poids et deux mesures menée par Rome en Centrafrique. Force est de constater que sur neuf diocèses existants dans le pays, plus de deux tiers sont tenus par des missionnaires : 2 capucins italiens, 1 salésien belge, 2 comboniens (1 italien et 1 espagnol) et 2 spiritains (1 allemand et 1 centrafricain). A tort ou à raison, les religieux et les religieuses sont perçus par Rome et certains se perçoivent comme le modèle de vertu en comparaison du clergé diocésain qui croule sous le poids du péché de la chair. Il n'est point de notre intention de faire l'apologie du clergé diocésain, ni d'excuser certains abus d'ordre moral dans le comportement des prêtres diocésains centrafricains. D'ailleurs dans la lettre qu'ils ont adressée au cardinal Dias, ils ne s'en cachent pas. Cependant ils refusent la facilité ou la tentation de tout généraliser et de mettre tout le clergé diocésain centrafricain dans le même sac de l'immoralité.

Toutefois cette crise est l'expression d'un malaise qui couve depuis longtemps entre le clergé diocésain et les missionnaires expatriés. Déjà le 1^{er} décembre 1949, Barthélémy Boganda, président fondateur de Centrafrique et premier prêtre oubanguien, exprimait son agacement à ce

¹ Voir « Un prêtre blanc [...] pris en flagrant délit d'adultère », dans *Le Quotidien de Bangui*, n° 254 du 28 au 30 mars 2007, p. 5 ; « Scandale diocésain ! Le Vicaire général du diocèse de M'Baïki, le Père Philippe, surpris en flagrant délit d'adultère », dans *Agbangba – L'Événementiel*, n° 100 du 10 au 11 avril 2007.

² *Solidarité Sacerdotale Centrafricaine, Message au peuple chrétien* du 24 mai 2009, Voir Brice Gbagba, « Église catholique: Néo-colonialisme ecclésial ou la guerre des prêtres blancs contre les prêtres noirs », dans *Le Démocrate*, n° 1971 du 28 mai 2009, p. 2.

sujet dans une lettre explicative à Mgr Joseph Cucherousset, alors qu'il lui présentait sa démission des ordres¹. Il y fustigeait l'hypocrisie des missionnaires dans leur comportement vis-à-vis des Oubanguiens, entendu habitants de l'Oubangui-Chari, ex-colonie française qui prit le nom de Centrafrique à la proclamation de la république en 1959. Il mit non seulement en cause la pratique religieuse des missionnaires, mais dénonça avec vigueur l'hégémonie des spiritains qu'il trouva défavorable à l'épanouissement du peuple oubanguien : « “La religion ne doit pas être un moyen de domination mais au contraire un moyen de libération”, et nos missionnaires, pour s'être présentés à nous comme des conquérants et des oppresseurs du peuple, ont perdu notre confiance². » Ce qui s'est joué ces jours-ci entre le clergé diocésain centrafricain et les missionnaires est de cet ordre. Il s'agit davantage, à notre sens, d'une profonde crise de confiance entre deux partenaires qui se suspectent mutuellement. Aussi les deux parties se sont-elles livrées à un jeu d'accusation et de contre-accusation dont personne n'en est sorti grandi. C'est d'ailleurs l'Église catholique en Centrafrique qui en a été éclaboussée. Son image a été vraiment ternie.

Où est la Parole de pardon et de miséricorde, pourrait-on se demander ? Qu'a-t-on fait des préceptes évangéliques qui invitent à ne pas juger, ni à condamner, mais à pardonner et à enlever d'abord la poutre qui est dans son œil avant d'ôter la paille qui est dans l'œil du voisin (Mt 7, 1-5) ? Cette approche de miséricorde doit se vivre dans la Vérité qui seule rend libre (Jn 16, 13). C'est dans la recherche de cette Vérité qu'ensemble, le clergé diocésain et les missionnaires redécouvriront la Parole de guérison et de réconciliation qui donne Vie. Vue sous cet angle, la crise ne pourra que produire ultérieurement des effets positifs pour l'Église en Centrafrique et contribuer à son rayonnement.

¹ Jean Dominique Penel, *Barthélémy Boganda : Écrits et discours*, Paris, Éd. L'Harmattan, 1995, p. 237-244.

² Jean Dominique Penel, p. 242.

2.2.2. *Au-delà des polémiques*

Au-delà des polémiques, il se pose essentiellement deux questions de fond. Le clergé diocésain centrafricain peut-il jouir de la confiance des instances romaines en vue d'accéder à la gestion de son Église locale ? Quel rapport doit, par ailleurs, entretenir le clergé autochtone avec les missionnaires ? La cause est entendue en ce qui concerne la première question. Le préfet de la Congrégation pour l'évangélisation des peuples précise sa pensée à ce sujet dans le message adressé aux signataires de la lettre du 14 avril 2009 qui lui fut destinée. Sa réponse est ferme et décisive alors qu'il écrit avec incision :

En ce qui concerne la nomination des évêques, je tiens à vous assurer que le Saint-Siège est plus heureux de mettre les rênes de gouvernement d'une Église particulière dans les mains des prêtres autochtones lorsqu'il y a des candidats dignes et idoines à l'épiscopat. Il ne s'agit ni du nombre des années de l'évangélisation d'un peuple, ni du nombre de prêtres autochtones dans le pays, mais plutôt de trouver des prêtres dotés de qualités humaines, intellectuelles, morales, sacerdotales et pastorales requises pour la charge épiscopale¹.

Voilà une position claire qui dissipe tous les doutes sans langue de bois. Toutefois le Préfet se refuse de réagir aux accusations morales émises par le clergé diocésain contre les missionnaires. Aussi pertinente que soit la réflexion du clergé autochtone quant à sa volonté de prendre une part active dans la gestion administrative, spirituelle et humaine de son Église, il nous semble tout à fait abusif de vouloir écarter les missionnaires. L'Église locale n'est pas synonyme de repli identitaire. Elle est portée vers l'universel dans une attitude d'accueil et d'ouverture. Voilà pourquoi personne, aucune frange de la communauté ne saurait, sous quelque prétexte que ce soit, s'appropriier l'Église. Toute tentative en ce sens relèverait d'une grave entorse à la communion ecclésiale. C'est même un manquement à la fraternité. Cette disposition pêche contre l'unité et favorise rupture et division au sein du Corps du Christ. On ne serait pas loin des coteries érigées par les Corinthiens et contre lesquelles saint Paul

¹ Ivan Dias, *Aux Révérends Prêtres diocésains, signataires de la lettre adressée au Cardinal Préfet de la Congrégation pour l'Évangélisation des Peuples le 14 avril 2009*, Congregatio pro gentium evangelizatione, 2083/9.

s'était insurgé avec véhémence. En effet, l'apôtre voyait dans la diversité des membres une richesse qui concourt à la beauté et l'harmonie de tout le Corps. Ce qui convient de retrouver, c'est la confiance entre les laïcs, le clergé diocésain, les missionnaires religieux et religieuses. La mise en place d'une dynamique de rassemblement où chacun est en synergie avec les autres s'impose nécessairement. C'est d'ailleurs le sens du message que les Évêques de l'Afrique centrale ont adressé à l'Église de Centrafrique : « Nous sommes tous appelés à construire une seule et même Église-famille de Dieu, fondée sur la communion entre frères, que nous soyons prêtres séculiers ou religieux. Il faut être un corps soudé. Personne ne doit jamais se sentir seul. La mission qui nous est confiée, doit être accomplie de manière solidaire dans la foi et l'espérance¹. »

Fondamentalement la crise soulève quelques questions ecclésiologiques qui ne peuvent être éludées et qui s'imposent aux différents protagonistes : Quelle Église veulent-ils construire hic et nunc ? Comment leur perception d'Église influe-t-elle sur la mission ? Et quel type de fraternité peut-on en tirer ? A bien des égards, cette crise est salutaire pour l'Église en Centrafrique. Cette situation, aussi dramatique soit-elle, n'est pas sans rappeler la grande formule liturgique reprise à saint Augustin : « Heureuse faute qui nous valut un tel Rédempteur². » Certes l'Église a été bousculée dans son institution et les chrétiens dans leurs convictions. Mais les effets bénéfiques de la crise ne sont pas négligeables. Cette crise met également en évidence la délicate dialectique entre universel et singulier sur fond de question identitaire. L'identité ecclésiale d'une jeune Église demeure une question vive ; souvent cette recherche d'identité commence par une phase d'exclusion de l'autre, de celui qui est venu d'ailleurs et qui a, selon des représentations qui mêlent réalité historique et représentations mythiques du passé, pollué la pureté des origines. La présence concomitante de générations missionnaires et d'autochtones ne peut pas aller sans frictions. En même temps dans

¹ *Message de l'A.C.E.R.A.C. à l'Église Catholique qui est en Centrafrique*, Yaoundé, 4 juin 2009.

² Jean-Paul II, *Redemptoris hominis*, n° 1.

l'expérience de la fraternité vécue au quotidien c'est le concept de catholicité qui, en fait, est interrogé.

Quoi que cette crise ait mis en lumière des difficultés de relation entre clergé autochtone et missionnaire, il est réducteur de tout ramener à cet unique déterminant. L'honnêteté exigerait des membres du clergé diocésain d'interroger certaines pratiques qui correspondent moins à leurs engagements sacerdotaux et pastoraux. Il est indéniable que le souci d'un certain confort matériel a inéluctablement induit un esprit de concurrence, de mépris et de jalousie entre les prêtres au point que certains se livrent sans aucun scrupule à la médisance et à la délation aux dépens de leurs confrères. Cette pratique diffamatoire a été consacrée par le phénomène de lettres anonymes. On en est venu à éluder le principe primaire de la correction fraternelle au point que les linges sales ne se lavent plus en famille. Chacun est passé maître dans l'art d'intrigues en vue d'asseoir ses ambitions personnelles au détriment des autres et de la mission universelle de l'Église. Les petits différends sont affichés de manière insolente en plein jour. Des règlements de compte se font de plus en plus entre confrères d'un même presbyterium par médias interposés et tendent à devenir la norme dans la gestion des crises interpersonnelles. Une telle attitude ne peut que générer des « courtisans, des délateurs, des zéloteurs et des flatteurs astucieux » comme le fait remarquer le Père Ignace Ndongala Maduku. Les gens se fragilisent tout en ternissant leur propre image. Or la véritable fraternité ne se déploie que dans le pardon, le respect mutuel et l'acceptation de l'autre dans son altérité.

2.3. Sens de la discipline ecclésiale

Au terme de ce parcours, le constat qui s'impose est celui d'une grande opposition entre conservateurs et libéraux. Cette tendance reflète les relations tumultueuses décrites dans les évangiles entre les pharisiens et les publicains. On retrouverait dans ces catégories la traditionnelle distinction entre bons et mauvais, purs et impurs, justes et corrompus, saints et pécheurs. La différence est affirmée comme une tare qui empêche la pleine communion entre des personnes ne partageant pas toujours les

mêmes orientations et convictions. Cette dimension est perceptible aussi bien dans les décisions prises contre l'admission des divorcés remariés aux sacrements qu'à celle des homosexuels aux ordres sacrés.

En quoi une telle attitude peut-elle s'ériger en jugement de valeurs ? Peut-on y voir une forme de discrimination religieuse ? Comment peut-on rapprocher ce regard de l'accueil exprimé par Jésus aux pauvres dans la miséricorde et le pardon des péchés ? En Jésus les temps messianiques prennent effectivement forme pour les discriminés de son temps. Les prostituées, les publicains et les lépreux ne se sentent plus condamnés. Ils sont appréciés et reconnus pour ce qu'ils sont sans pour autant nier les valeurs évangéliques. Ils découvrent ainsi la joie de vivre et retrouvent leur dignité d'enfants de Dieu : « Femme, où sont-ils ? Personne ne t'a condamnée ? [...] Moi non plus, je ne te condamne pas. » (Jn 8,10-11) Cette attitude de Jésus justifie en dernière analyse l'interprétation que fait Jürgen Moltmann du contexte des repas que Jésus partage avec les laissés-pour-compte :

Rétrospectivement on peut dire que quelque chose de cette signification théologique ultime du repas de Jésus est déjà présent partout où Jésus est présent en personne, et là où il est à table avec les pécheurs et les publicains. Celui qui apporte aux pauvres la dignité du royaume de Dieu et qui révèle aux pécheurs et aux publicains la justice de Dieu qui rend juste, est également l'hôte messianique qui invite également ceux qui ont faim et soif à manger et à boire dans le royaume de Dieu, et qui leur fait la démonstration de la communauté de table de Dieu¹.

Même si la miséricorde de Jésus est gratuite et sans conditions préalables, l'œuvre de salut, quant à elle, est souvent assortie d'exigences : « Te voilà guéri ; ne pêche plus, de peur qu'il ne t'arrive pire encore » (Jn 5,14) ou « Va, désormais ne pêche plus » (Jn 8,11). Il se pose alors avec acuité la question du rapport de la miséricorde divine avec les exigences fondamentales du message évangélique.

Certes Jésus recommande d'éviter toute occasion de scandale (Mc 9,43-47 ; cf. Mt 5,29-30 ; 18,8-9) qui aboutit à l'éclatement de la communauté et met à mal l'harmonie des membres entre eux. La discipline n'exclut pas le pardon. Une grande compassion doit être accordée à ceux et

¹ J. Moltmann, *Jésus le messie de Dieu*, Coll. Cogitatio Fidei, Paris, Cerf, 1993, p. 169.

celles qui sont perdus, en danger et aux membres qui errent. Toutefois, en dehors de sa dureté, la discipline exerce une fonction pédagogique dans la formation de l'identité communautaire. Elle favorise l'émergence d'un consensus autour des valeurs fondamentales auxquelles les membres de la communauté adhèrent. Elle sert par ailleurs de facteur de régulation, de référence et de normes dans des relations litigieuses ou conflictuelles. En ce sens elle porte le souci de la cohésion communautaire. La sanction, notamment l'excommunication, revêt dans ce contexte particulier un double sens. Pour Matthieu, elle vise d'abord l'aide aux personnes, et finalement la protection de la communauté (18,15-17) alors que saint Paul y voit plutôt une chance de salut pour la personne aux temps eschatologiques (1 Co 5,1-5). Cette nécessité s'impose dans l'intérêt même de l'individu. L'injustice apparente d'une telle décision est camouflée par les nombreux bienfaits qu'elle produit. *Felix culpa!* La question soulève inéluctablement le problème du mal nécessaire. Faut-il absolument tirer le bien du mal ?

II. Questions éthiques relatives à la fraternité

Les discussions sur la fraternité ne sauraient complètement s'affranchir des préoccupations relatives aux questions de la justice sociale. Il s'agit plutôt des considérations socio-éthiques que nous abordons dans une perspective africaine. Les principaux domaines d'appréciation ou d'évaluation sont notamment la réconciliation et la solidarité.

1. Réconciliation, chemin vers la Fraternité

1.1. Guerres et précarités humaines

De manière générale, l'Afrique traîne une réputation scabreuse. Elle défraie les chroniques internationales pour son système de gouvernance et la corruption qui entrave son développement économique. Elle fait montre d'une pauvreté désespérante en dépit des diverses aides

qu'elle ne cesse de recevoir d'organismes internationaux. Cette situation n'est rien moins qu'une aberration au vu des nombreuses richesses que compte le continent africain. Ce contraste saisissant semble défier toute logique. Comment peut-on concilier l'état de pauvreté dans laquelle crouissent les populations africaines aux richesses naturelles dont regorge son sous-sol ? Les ressources ne font pas défaut. Les réserves sont même abondantes. Mais que se passe-t-il, serait-on tenté de se demander ? Pourquoi le développement économique et le confort humain ne suivent-ils donc pas ?

Plusieurs facteurs contribuent à l'entretien de ce climat délétère. Le sous-développement économique est dû aussi bien à des causes exogènes qu'endogènes¹. Dans les facteurs exogènes, on notera l'impact préjudiciable qu'exercent les sociétés multinationales, animées par le seul souci du gain et les organismes internationaux dont les décisions ne tiennent pas toujours compte des réalités économiques locales. Certains opposeraient à cet argumentaire la mégalomanie des dirigeants africains qui prennent en otage leur peuple et l'asphyxient par une gestion calamiteuse et un appétit démesuré de gains mal acquis. Dans les deux cas, il convient de retenir que la conjonction des principales causes aboutit à la formulation des politiques dont les effets se font bien souvent au détriment de la population.

Ce qui retient de manière effroyable l'attention, c'est la situation de guerres en Afrique. On viendrait à croire que certains en ont fait leur fond de commerce. Quelles que soient les raisons évoquées, la barbarie ne saurait se justifier. En effet on se cache hypocritement derrière la religion,

¹ « Un nombre élevé d'études économétriques expliquent les faibles performances africaines [Collier, Gunning, 1999 ; Sachs, Wagner, 1997 ; Arcand, Guillaumont, 2000]. De nombreux facteurs sont avancés : *fragmentation ethno-linguistique* [Easterly, Levine, 1995] ; *géographiques* (éloignement des côtes, pauvreté des sols, maladies...) [Bloom, Sachs, 1998] ; *historiques* (mauvaise spécialisation, poids de la colonisation) ; *politiques* (l'autoritarisme crée des coûts de transaction, notamment de corruption) ; *infrastructurels* (faiblesse des télécommunications, électricité, transports, des services publics) ; *internationaux* (l'exposition aux chocs extérieurs joue du fait de la spécialisation primaire et de la petite taille) » (Philippe Hugon, *Économie de l'Afrique*, Collection Repères, n° 117, Paris, Éditions La Découverte, p. 22). Certains facteurs sont documentés avec force et vigueur dans les films emblématiques qui font une analyse lucide de la situation de l'Afrique dans les relations internationales et mondiales. Il s'agit des films documentaires ci-après : *Blood diamond* (réalisé par Edward Zwick, sorti en 2006 aux États-Unis) et *Lord of war* (réalisé par Andrew Niccol, sorti en 2005 aux États-Unis) laissent percevoir la complexité de ces relations où la seule valeur qui vaille est l'argent.

la raison d'État, l'appartenance sociologique, politique voire idéologique, pour commettre toutes les atrocités possibles et inimaginables. C'est l'instrumentalisation de la haine qui oppose du jour au lendemain des communautés qui vivaient en parfaite harmonie et dans la concorde. Dans le cas du génocide rwandais, on pourrait parler d'une malheureuse politique de ségrégation qui a abouti en 1994 à l'ignoble tuerie : « En effet, les Hutu et les Tutsi n'ont pas toujours été des tribus opposées. Avant la colonisation, il n'y avait qu'une seule ethnie, le peuple des Banyarwanda, partageant la même langue, la même religion, le même territoire et les mêmes coutumes. Cette ethnie était certes divisée, non pas en tribus, mais en catégories socio-économiques qui ne s'affrontaient pas. Il n'était pas, alors, question de domination ou de pouvoir¹. » Partout ailleurs l'histoire se répète de la même manière : des villages sont dévastés, des familles entières sont mises à la rue, on prend les armes les uns contre les autres, on se tue mutuellement. Les guerres civiles détruisent à la fois les structures sociales et économiques. La Banque Africaine de Développement (BAD) a relevé dans une analyse sans concession les conséquences néfastes des nombreux conflits sur le développement économique du continent africain :

La durabilité en Afrique est également menacée par la prolifération des conflits civils et des troubles sociaux. Quoique difficile à quantifier, le coût des conflits civils pour le développement – évalué en termes de capital social, physique et humain – est à l'évidence considérable. D'après le HCNUR (1997), le développement du capital humain a été sérieusement entravé en Afrique : les conflits armés à eux seuls ont fait plus de 2 millions de victimes au cours des cinq dernières années, sans compter les mouvements massifs de réfugiés et de personnes déplacées (principalement des femmes et des enfants). La population africaine réfugiée est aujourd'hui estimée à plus de 12 millions de personnes – ce qui représente nettement plus de 40 pour cent du total mondial. Les conflits détournent à leur profit des ressources qui pourraient être investies dans la croissance économique et le développement humain et encouragent la fuite du capital humain et des ressources financières hors du continent. Les enfants confrontés aux conflits armés, parfois en tant que jeunes soldats, sont exposés au dénuement, à la maladie ou pire encore.

¹ « Génocide rwandais : les massacres de 1994 au Rwanda – 10 ans après », article paru sur le site de S.O.S ENFANTS, <http://pagesperso-orange.fr/marc.oberle/genocide-rwanda.html>

Il y existe entre les conflits de société et la pauvreté un lien de causalité à double sens. En provoquant la destruction des infrastructures économiques et sociales et la cessation des activités de production, les conflits retardent le processus de croissance et aggravent la pauvreté. Réciproquement, la pauvreté accroît les risques de guerre civile, tandis que les populations qui bénéficient d'un accroissement du niveau de vie et des richesses sont moins tentées de prendre les armes contre leurs voisins. Dans tous les cas, les conflits de société entament la confiance des investisseurs et nuisent à la mobilisation des ressources¹.

La situation ne semble pas vraiment évoluer si l'on tient compte du regard que les évêques portent sur l'Afrique d'aujourd'hui dans le Message final de la IIe Assemblée spéciale du Synode des évêques pour l'Afrique :

Nous vivons dans un monde plein de contradictions et de crises profondes. La science et la technique accomplissent d'énormes progrès dans tous les domaines de la vie, dotant la planète de tout ce qu'il faut pour en faire un lieu agréable pour tous. Pourtant la situation tragique des réfugiés, la pauvreté scandaleuse, la maladie et la faim tuent encore chaque jour des milliers de personnes.

En tout cela, l'Afrique est la plus frappée. Riche en ressources humaines et naturelles, nombreux sont nos peuples qui croupissent dans la pauvreté et la misère, sont déchirés par les guerres et les conflits, passent par des crises et sombrent dans le chaos. Ces situations sont rarement causées par des catastrophes d'ordre naturel. Elles sont plutôt le fruit de décisions et d'actions de personnes qui n'ont aucun souci du bien commun et que l'on retrouve souvent dans une complicité tragique et dans un complot criminel ourdi par des dirigeants locaux et des intérêts extérieurs².

Cette observation critique rejoint d'ailleurs le constat amer qui a été fait dans les *lineamenta* de la deuxième assemblée spéciale pour l'Afrique. Le document relève des aspects qui mériteraient qu'on s'y attarde davantage :

La détérioration généralisée de la qualité de vie, l'insuffisance des moyens pour l'éducation des jeunes, la carence de services sanitaires et sociaux élémentaires, entraînant la persistance de maladies endémiques, l'épidémie terrible du Sida, le fardeau lourd et parfois insupportable de la dette, l'horreur des guerres fratricides

¹ Banque Africaine de Développement, *Rapport sur le Développement en Afrique 1999*, Paris, Éd. Economica, 1999, p. 29-30.

² « Message final de la IIe Assemblée spéciale du Synode des évêques pour l'Afrique », n° 4-5, dans DC, n° 2434 du 15 novembre 2009, p. 1025-1026.

alimentées par un trafic d'armes sans scrupules, le spectacle honteux et pitoyable des réfugiés et des personnes déplacées¹.

Au-delà des considérations strictement économiques, l'horreur des guerres fratricides ne saurait nous laisser insensibles. Comment en est-on arrivé là ? Comment s'expliquer cette barbarie humaine qui choque les consciences et met en doute certains présupposés ? Où sont donc passées les valeurs de fraternité telles que l'enseigne le christianisme ? La question mérite d'être posée à la lumière des événements qui se sont déroulés respectivement au Rwanda et au Burundi, des pays christianisés à plus de 90% et à 67%². Elle relance les débats sur le bilan de l'évangélisation. L'échec de l'entreprise missionnaire ne serait pas alors une spécificité africaine. Les guerres de religion en Europe sous le régime de chrétienté et les deux grandes guerres en disent long. On peut même remonter à l'histoire biblique pour y trouver une consolation : « C'est dire les difficultés de ces relations horizontales et tous leurs soubresauts. La Bible le montrera, sans complaisance : conflits d'Isaac et d'Ismaël, démêlés de Jacob et d'Ésaü, violences et tromperies entre Joseph et ses frères³. » Au vu de tout cela, on ne peut s'empêcher de s'interroger sur la pertinence du christianisme et des valeurs dont il est porteur. « Tu ne tueras point », « aime ton prochain comme toi-même », « vous êtes tous les enfants d'un même père ! » Quel crédit peut-on désormais accorder à ces préceptes ? Relèvent-ils d'un idéalisme utopique ? Ces événements qui sont déplorables en eux-mêmes s'opposent de manière fondamentale au Dieu de la Bible, révélé à Israël par Moïse et les prophètes et ultimement par son fils Jésus Christ. En dehors des faits de guerre des livres historiques, Dieu se présente comme le libérateur de son peuple. Il le sauve de l'oppression et de tout ce qui l'empêche de vivre pleinement l'amour, la fraternité et la solidarité.

¹ Synode des Évêques, *11ème Assemblée Spéciale pour l'Afrique : l'Église en Afrique au service de la réconciliation, de la justice et de la paix*, n° 8, Cit de Vatican, 2006 (http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20060627_ii-assembly-africa_fr.html); voir Jean-Paul II, Exhortation Apostolique Post-Synodale *Ecclesia in Africa* (14.02.1995), 114.

² Christel Martin, *La haine n'aura pas le dernier mot*, Paris, Albin Michel, 2005, p. 210.

³ Danielle Ellul, « Caïn et Abel, ou l'impossible fraternité », dans Les Cahiers de la Faculté de Théologie, *Bible : Mythes bibliques, questions essentielles*, n° 14, Toulouse, 2004, p. 41.

Au-delà du christianisme qui invite à vivre les dimensions de fraternité dans le respect de l'autre, il convient de rappeler l'attachement des valeurs traditionnelles africaines à ce principe. Nous l'avions évoqué en d'autres circonstances. La sociologie des relations humaines met en exergue l'usage du mot frère ou sœur dans la désignation de toute autre personne. On se reconnaît frère de l'autre même si on ne se connaissait pas auparavant. Cette tradition serait-elle en passe d'être révolue ? L'exacerbation du clanisme et de l'ethnisme semble y mettre un frein. Même des gens qui mangeaient naguère dans une même assiette deviennent indifférents les uns aux autres. Cette situation n'est pas sans rappeler la complainte du psalmiste : « Le confident sur qui je faisais fond et qui mangeait mon pain, se hausse à mes dépens » (Ps 41, 10 ; cf. Jn 13, 18). La fraternité est alors confrontée aux défis de l'indifférence, de la trahison et de la suspicion.

Cette méfiance se caractérise par une violence inouïe à l'égard de l'autre qui est différent et par le refus de celui qui fait peur. Le déchainement des préjugés renferme l'homme sur lui-même, crée des barrières et provoque des exclusions. La peur de l'autre est telle qu'on ne se sent plus en sécurité chez soi. On érige des barrières, de part et d'autre, pour assurer sa propre protection. L'Europe et les États-Unis se renferment derrière des murs et des fils barbelés pour se mettre à l'abri de l'envahissement de la misère humaine qui déferle du continent africain et du sous-continent américain. En Afrique, on n'hésite plus à expulser des populations étrangères qui sont considérés comme une menace pour la sécurité ou la stabilité nationale. Tel fut en 2005 le cas des Zimbabwéens chassés de l'Afrique du Sud :

Comme dans d'autres pays africains, les étrangers ne sont pas les bienvenus en Afrique du Sud. Selon certaines associations, beaucoup feraient l'objet de brimades, de violences ou d'humiliations, avant de finir dans le train qui les rapatriera. Des abus qui seraient le lot des clandestins, mais aussi des immigrés, réfugiés ou demandeurs d'asile en règle. Au final, ce sont des dizaines de milliers d'étrangers qui seraient rapatriés¹.

¹ « Afrique du Sud : expulsion d'étrangers par dizaines de milliers », article paru dans Afrik.com, 15 novembre 2005 sur le site : <http://www.afrik.com/article9036.html>

Ce protectionnisme atténue l'enthousiasme exprimé avec clameur et grand fracas le 9 novembre 1989 à la chute du mur de Berlin. L'aspiration à la liberté et à la dignité est ainsi compromise par des préjugés pervers qui renferment l'homme sur lui-même. Le contraste est saisissant entre cette réalité macabre et l'attitude à laquelle le Christ invite et que ceux qui se réclament de lui sont censés adopter. Il s'est disposé à l'accueil du pauvre, du malheureux, de l'étranger. Il ne s'est pas focalisé sur des standards humains et n'a surtout pas accepté d'être pris en otage par des traditions humaines : « Le sabbat a été fait pour l'homme, et non l'homme pour le sabbat » (Mc 2, 27). Il a franchi le mur des interdits sociaux pour aller à la rencontre de l'autre. Il s'invite chez Zachée : « Zachée, descends vite, car il me faut aujourd'hui demeurer chez toi... Aujourd'hui le salut est arrivé pour cette maison, parce que lui aussi est un fils d'Abraham. Car le Fils de l'homme est venu chercher et sauver ce qui était perdu » (Lc 19, 5b.9-10). Il fait aussi bien bon accueil à l'exclu de toute société, de tout système quel qu'il soit, à l'étranger¹. Ces laissés-pour-compte de nos bonnes sociétés revêtent pourtant une identité propre en tant qu'enfants de Dieu, créés à son image et à sa ressemblance. Jésus se situe résolument dans une attitude d'ouverture à l'égard du païen et de l'étranger. Son action salvatrice bénéficiait aussi bien aux juifs qu'aux non-juifs comme l'a si bien montré Christian Grappe dans l'analyse de l'épisode de la femme syrophénicienne :

Les exorcismes de Jésus s'inscrivirent ainsi dans la dynamique de l'irruption du Royaume et doivent donc être compris dans ce contexte. Dès lors, même si Jésus concevait son action à l'échelle du peuple d'Israël, comme l'illustre encore le choix des Douze, le fait que les païens se soient trouvés au bénéfice d'exorcismes a pu suggérer que les bienfaits du Royaume ne se limitaient pas aux seuls juifs et pouvaient être dispensés au-delà des frontières traditionnelles. L'Esprit de Dieu pouvait se manifester aussi au bénéfice des païens et les délivrer de l'emprise des démons, mettant ainsi en déroute Satan par-delà les limites du peuple d'Israël. Ce faisant, le Royaume de Dieu ne faisait-il pas irruption et n'englobait-il pas des gens réputés impurs, dans une dynamique au terme de laquelle ils se trouvaient délivrés et, finalement, sanctifiés².

¹ Mc 7, 24-30 ; Mt 8, 5-13 ; Jn 4, 46-54 ; Lc 7, 36-50 ; Lc 8, 43-48.

² Christian Grappe, p. 178.

Ce qu'il convient de retenir du ministère de Jésus, c'est son approche de l'humain. Au-delà des différences et des traditions, il croit en l'homme, établit dans les relations un pont qui permet le plein épanouissement de ce dernier. Il ne fait donc pas de distinction entre les hommes. On pourrait cependant le déplorer. La tendance au sein des communautés humaines semble être plutôt à l'antipode des témoignages qui mettent en scène Jésus au fil des pages d'Évangile. Cette inclinaison à la séparation cause plus de mal, handicape des structures humaines et sociales. Elle est source de souffrances qui rongent la personne et détruisent petit à petit la société.

1.2. De la guerre à la paix

Ecartelés entre un idéal de fraternité hérité de la tradition ancestrale, l'influence du christianisme et la triste réalité des guerres fratricides, les sociétés africaines se cherchent. Elles apparaissent en constante gestation. A cet effet, le palabre leur offre, dans des situations de crise, le recours essentiel pour émerger et faire la paix. Il s'agit de renouer avec le génie de l'Afrique traditionnelle dans la gestion pacifique des différends qui pouvaient opposer des personnes au sein de la communauté. Ce principe est fondé sur les vertus de tolérance de l'opinion contraire, du respect de l'adversaire et du parler vrai pour agir ensemble. C'est dans ces contextes que le vent du renouveau politique qui a soufflé sur l'Afrique sub-saharienne dans les années 90 a apporté ce qui est désormais considéré comme une innovation dans le règlement des conflits. Ce sont les conférences nationales qui se sont propagées en Afrique francophone d'un pays à l'autre. Elles n'ont pas connu la même fortune dans tous les pays où elles se sont tenues. L'enthousiasme qu'elles ont suscité a été déçu dans certains pays si l'on considère ce qui en reste aujourd'hui. Le cadre de ces mouvements fut celui d'un renouveau politique étroitement associé au changement de cap dans la politique africaine de la France avec l'allocation inaugurale de François Mitterrand lors de la séance d'ouverture de la 16^{ième} Conférence des Chefs d'État franco-africains à La Baule. Par

contre dans les pays anglophones, le paradigme qui s'est imposé est celui de la Commission réconciliation et vérité selon le modèle sud-africain. En dépit des difficultés avérées, on ne peut réduire l'Afrique uniquement à ses déchéances. C'est pourquoi, dans les lueurs qui pointent à l'horizon, nous retiendrons deux démarches politiques, notamment le processus de réconciliation au Bénin et en Afrique du Sud et l'initiative citoyenne de Marguerite Barankitse au profit des orphelins de la guerre civile au Burundi.

2. Conférence Nationale des Forces Vives de la Nation au Bénin (CNFVN)

La Conférence Nationale des Forces Vives de la Nation s'inscrit dans la longue série des mutations politiques qui ont profondément affecté le Bénin et ses habitants. Le putsch militaire du 26 octobre 1972 a complètement changé le destin du pays. Il a porté à la magistrature suprême le commandant Matthieu Kérékou qui a imprimé au Bénin une nouvelle orientation politique basée sur le marxisme-léninisme. Le nouveau régime issu du coup d'Etat n'a pas fait de mystère sur ses desseins et à vite affiché sa volonté de rupture avec le passé qu'il considère archaïque.

La rupture avait certes été prononcée de manière tonitruante et fracassante. Mais le peuple peinait à en ressentir les effets. Le bilan économique sous le marxisme fut plus que décevant. Presque tous les indicateurs du pays étaient au rouge : fuite des cerveaux, baisse de la production, délitement complet de l'économie. Les conséquences se sont ressenties dans la non-solvabilité de l'État qui n'était plus capable d'assumer ses responsabilités régaliennes vis-à-vis de la population, les nombreux arriérés de salaires qui s'accumulaient de mois en mois, les licenciements massifs dus à la compression d'effectifs devenus de plus en plus pléthoriques et l'augmentation du chômage. Le socle de la révolution béninoise avait donc vacillé et le système était incontestablement en déroute. L'idéal d'une société parfaitement intégrée où les besoins de tous sont pris en compte apparaissait comme une chimère. Le pays était alors

plongé dans une situation de déliquescence totale au bord de la guerre civile, d'une partition et d'un bain de sang. Ce moment fatidique a été qualifié par des observateurs avisés de l'heure de tous les dangers. Le constat d'échec du régime marxiste avait imposé la nécessité d'un changement de cap et d'une réorientation politique reconnue par les différentes instances à la tête de l'État. C'est ainsi que l'organisation de la Conférence Nationale fut décidée lors de la session conjointe du Comité Central du Parti de la Révolution Populaire du Bénin, du Comité Permanent de l'Assemblée Nationale Révolutionnaire et du Conseil Exécutif, réunie les 6 et 7 décembre 1989 à Cotonou :

A l'issue des travaux, et se fondant sur les directives formulées par le Chef de l'État dans son allocution d'ouverture, la session a arrêté les mesures suivantes :

Le Président du Comité Central, Président de la République, Chef de l'État convoquera, au cours du premier trimestre de l'année 1990, une Conférence Nationale regroupant les représentants authentiques de toutes les Forces Vives de la Nation, quelles que soient leurs sensibilités politiques, afin qu'ils apportent leurs contributions dans l'avènement d'un Renouveau Démocratique et au développement d'une saine ambiance politique nouvelle dans notre pays¹.

Telles furent les circonstances de la convocation de la Conférence Nationale des Forces Vives qui ont heureusement abouti à un renouveau démocratique au Bénin². Il n'est point de notre intention de revenir sur le processus historique de cette institution qui a déjà fait l'objet d'autres études³. Néanmoins, nous nous devons d'évoquer les objectifs qui sont assignés à ce forum, à savoir la recherche d'une « plate-forme politique, consensuelle, réaliste, cohérente et viable ». Cette volonté de réconciliation de la part de l'ex-parti unique n'a pas inspiré entièrement confiance. Certains partenaires sociaux ont plutôt vu dans ces démarches une

¹ L'article 1 du communiqué final de la session conjointe lu à la radio et à la télévision à partir du 7 décembre 1989 et rendu public par la presse d'État. Nous nous référons ici à la citation d' Afise D. Adamon, *Le Renouveau démocratique : La Conférence Nationale des Forces Vives et la période de Transition*, Collection Points de vue Concrets, Paris, L'Harmattan, 1995, p. 20.

² Tel est le titre de l'ouvrage d' Afise D. Adamon qui traite de ce moment constitutif de la nouvelle Nation béninoise.

³ En dehors de plusieurs articles qui sont parus dans des hebdomadaires béninois à ce sujet, je retiendrai pour la circonstance le livre d' Afise D. Adamon intitulé : *Le Renouveau démocratique : La Conférence Nationale des Forces Vives et la période de Transition*, Collection Points de vue Concrets, Paris, L'Harmattan, 1995.

diversion et un subterfuge habilement manigancés. Aussi les travaux se sont-ils déroulés dans un climat de tension, de méfiance et de suspicion. Même si le suspens a été maintenu jusqu'au bout, le dénouement de l'histoire a été fort encourageant. C'est pourquoi l'exemple béninois est devenu un cas d'école pour nombre de pays africains.

Au-delà des clivages politiques, des lassitudes, du pessimisme et des doutes, le Béninois a enfin retrouvé confiance en lui. Il peut dorénavant se consacrer au développement de son pays et régler de manière pacifique les contradictions qui ont jonché son parcours. La Conférence Nationale a ainsi marqué un renouveau et éveillé la conscience individuelle en ce qui concerne la responsabilité politique du citoyen. Ce temps d'apprentissage a permis la confrontation d'idées, renforcé les liens entre personnes et courants politiques, mis en valeur la nécessité du consensus en vue de l'épanouissement individuel et communautaire : « Tous les membres du HCR ont participé à la Conférence nationale et sont convaincus de la nécessité de l'esprit de consensus acquis, dès ce niveau, de haute lutte¹. » C'est dans cette perspective que se sont mises en place les nouvelles institutions de la République.

3. Commission Vérité et Réconciliation en Afrique du Sud

La recette sud-africaine s'est exportée un peu partout dans le monde². Le projet de la Commission Vérité et Réconciliation s'inscrit dans une volonté politique à trois niveaux, à savoir la reconstruction du tissu social en Afrique du Sud, la reconnaissance de chaque Sud-Africain dans sa dignité et dans son intégrité et l'intégration harmonieuse de tous ses citoyens. Il s'agit non pas de faire l'impasse sur le passé, mais de réinventer un nouveau contrat social où les ennemis d'hier peuvent dépasser leurs inimitiés et contribuer ensemble au développement de leur nation. C'est le pari du triomphe du pardon sur la haine par une démarche

¹ Afise D. Adamon intitulé : *Le Renouveau démocratique : La Conférence Nationale des Forces Vives et la période de Transition*, Collection Points de vue Concrets, Paris, L'Harmattan, 1995, p. 142.

² Il suffit de consulter la page de Wikipedia pour se rendre compte de l'étendue et de l'ampleur de l'événement (http://en.wikipedia.org/wiki/Truth_and_reconciliation_commission).

consensuelle où victimes et protagonistes d'actes délictueux parviennent dans un consentement mutuel à regarder dans la même direction¹. Les Sud-Africains ont montré au monde entier que la transition pacifique de la répression et de l'injustice à la démocratie et à la liberté n'était pas hors de la portée de l'homme. Sans évoquer l'établissement du Royaume de paix où le loup habitera avec l'agneau et où le lion mangera ensemble avec le bœuf dans la perspective du messianisme vétêrotestamentaire², il s'agit, au-delà d'un mécanisme purement judiciaire, d'initier des dialogues fondés sur la vérité entre des adversaires, de recréer une relation et de produire de la coexistence. La réconciliation devient alors le processus de « régulation de la violence et une redéfinition de la bonne société, au moyen d'une réactivation de la participation et une libération de la parole conformes à certains canons démocratiques³. » Ce processus qui vise in fine le rapprochement des antagonistes, nécessite fondamentalement un changement de regard de la part de chacune des parties en présence.

Au terme de plusieurs décennies de politique d'apartheid initiée en 1948 par le gouvernement sud-africain et de nombreuses exactions qui en résultèrent, l'aspiration à l'égalité aboutit finalement à l'abolition d'un système fondé sur la ségrégation des races, à la libération de Nelson Mandela et à l'élaboration d'une nouvelle Constitution, appelée Constitution de Transition. Cette dernière établit le cadre juridique adéquat pour l'organisation des premières élections où toutes les composantes de la Nation ont exercé leur droit de vote. Ce fut enfin la réalisation d'un rêve tant attendu. Les opprimés d'hier se sentent enfin reconnus dans leur dignité. C'est ce qui explique la liesse populaire qui suivit le vote lors des premières élections comme en témoigne Mgr Desmond Tutu :

En sortant du bureau de vote, j'ai vu les gens danser, chanter et pousser de grands cris de joie. On se serait cru à une fête. Tous ceux qui avaient supporté le fardeau et la violence de la répression, tous ces gens humbles que l'apartheid avait transformé en êtres

¹ Bože Vuleta, "Forgiveness and reconciliation – A challenge to the Church and Society?", in Collectif, *Forgiveness and reconciliation – a Challenge to the Church and Society : Collection from the International Conference Zagreb, 9th – 13th May, 2001*, Zagreb-Split, Caritas Croatia/Franciscan Institute for the Culture of Peace, 2002, p. 9.

² Is 11, 6-9 ; 65, 25.

³ Sandrine Lefranc, « Créer du lien social », dans Sandrine Lefranc (sous la direction de), *Après le conflit, la réconciliation ?*, Paris, Michel Houdiard Éditeur, 2006, p. 14.

anonymes, sans visage, sans voix, ne comptant pour rien dans leur propre patrie, tous ces gens qui, chaque jour, avaient été traînés plus bas que terre se sentaient enfin exister. Ils avaient été créés à l'image de Dieu¹.

Cet événement historique, d'une importance particulière, a ouvert les yeux des Blancs et des Noirs sur le destin commun qui les lie les uns aux autres. Ils sont appelés à vivre ensemble, comme des frères. Cette victoire triomphait non seulement de l'opposition entre Blancs et Noirs, mais elle avait aussi raison des rivalités entre différents courants politiques chez les Sud-Africains d'origine noire, notamment l'Inkatha Freedom Party (IFP) du chef Mangosuthu Buthelezi et l'African National Congress (ANC) de Nelson Mandela.

C'est dans ce contexte sociopolitique particulièrement intense où planaient le spectre d'un bain de sang et la menace de violences provoquées par la vengeance des opprimés d'un système naguère ségrégationniste et raciste, que la Commission Vérité et Réconciliation a été convoquée. Le but que la Constitution de Transition lui assignait était de recréer un nouveau tissu social et de forger le socle d'une nouvelle unité nationale². Dans le dépassement des frontières raciales, surgit alors une nouvelle humanité caractérisée par le principe bantou de l'*ubuntu* :

Cette forme d'humanité mutuelle [...] fait que ce qui blesse l'un atteint l'autre, [...] ce qui panse l'un guérit l'autre, [...] ce qui autorise la mémoire et l'oubli des uns et des autres ouvre l'avenir à des projets politiques communs. Il vaut la peine de souligner l'importance prise dans ce volume par cette forme d'humanité mutuelle que signifie dans les langues bantoues "avoir de l'*ubuntu*", une manière de se conduire en humain face à d'autres : un minimum nécessaire à toute humanité de l'humain qui ne serait

¹ Mgr Desmond Tutu, *Il n'y a pas d'avenir sans pardon*, Paris, Albin Michel, 2000, p. 12-13.

² Philippe-Joseph Salazar, « Dossier I : Loi créant la Commission Vérité et Réconciliation. Loi n° 34 de 1995 : loi relative à la promotion de l'unité nationale et la réconciliation », chapitre 2, 3. (1), dans *Amnistier l'Apartheid : Travaux de la Commission Vérité et Réconciliation*, Collection « L'ordre philosophique », Paris, Seuil, 2004, p. 283 ; « Dossier II : Unité nationale et réconciliation, dit Épilogue de la Constitution provisoire (Act 200 of 1993) (ratifiée le 17 novembre 1993, adoptée le 22 décembre 1993, promulguée le 25 janvier 1994) », dans *Amnistier l'Apartheid : Travaux de la Commission Vérité et Réconciliation*, Collection « L'ordre philosophique », Paris, Seuil, 2004, p. 304-305 ; « Extrait de l'Épilogue de la Constitution provisoire d'Afrique du Sud de 1993 » cité par Barbara Cassin, Olivier Cayla et Philippe-Joseph Salazar (sous la direction de), *Vérité, Réconciliation, Réparation*, « Collection Le genre humain », n° 43, Paris, Seuil, 2004, p.13-14.

pas un principe abstrait ni un bon sentiment... mais précisément une pratique, et même une conduite pratique¹.

La dynamique qui est ainsi mise en jeu rapproche les Sud-Africains et contribue par ailleurs à leur harmonieuse intégration. Il est ainsi engagé un processus de communion qui transcende les pires préjugés et qui va bien au-delà de la méfiance empêchant la création des liens de confiance entre les différentes couches de la population sud-africaine. Les uns et les autres se sont mis à l'apprentissage d'un vivre ensemble de façon fraternelle dans le respect mutuel de leurs différences. Cette démarche aboutit inexorablement à la restauration de la dignité de tout homme en tant que citoyen de la Nation sud-africaine. Il s'est opéré en eux une profonde transformation psychosomatique : ils sont dorénavant animés par le désir de la reconnaissance mutuelle telle qu'elle est promue par le droit de l'homme. C'est alors que l'homme prend conscience des liens qui l'unissent aux autres et de sa dépendance à leur égard : « Alors, de façon fugitive, nous sentons que nous sommes faits pour l'unité, la fraternité, la communauté, la famille, que nous avons été créés pour évoluer à l'intérieur d'un subtil réseau d'interdépendances². »

Cette démarche de réconciliation ne peut être perçue uniquement du point de vue politique et judiciaire. En effet sa dimension spirituelle ne peut être sous-estimée³. L'influence de Desmond Tutu en tant que chef religieux a été déterminante dans l'élaboration des travaux. C'est ainsi qu'il a obtenu des membres de la Commission, non seulement de commencer les sessions par une journée de retraite spirituelle, mais de rythmer les réunions par un temps de prière⁴. Grâce à sa foi et à ses connaissances théologiques, il a permis de débloquent beaucoup de situations difficiles à la lumière de l'Évangile. Telle est l'analyse qu'a faite Philippe-Joseph Salazar de la Commission Vérité, Réconciliation,

¹ Barbara Cassin, Olivier Cayla et Philippe-Joseph Salazar (sous la direction de), *Vérité, Réconciliation, Réparation*, « Collection Le genre humain », n° 43, Paris, Seuil, 2004, p. 9 ; Cf. Ph.-J. Salazar, *Amnistier l'apartheid. Travaux de la Commission Vérité et Réconciliation, sous la direction de Desmond Tutu*, Paris, Seuil, 2004, p. 70-73.

² Mgr Desmond Tutu, *Il n'y a pas d'avenir sans pardon*, Paris, Albin Michel, 2000, p. 259.

³ Mgr Desmond Tutu, p. 90.

⁴ Mgr Desmond Tutu, p. 83-86.

Réparation à partir de la prédication et des discours du prélat¹. L'auteur formule son hypothèse sur cinq articulations rhétoriques : *révélation-plasma*, *shalom-koinonia*, *transfiguration-metanoia*, *kairos-charisma* et *entente-réparation*. Nous retiendrons pour notre part la deuxième articulation rhétorique qui insiste sur les initiatives en faveur du vivre ensemble.

Desmond Tutu met en lien le *shalom* et le devoir de réconciliation en tant que ministère qui s'impose à tous. Dans la perspective paulinienne², il envisage le dépassement de l'apartheid perçu comme structure de péché. Cette dernière divise les hommes et s'oppose par là à l'harmonie originale voulue par Dieu dans son grand dessein. La voie qu'il propose dans le sillage de l'enseignement des prophètes tels Amos et Isaïe « renoue le lien social, entre hommes libres et *empowered* (le contraire de *powerless*...), fabriquant une *koinonia*³. » Il établit ainsi les bases de l'esprit de communauté à partir de trois clés fondamentales, à savoir *fellowship*, *koinonia* et *togetherness*⁴ :

Fellowship, koinonia, togetherness, voilà les germes, proclamés, les semences du ministère sacerdotal qui "répare" la communauté. L'Église officielle qui soutient le régime, métaphore et énergie du régime lui-même, jette la communauté blanche hors de l'œuvre de *koinonia*, un déni de *togetherness* (être bien ensemble) et de *fellowship* (fraternité, volonté de l'"être bien ensemble") qu'elle réitère, dans chaque sermon et chaque prêche, chaque dimanche. Tutu fait appel directement à l'épître aux Philippiens pour gloser ce "vivre en plein accord", injectant dans "réconciliation" à la fois *fellowship*, que la Vulgate nomme précisément *societas spiritus*, du grec *koinonia pneumatos*, et *togetherness*, en latin *habentens unanimes id ipsum sentientes*, autrement dit le "sentiment commun"⁵.

Le prélat peut dès lors se projeter dans un avenir commun où Blancs et Noirs se tiennent main dans la main et nourrissent les mêmes

¹ Philippe-Joseph Salazar, « Une conversion politique du religieux », dans Barbara Cassin, Olivier Cayla et Philippe-Joseph Salazar (sous la direction de), *Vérité, Réconciliation, Réparation*, « Collection Le genre humain », n° 43, Paris, Seuil, 2004, p. 59-88.

² 2 Co 5, 16-21.

³ Barbara Cassin, Olivier Cayla et Philippe-Joseph Salazar, p. 72.

⁴ Desmond Tutu, « The Divine Imperative », in *The Rainbow People of God*, Londres, Doubleday, 1994, p. 65 (voir Barbara Cassin, Olivier Cayla et Philippe-Joseph Salazar, p. 72).

⁵ Barbara Cassin, Olivier Cayla et Philippe-Joseph Salazar, p. 72-73.

rêves¹. Ce fut le rêve que Martin Luther King Jr formulait en son temps pour la société américaine. Somme toute, il s'agit de rétablir une communauté de destin où les hommes, en dépit de leur particularité, se reconnaissent non seulement frères, mais responsables les uns des autres. Cette notion de responsabilité commune rappelle l'interpellation que Dieu adresse à Caïn au sujet de son frère Abel : « Qu'as-tu fait de ton frère » ? La question de responsabilité ne pourrait alors être considérée que dans le cadre relationnel où l'homme se situe par rapport à Dieu et à son prochain².

4. Témoignage de Marguerite Barankitse

Au cœur de ce qui apparaît comme une tragédie où la folie humaine se déchaîne et ravage tout sur son passage, l'humanité n'a pas été complètement éteinte. On peut alors relever les initiatives en faveur de la promotion humaine, du respect de la dignité et de l'intégrité de l'homme. Les témoignages n'ont pas toujours été médiatisés, mais ils sont très éloquents. Les exemples sont édifiants et relèvent de l'héroïsme d'autant plus que les personnes mettent bien souvent en danger leur propre vie. Nous ne reviendrons pas sur l'origine des Missionnaires de la Fraternité, Institut séculier de droit diocésain dont la création est intimement associée à la crise humanitaire et aux néfastes conséquences des guerres en République démocratique du Congo. Nous voudrions par contre évoquer le splendide témoignage de Marguerite Barankitse dans le livre que lui a consacré Christel Martin. *La haine n'aura pas le dernier mot*³ est le récit d'une vie toute donnée au nom de l'amour.

Au fil des pages, se décline le portrait d'une femme charismatique, confrontée à la barbarie humaine dans un Burundi en proie aux massacres

¹ Desmond Tutu, « Oh God, how long can we go on », in *The Rainbow People of God*, Londres, Doubleday, 1994, p. 21 (cf. Barbara Cassin et alii, *Idem*, p. 74).

² Ivan Šarčević, « Neither Cain nor Abel: Reconciliation: From the other side of the victim and perpetrator », in Collectif, *Forgiveness and reconciliation – a challenge to the church and society Collection of Papers from the International Conference Zagreb, 9th-13th May 2001*, Zagreb Split, Caritas Croatia/Franciscan Institute for the Culture of Peace, 2002, p. 78-95 (surtout p. 84-85).

³ Christel Martin, *La haine n'aura pas le dernier mot*, Paris, Michel Albin, 2005.

interethniques. Pour mieux comprendre le drame dans lequel a basculé ce pays des Grands Lacs, il faut se référer aux traits caractéristiques de son histoire. Entre la nostalgie d'un passé ancestral idyllique et les conséquences néfastes de la politique coloniale menée surtout par les Belges, le destin du pays a été marqué « par de nombreux coups d'État et de massacres, notamment en 1965, 1972, 1988, 1991 et 1993¹. » Les surenchères causées par l'accumulation de frustrations et de discriminations constituèrent irrémédiablement les conditions adéquates à toute implosion sociale, alimentée par les rumeurs et l'assassinat de Melchior Ndadaye, premier président hutu élu depuis les indépendances en 1962. Les rancœurs exacerbèrent la haine fratricide et opposèrent les Hutus aux Tutsi. Ces derniers transformèrent sans état d'âme leur pays en une boucherie où sévit la désolation.

Ces événements ont gravement porté atteinte à une cohabitation pacifique et rendu les gens insensibles et étrangers les uns aux autres. « Petit à petit l'espace de dialogue entre les deux ethnies se réduit. Ceux qui, hier encore, fréquentaient leur voisin s'en détournent. Les bonnes volontés se heurtent à une réalité incompréhensible. Les portes se ferment². » Il s'ensuit un repli identitaire et une certaine méfiance vis-à-vis de l'autre.

Ce qui impressionne dans l'histoire de Marguerite, c'est sa détermination et sa volonté de ne pas succomber au désespoir et à la logique génocidaire. Ses convictions et sa confiance en l'homme restent fortes. Ceci lui vaut d'ailleurs le double sobriquet de « folle de Ruyigi » et de « sainte en enfer ». En dépit des atrocités et de la fragilité, elle croit sincèrement en l'avenir, en l'homme et en ses capacités à vivre en harmonie avec les autres en société. C'est pourquoi elle n'a cessé de renouveler ses efforts et d'initier des projets en faveur de la promotion de la dignité de l'homme. Aussi s'est-elle investie dans la prise en charge des orphelins de guerre. Elle fit construire la « Maison Shalom » pour leur offrir un avenir et leur proposer une structure d'accueil et de réhabilitation qui exprime tout son engagement auprès des enfants.

¹ Christel Martin, p. 16.

² Christel Martin, p. 105.

L'enthousiasme et l'optimisme de Marguerite sont source d'espérance pour une population tourmentée et en désarroi. Elle fonde son action sur la puissance réparatrice du pardon : « Je voudrais faire naître au Burundi une nouvelle génération qui porterait la lumière du pardon sur toutes les collines¹. » C'est d'ailleurs le message que portait inlassablement Desmond Tutu en Afrique et ailleurs dans le monde. Il s'est mobilisé contre la vengeance et pour la réconciliation et le pardon qui sont une forme de thérapie². Marguerite opère de cette manière un renversement mental dans une culture qui considère la vengeance comme un moyen légitime de laver l'affront fait à quelqu'un et de rétablir ainsi l'honneur et la dignité de tout le clan. A cette haine fratricide et mortifère, elle oppose par contre la puissance du pardon, germe de la victoire de l'amour. Ce processus qui libère aussi bien la victime que l'agresseur conduit l'un et l'autre à la pleine réconciliation. Il est alors impérieux de susciter une relation de confiance mutuelle, de retrouver la magie de la parole qui guérit, répare, donne vie et redonne de l'humanité. Telles sont les profondes convictions que partage Marguerite quant à la nécessité du devoir de pardon : « J'ai compris que le pardon confère aux hommes une capacité de résistance qui leur permet de demeurer humains en dépit de tous les efforts faits pour les déshumaniser... Si l'homme pouvait comprendre à quel point la haine l'aliène, tandis que l'amour le restaure, l'augmente³. »

Dans la perspective biblique, les différents témoignages évoqués ci-dessus renforcent les convictions selon lesquelles le pardon et la réconciliation sont l'unique et indispensable voie qui mène véritablement à une coexistence pacifique entre les hommes. Le pardon apparaît comme une nécessité dans les enseignements de Jésus⁴. Aussi le croyant se place-t-

¹ Christel Martin, p. 149.

² « En pardonnant, nous affirmons notre confiance dans l'avenir de nos relations et dans l'aptitude de celui qui nous a nui à prendre un nouveau départ et à s'engager sur une nouvelle voie. Car c'est bien la chance d'un nouveau départ et la possibilité de changer que nous offrons à celui qui nous a fait du tort » (Desmond Tutu : *Il n'y a pas d'avenir sans pardon : Comment se réconcilier après l'apartheid ?* Édition Michel Albin, Paris, 2000, p. 266). On peut par ailleurs se référer à tout le chapitre onzième du même ouvrage, intitulé à juste titre : « Sans pardon, il n'y a pas d'avenir » (p. 251-276).

³ Christel Martin, Op. cit., p. 160.

⁴ Cf. Mt 5, 21-26.43-48 ; 6, 12-15 ; 18, 23-35 ; Lc 6, 27-29.

il dans la logique transmise par le Christ. En effet pardonner, c'est construire une culture d'amour et retrouver par ailleurs « le lien d'amitié qui unissait la famille humaine.¹ » Pardonner, c'est aussi vivre de la grâce de Dieu qui triomphe du péché dans toutes ses dimensions. Cette volonté de réduire, dans le domaine social, les nombreuses blessures et les fractures rappelle la nécessité de rechercher l'unité essentielle entre tous les hommes. Dans une très large perspective, la réconciliation se place au-dessus des conflits, des blessures et des anciennes divisions. Elle initie une dynamique qui prend en compte une intégration juste et honnête entre frères et développe le sens d'une vie en commun. Ce grand défi ne peut être vaincu que dans une grande transformation des cœurs et dans la redécouverte de la miséricorde de Dieu en faveur de l'homme. L'importance de la réconciliation ne peut être sous-estimée en ce qui concerne le chrétien. En effet, « la réconciliation est au cœur de la vie chrétienne. C'est l'initiative même de Dieu qui est à la recherche de notre amitié et qui va de pair avec l'indispensable réconciliation entre frères.² » Aussi la réconciliation fait anticiper l'avènement eschatologique du Royaume des cieux lorsque les ennemis d'hier acceptent de se donner la main et de faire ensemble un bout du chemin.

III. Fraternité et renouveau de la communauté humaine

Le renouveau de la communauté humaine se conçoit dans l'attention que Jésus accorde à la promotion des hommes et dans le souci qu'il porte à l'organisation de la vie en société, même s'il ne se présente pas comme un réformateur social.³ Tout en prenant ses distances par

¹¹ Les moines de Solesmes, *Réconciliation & pénitence*, « Collection L'enseignement des papes », n° 12, Sablé-sur-Sarthe, Solesmes, 1986, p. 45.

² Conférence générale de l'épiscopat latino-américain et des Caraïbes : APARECIDA, *Disciples et missionnaires de Jésus-Christ pour que nos peuples aient la vie en lui*, n° 535, Paris, Bayard/Cerf/Fleurus-Mame, 2008, p. 259.

³ « Jésus n'est pas un réformateur social : il n'instaure aucune nouvelle organisation, il ne restructure aucune réalité sociale, mais les valeurs qu'il met en évidence constituent souvent une contestation fondamentale de la situation existante. C'est pourquoi, Jésus a un message social. Un message de vérité, de justice, d'amour et de liberté : les bases qui doivent guider l'organisation de la vie en société. Un message d'orientation et d'action. » (Jan Vankrunkelsven, « Pour la promotion de l'homme : l'Église », dans Bobo-Dioulasso, CESA [Centre d'Etudes Economiques et Sociales d'Afrique Occidentale], 1986, p. 24).

rapport au politique, son engagement a été entier en faveur de l'homme. Il a exprimé par sa sollicitude et sa proximité le Royaume de Dieu. Comment se manifeste donc concrètement ce renouveau et quelles en sont les implications pratiques pour l'homme ?

1. Renouveau de la communauté humaine

Qu'il s'agisse des défis de solidarité, des enjeux communautaires et de réconciliation, l'Église ne saurait faire l'impasse sur certaines exigences relatives à la mission qu'elle a reçue du Christ. Cette dernière se présente comme une contrainte morale qui s'impose à tout homme. Celui-ci est dès lors investi d'une très grande responsabilité dont l'exercice contribue à l'éveil des consciences humaines. L'exhortation de Jésus, à ce sujet, est particulièrement suggestive :

Vous êtes le sel de la terre. Mais si le sel vient à s'affadir, avec quoi le salera-t-on ? Il n'est plus bon à rien qu'à être jeté dehors et foulé aux pieds par les gens. Vous êtes la lumière du monde. Une ville ne peut se cacher, qui est sise au sommet d'un mont. Et l'on n'allume pas une lampe pour la mettre sous le boisseau, mais bien sur le lampadaire, où elle brille pour tous ceux qui sont dans la maison. Ainsi votre lumière doit-elle briller devant les hommes afin qu'ils voient vos bonnes œuvres et glorifient votre Père qui est dans les cieux (Mt 5, 13-16).

A la manière du sel et de la lumière dont parle Jésus, le Royaume de Dieu doit se rendre visible dans la société et produire un impact réel sur la vie des gens. Il est une force dynamique qui exerce un effet considérable sur des changements qui sont opérés aussi bien chez des particuliers que dans la société. L'Église est appelée à devenir un paradigme de la société. En ce sens, les disciples, et par conséquent tous les croyants, sont investis d'un ministère¹. Ils ne peuvent donc pas se soustraire à la mission qui leur incombe désormais dans le monde. C'est dans cette perspective qu'il convient de voir en quoi la fraternité qui unit les hommes en Jésus-Christ peut être source de renouveau pour la communauté humaine.

Face aux nombreux défis de trahison, de l'arbitraire, de violence, de conflits racistes, de guerres fratricides et ethniques, de destruction des

¹ Conseil œcuménique des Églises, *Église et monde*, traduit de l'anglais par le Conseil œcuménique des Églises, Service linguistique), Paris, Cerf, 1993, p. 39-40.

écosystèmes aux conséquences catastrophiques, et sans être en rivalité avec les autres institutions, l'Église peut, en tant qu'experte en humanité, faire des propositions pertinentes dans « la recherche de l'unité de la communauté humaine¹. » C'est justement dans ces circonstances difficiles que l'Église doit faire entendre sa voix prophétique. Par son témoignage, l'Église devient l'expression de la vie nouvelle en Jésus Christ et source de renouveau pour la communauté humaine. Son implication dans le monde et les affaires temporelles est diversement appréciée. Est-elle dans ses droits ? Ne dépasse-t-elle pas ses prérogatives ? La question se pose avec acuité. Certains aimeraient la confiner à la sacristie et au strict domaine de la gestion spirituelle. C'est tout le débat autour de la distinction entre « l'être ecclésial » et « ses formes d'expressions » comme le relève Gilles Routhier. Cette volonté de distinguer est-elle légitime ? Jusqu'où peut-on tenir la séparation entre le privé et le public ? A cet effet l'engagement de Jésus au profit du bien-être de l'homme ouvre des perspectives nouvelles. Son audace frise quelque fois l'ingérence. Il interpelle les autorités religieuses et stigmatise leurs hypocrisies ; il suscite par ailleurs l'espérance chez les cœurs brisés ; redonne confiance aux petits et à ceux qui sont mis sur le ban de la société. Il ne se fige pas dans des traditions séculières et fait bouger les lignes de démarcation. De manière générale, il crée un pont dans les relations humaines et promeut le rapprochement entre les hommes. Telle est la mission qu'il a confiée à son Église. Il conviendrait alors d'explicitier la nature de cette mission par rapport au témoignage que l'Église doit donner au monde. Toutefois, rappelons-le, les deux notions ne peuvent s'opposer, puisqu'elles sont complémentaires. « En son sens large, la mission est une caractéristique fondamentale de l'Église, appelée à être signe et instrument du salut de Dieu dans le monde, pour toute l'humanité. Deux tâches majeures incombent ainsi à l'Église et à chaque croyant : rendre témoignage à l'Évangile (Évangélisation) et servir les hommes (diaconie)². » Selon cette définition d'Henri Crouzel, le témoignage n'est qu'un aspect de la mission.

¹ Gilles Routhier, *Le défi de la communion*, Montréal, Médiaspaul, 1994, p. 35.

² Henri Crouzel, « Mission/Évangélisation », dans Jean-Yves Lacoste (sous la direction de), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Quadrige/PUF, 1998, p. 744.

Signe du dessein de Dieu¹ et instrument du salut dans le monde, l'expression a été particulièrement prisée au Concile Vatican II au point qu'on en a fait le titre d'un des documents conciliaires. *Gaudium et Spes* situe l'Église en fonction de sa mission dans le monde d'aujourd'hui. Le document indique certaines pistes en ce qui concerne le renouveau de la communauté humaine. Il affirme la grandeur du mystère de l'homme qui est révélée en Jésus Christ, Homme nouveau et image du Dieu invisible². Il rappelle la nécessité d'un dialogue fraternel qui trouve son accomplissement dans la communauté ou dans la communion des personnes³. Le caractère communautaire de la vocation humaine s'inscrit alors dans le plan de Dieu qui « a voulu que tous les hommes constituent une seule famille et se traitent mutuellement comme des frères⁴. » Cette conscience crée des liens d'interdépendance et de réciprocité, nécessaires au plein épanouissement de tout homme⁵. Elle exige le respect du « bien commun de l'ensemble de la famille humaine⁶ », le respect de la personne humaine dans son intégrité physique et morale⁷, le respect et l'amour des adversaires même si l'on ne partage pas leurs opinions⁸. La règle de vie qui s'impose donc à l'homme comporte un code éthique fondé sur l'égalité fondamentale des hommes, la justice sociale, l'équité et la dignité de la

¹ « Le mot “signe” est lui aussi très utile pour exprimer la relation entre l'Église et l'humanité dans la perspective du Royaume de Dieu. Ce terme de “signe” permet d'expliquer que l'Église existe pour les autres. Elle ne doit pas renvoyer à elle-même mais au-delà d'elle-même. Son caractère de signe, elle ne le tient pas d'elle-même mais de son Seigneur. Le concept de “signe” indique en particulier la relation essentielle entre l'Église et le monde. Tirée du monde à l'appel de Dieu, elle est mise au service du monde, destinée à être signe de Dieu pour le monde en proclamant l'Évangile et en menant une vie d'amour au service de l'humanité. A travers elle, Dieu renvoie à ce qu'il veut dire au monde et à ce qu'il veut lui donner. Aussi l'Église est-elle en permanence appelée à se tourner vers son Seigneur, à qui elle doit tout, et vers l'humanité, envers laquelle elle est pleinement engagée. Si l'on accole le qualificatif “prophétique” au terme “signe”, c'est pour rappeler ces dimensions que sont le jugement et le salut, ainsi que la perspective eschatologique qui est inhérente à la notion de mystère et que l'on trouve souvent de façon implicite dans les emplois que la Bible fait du mot “signe” », Conseil œcuménique des Églises, *Église et monde*, traduit de l'anglais par le Conseil œcuménique des Églises, Service linguistique), Paris, Cerf, 1993, p. 37-38.

² GS n° 22.

³ GS 23, 1.

⁴ GS 24, 1.

⁵ GS 25.

⁶ GS 26, 1.

⁷ GS 27.

⁸ GS 28.

personne humaine¹. Le respect de ces principes contribue à l'émergence « des hommes vraiment nouveaux, artisans de l'humanité nouvelle². » Le document réitère le caractère solidaire et communautaire de l'homme qui ne se réalise que dans la complémentarité avec les autres³.

De l'analyse de ce document, on peut nettement formuler le rôle spécifique qui revient à l'Église. Par sa vocation en tant que nouveau peuple de Dieu, l'Église est appelée à vivre « vraiment de l'ordre social octroyé par Dieu, ordre social qui contraste profondément avec celui du reste des peuples⁴. » C'est d'ailleurs le message que saint Paul transmet aux Éphésiens : « Jadis vous étiez ténèbres, mais à présent vous êtes lumière dans le Seigneur ; conduisez-vous en enfants de lumière ; car le fruit de la lumière consiste en toute bonté, justice et vérité » (Ep 5, 8-9). Elle constitue irrémédiablement une création nouvelle et une société alternative où les valeurs évangéliques imprègnent profondément les mentalités⁵ et « où l'amour fraternel est la loi de l'existence⁶. » Toutefois faut-il prendre garde. La conception d'une société alternative n'est pas la consécration d'un système manichéen qui répartit l'humanité de manière arbitraire en deux classes comme le donne à penser un passage de la deuxième lettre de saint Paul aux Corinthiens. Le texte prône la séparation radicale des croyants, fidèles du Dieu vivant, des infidèles et des impurs qui sont voués à la damnation⁷. Il va sans dire qu'un tel système produit des effets contraires aux résultats escomptés. Il aboutit inexorablement à certaines dérives. Mais comme le suggère la notion de sainteté dans son acception de séparation, les chrétiens sont « mis à part en vue d'un autre style de vie et de nouvelles formes d'existence qui, à l'encontre des structures existantes d'une société malade et étrangère à Dieu, viennent réaliser ce que cette société doit être à partir de Dieu⁸. » La renonciation à la violence et le renoncement au pouvoir, tels qu'ils sont préconisés par le

¹ GS 29.

² GS 30, 2.

³ GS 32.

⁴ Gerhard Lohfink, *L'Église que voulait Jésus*, Paris, Cerf, 1985, p. 131.

⁵ Cf. Tt 3, 3-6 ; Col 3, 8-14 ; 1 P 2, 9-10 ; Ph 2, 14-16a.

⁶ Gerhard Lohfink, p. 153.

⁷ 2 Co 6, 14-7, 1.

⁸ Gerhard Lohfink, *L'Église que voulait Jésus*, Paris, Cerf, 1985, p. 143.

Christ, participent alors à cet effort de construction du nouvel ordre social dont la réalisation nécessite la collaboration de plus d'un. Cette initiative ne peut en aucun cas être un projet individuel. C'est plutôt une démarche collective et communautaire.

2. Rapports fraternité et communion

En quels termes peut-on parler de rapports entre les chrétiens ? Comme nous l'avons évoqué ci-dessus, ils sont étroitement liés en Christ comme des frères. Ils vivent dans l'unité et dans la communion : « En effet, tous ceux qui sont du Christ, pour avoir reçu son Esprit, sont unis en une seule Église et adhèrent les uns aux autres en lui¹. » L'ecclésiologie de Vatican II attire l'attention sur la notion de communion dont l'analyse ultime aboutit à l'identification avec la fraternité :

Il va de soi que l'ecclésiologie de communion, perçue instinctivement comme le lieu des rapports entre Églises soucieuses de construire la communion, peut aussi être promue par une meilleure communion ou fraternité entre les divers baptisés d'une même Église ou d'Églises différentes. [...] Les orientations ecclésiologiques actuelles, les divers commentaires de Vatican II et les apports des dialogues œcuméniques mettent en valeur la dimension fraternelle de l'Église et de la *Koinonia* elle-même au point que *fraternitas*, comme déjà dit, s'identifie avec *Koinonia*².

Jean-Georges Boeglin reprend en d'autres termes les mêmes convictions lorsqu'il affirme que « l'ecclésiologie de communion implique cet horizon de service de la communion découlant du rapport au Christ :

¹ LG 49.

² Jean-Georges Boeglin, *Pierre dans la communion des Églises*, « Collection Cogitatio Fidei », Paris, Éditions du Cerf, 2004, note 1, p. 219-220 ; Adolf von Harnack évoque, pour sa part, cette identification dans le contexte de l'expansion du christianisme : « L'unité et l'uniformité de l'ensemble de la chrétienté (*fraternité, communion*) a été l'un des idéaux les plus opérants des évêques et des théologiens qui la dirigeaient, et *en son cœur* cet idéal a pour origine l'idée chrétienne elle-même d'une alliance fraternelle ferme (voir Paul, Jean, Ignace : "paix et unité" ; Cyprien : "amour et unité"). Face au marcionisme, au gnosticisme et au montanisme, cet idéal a été transposé à la doctrine et à la constitution de l'Église, et dans ces domaines il a été réalisé de façon réellement uniforme ou presque uniforme. La conséquence en fut que l'Église devint une grande puissance sociopolitique et intellectuelle au cœur d'un empire qui s'écroulait extérieurement et intérieurement » (Adolf von Harnack, *Mission et expansion du christianisme dans les trois premiers siècles*, « collection Patrimoine christianisme », Paris, Cerf, 2004, p. 731).

elle est au fond une ecclésiologie de la fraternité comportant une hiérarchie finalisée par le salut¹. »

S'il est vrai que la communion situe d'abord le croyant dans une relation bipolaire avec Dieu, l'homme ne saurait toutefois se renfermer sur lui-même : « Dieu n'a pas créé l'homme solitaire. [...] Cette société de l'homme et de la femme est l'expression première de la communion des personnes. Car l'homme, de par sa nature profonde, est un être social, et, sans relations avec autrui, il ne peut ni vivre ni épanouir ses qualités². » La communion comporte de manière intrinsèque une dimension d'ouverture, d'accueil et d'hospitalité. Contrairement à l'étymologie même de communion³, si l'on privilégie la formation du mot à partir de *cum* et de *unio*, l'union est entendue dans le rapport avec les autres ; elle ne peut se faire qu'avec eux. La communion ecclésiale établit ainsi nécessairement une relation à plusieurs. Ce qui la distingue donc fondamentalement d'un agrégat communautaire, c'est le caractère christologique de l'appartenance de ses membres. « Il convenait, en effet, que, voulant conduire à la gloire un grand nombre de fils, Celui pour qui et par qui sont toutes choses rendît parfait par des souffrances le chef qui devait les guider vers leur salut. Car le sanctificateur et les sanctifiés ont tous même origine. C'est pourquoi il ne rougit pas de les nommer frères, quand il dit : J'annoncerai ton nom à mes frères » (He 2, 10-12a). La communion s'enracine profondément dans l'union des personnes prises isolément ou en communauté en Christ. Ceux qui sont ainsi unis au Christ sont ses frères et par conséquent frères les uns des autres. La fraternité qui émane des rapports entre les chrétiens découle des liens particuliers que le Christ établit avec chacun d'eux. Dans cette perspective, la communion matérialise le rassemblement des fidèles qui

¹ Jean-Georges Boeglin, p. 222.

² GS 12, 4.

³ « Communion ne vient pas, comme on le croit et l'écrit spontanément de *cum* (avec) et *unio*. Il vient de *cum* et *munis*, adjectif dérivé de *munus* (charge, devoir) signifiant "qui remplit sa charge". Est donc *com-munis* ce qui "partage la charge" et, en un sens dérivé, ce qui est "partagé entre tous", donc commun. Cette relation à un grand nombre fait que parfois le mot en viendra à évoquer la banalité, la vulgarité, voire l'impureté » (Jean-Marie Tillard, « Communion » dans Jean-Yves Lacoste, *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 1998, p. 237) ; voir aussi « "Communion" ne vient pas de *cum-unio* mais de *communis*, c'est-à-dire qu'elle désigne l'exercice d'un *munus* commun, d'une charge commune » (Jean Rigal, *L'Église en chantier*, Paris, Éditions du Cerf, 1995, p. 34).

ont tous pour frère le Christ et qui se considèrent aussi comme des frères : « Tel est l'effet social de la communion avec Dieu. Voilà en quoi l'adoption qui fait de nous des fils est créatrice d'un droit fraternel¹. » C'est à ce titre que le rapprochement et l'identification s'entendent entre la communion et la fraternité.

Tout comme la communion, la fraternité ne se caractérise pas par de simples sentiments humains. Elle ne tient ni de la sympathie humaine ni de la fusion psychologique. Elle relève plutôt de la volonté divine en tant que don du Seigneur : « Cette communion comporte *deux dimensions indissociables* : elle est tout à la fois théologique et fraternelle. Autrement dit, l'union à Dieu est le principe de l'union entre frères. Elle s'exprime dans l'identité de la foi professée, des sacrements célébrés et dans toutes les formes de fraternité². » Rassemblement des hommes unis par leur foi en Christ dans l'Esprit Saint, la communion ou la fraternité transcende les barrières de tout genre. Les critères de discrimination sont désormais obsolètes. Aussi saint Paul crie-t-il sa confiance en cette humanité renouvelée des enfants de Dieu : « Il n'y a ni Juif ni Grec, il n'y a ni esclave ni homme libre, il n'y a ni homme ni femme ; car tous vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus » (Ga 3, 28 ; cf. Col 3, 11). C'est pourquoi cette fraternité s'étend, au-delà de toutes frontières, aux hommes qui sont mus par l'Esprit Saint et qui vivent de l'Évangile. Même si elle se construit petit à petit dans les gestes de chaque jour, elle est surtout le don de Dieu. Allant à l'encontre de la logique de division, la fraternité dont il est question marque la renaissance de la communauté humaine dans le souci de réconciliation et de communication entre les hommes. Il convient d'inscrire ce projet dans le cadre collectif du salut offert par Dieu en son Fils Jésus Christ : « Dieu n'a pas voulu sanctifier et sauver les hommes individuellement et sans qu'aucun rapport n'intervienne entre eux, mais plutôt faire d'eux un peuple qui le reconnaisse vraiment et le serve dans la sainteté³. »

¹ Gilles Routhier, *Le défi de la communion : une relecture de Vatican II*, Montréal, Médiaspaul, 1994, p. 26-27.

² Jean Rigal, *L'Église : obstacle et chemin vers Dieu*, Paris, Éditions du Cerf, 1984, p. 139.

³ LG 9.

Chapitre troisième

SCHÉMA ECCLÉSIOLOGIQUE : UNE APPROCHE HUMAINE DE LA FRATERNITÉ

Un constat s'impose à tout observateur averti. La tendance générale oriente aujourd'hui davantage vers une plus grande fraternisation de la race humaine. C'est le mouvement vers la « globalisation » ou la « mondialisation » qui est davantage perçu comme un processus « d'interaction, d'interconnexion ou d'interdépendance¹. » L'homme prend de plus en plus la mesure de sa dépendance. Il est déterminé par son environnement et le réseau des relations qui l'engloutissent. Cette conscience façonne en lui une nouvelle manière de se comporter et d'être en société. Le phénomène de globalisation revêt des formes multiples et variées : politique, économique, sociale. Il impose à l'homme une nouvelle éthique qui transcende les conflits et favorise la cohésion sociale dans un contexte de différenciation. C'est ce qu'Herbert Anderson qualifie de *habitus for globalisation*². Somme toute, il s'agit d'intégrer les différences et d'apprendre à vivre en bonne intelligence avec les autres. Le vivre-

¹ « La globalisation se réfère à la multiplicité des relations et interconnexions existant entre les États et les sociétés qui constituent l'actuel système mondial. Elle désigne le processus par lequel des événements, décisions et activités dans une partie du monde ont des conséquences significatives pour des individus ou des communautés dans n'importe quelle autre partie du globe [...] impliquant une intensification des niveaux d'interaction, d'interconnexion ou d'interdépendance entre les États et les sociétés qui constituent la communauté mondiale », A. G. Mac Grew et P. G. Lewis, *Global politics : globalisation and the Nation State*, The Policy Press, Cambridge, 1992, cité par Juan Archibaldo Lanús, *Un monde sans rivage*, Paris, Economica, 1997, p. 153.

² Herbert Anderson, « Seeing the other whole : a habitus for globalization », In Paul Ballard and Pam Couture, *Globalisation and difference: Practical theology in a world context*, Cardiff, Cardiff Academic Press, 1999, p. 3-16.

ensemble requiert nécessairement la souplesse et l'adaptabilité à l'égard des autres, l'hospitalité, la reconnaissance, l'écoute et l'attention à l'autre.

Dans le contexte de la sociologie moderne, la théorie de Saskia Sassen sur la globalisation ne manque pas d'intérêt¹. Il élabore, en effet, quelques critères pertinents qui traversent aussi bien les domaines économique, politique et culturel. D'un point de vue strictement sociologique, la globalisation induit un bouleversement dans l'ordre des valeurs et dans « la hiérarchie traditionnelle en matière d'échelles [...] centrée sur le concept d'État-nation². » C'est la dénationalisation, le dépassement ou la neutralisation des délimitations. Les frontières sont éclatées, du moins elles sont repoussées, même si de nouvelles se constituent en marge des représentations traditionnelles. C'est en ce sens que l'auteur parle des villes globales dont le réseau « constitue un espace de puissance qui contient les capacités nécessaires aux opérations globales des entreprises et des marchés. Il ignore en partie l'ancienne division Nord-Sud et constitue une géographie de la centralité qui, désormais, incorpore aussi les villes principales du Sud global, même si la hiérarchie dans cette géographie de la centralité est très nette³. » L'analyse insiste, s'il en était besoin, sur l'importance du réseau relationnel et tous les ponts qu'il permet de construire. Il favorise l'émergence de *nouvelles solidarités* et de *nouvelles notions d'appartenance*, même si ces aspects ne sont pas toujours pris en compte en ce qui concerne *les travailleurs transnationaux à bas salaire* qu'on réduit souvent au phénomène de migration.

Peut-on dès lors parler d'un nouvel ordre social en tant que fondement du vivre-ensemble ? Sans vraiment mettre en question les présupposés historiques du contrat social tel qu'il a été défini par Jean-Jacques Rousseau, John Locke ou Thomas Hobbes, les auteurs d'une étude sociologique publiée avec le soutien du conseil de l'université de Fribourg en Suisse⁴ en ont fait une relecture à la lumière de ce qu'il convient

¹ Saskia Sassen, *La globalisation. Une sociologie*, (traduit de l'anglais par Pierre Guglielmina), « coll. Nrf Essais », Paris, Gallimard, 2009.

² Saskia Sassen, p. 19.

³ Saskia Sassen, *La globalisation. Une sociologie*, (traduit de l'anglais par Pierre Guglielmina), « coll. Nrf Essais », Paris, Gallimard, 2009, p. 29-30.

⁴ Guy Bajot (dir.), *Le contrat social dans un monde globalisé*, « Coll. Res socialis », vol. 33, Fribourg, Academic Press Fribourg, 2008.

dorénavant d'appeler la globalisation. Ils ont noté une mutation sociale qui a inéluctablement permis l'établissement d'une société juste où règneraient la solidarité et la fraternité. Indépendamment du passage de l'échelle localisée historiquement et géographiquement à l'échelle globale, l'émergence d'une communauté sociopolitique favorise le rétablissement de l'égalité naturelle entre les hommes dans le droit. Ce vivre-ensemble « suppose l'émergence d'un nouveau modèle d'intégration sociale et la constitution d'un nouveau modèle d'intervention de la société sur elle-même¹. » Marc-Henry Soulet résume cette manière de faire société à un triple principe dont l'ultime finalité vise la cohésion sociale de tous. Il s'agit alors de :

- Solidarité expressive : « La solidarité n'est plus un donné préalable à l'action des individus, elle exprime le produit de leur engagement à vivre-ensemble. La cohésion sociale devient en conséquence "le produit de la participation des individus à l'action collective et la résultante de leur capacité à élaborer des projets et à développer des actions" »².
- Socialisation individuée : « Se socialiser, en quelque sorte, signifie être capable de se produire comme être responsable et autonome [...] L'expérience progressive des autres et de soi renvoie à l'idée de socialisation par frottements et par ajustements successifs avec une appropriation sélective de rôles ouverts³. »
- Déviance exclusiviste : Dans une mise en concurrence, l'État encourage non seulement la lutte contre les inégalités au nom de la justice sociale, mais surtout la lutte contre l'exclusion en vue de donner à chacun une chance égale et de ne pas permettre que certains se trouvent hors jeu de ladite concurrence.

Il apparaît de toute évidence que la mondialisation tisse de nouveaux liens sociaux, établit le vivre-ensemble sur des principes qui permettent la cohésion sociale. Elle induit une manière d'être en société

¹ Marc-Henry Soulet, « Le contrat social dans une société liquide », dans Guy Bajot (d.), *Idem*, p. 89.

² Marc-Henry Soulet, p. 90.

³ Marc-Henry Soulet, p. 90-91.

qui soit respectueuse de la dignité de chacun, au-delà des spécificités qui sont inhérentes à toute personne. C'est le respect du principe intrinsèque de la différenciation. Comment ces critères sociologiques peuvent-ils être appliqués à l'élaboration d'un schéma ecclésiologique à partir de la fraternité ? Tout en ayant à l'esprit la polysémie du concept frère dans son usage biblique, nous partirons de Mathieu et de Jean pour dégager quelques critères en vue d'établir les bases de la formulation de notre ecclésiologie de la fraternité.

Les rapports humains sont faits de hauts et de bas. Ils répondent cependant à certains principes constitutifs. L'évangile selon saint Mathieu en énumère trois, à savoir la réconciliation, la solidarité et la modestie. Ces éléments constitueraient les fondements de la fraternité et lui garantiraient une stabilité immuable.

I. Réconciliation, quête de l'harmonie et condition de communion ecclésiale

Nous avons, dans le chapitre précédent, mis en évidence la nécessité de la réconciliation en tant que chemin vers la fraternité. A la lumière du témoignage matthéen, on peut ajouter que cette réconciliation est une quête indispensable de l'harmonie et une condition nécessaire de communion ecclésiale. Les tensions font certes partie de la vie ; l'histoire humaine en est d'ailleurs émaillée et la Bible en fournit maints exemples édifiants. C'est la loi de la conflictualité. Mais la caractéristique de la fraternité, c'est sa capacité à raccorder les morceaux décousus et à en faire une belle pièce. Nous faisons le rapprochement dans ce cas précis avec le laborieux travail de tissage effectué par des artisans africains qui réalisent des chefs-d'œuvre d'une beauté éclatante en rassemblant des bandes d'étoffe. Tel est le propre de la réconciliation comme le rappelle Matthieu dans son évangile (Mt 5, 22-24 ; 7, 3-5 ; 18, 15).

L'accent est ostensiblement mis sur le pardon. Prise sous cet angle, la réconciliation ne peut que favoriser le rapprochement entre les hommes. Il ne serait alors pas excessif d'établir dans ces conditions un intangible lien entre l'alliance et la fraternité. En effet l'alliance est la caractéristique

des relations que Dieu établit en toute liberté avec le peuple qu'il s'est choisi. Toutefois le Seigneur ne se laisse pas prendre au piège de la seule appartenance nationale. Ce qui importe désormais c'est de répondre au message de Jésus et d'établir une relation avec le Messie. Aussi Matthieu définit-il un nouveau critère d'appartenance qui est en l'occurrence la foi au Christ. Au-delà de la dimension ethnique limitée au seul peuple d'Israël, la nouvelle alliance en Jésus Christ est ouverte à tout homme. Elle comporte aussi bien une dimension personnelle, collective et communautaire. Nous insisterons pour notre part sur le caractère de créateur de lien et d'obligation : « La relation humaine scellée par la *berît* était avant tout un lien de fidélité et de paix, ressenti comme une attache parentale. On était dit frère, "père", "fils" de celui avec lequel on faisait alliance, on lui devait "fidélité" et "amour"¹. » Le Christ en est le garant et le médiateur. Cette alliance lave les péchés pour toujours et sanctifie l'homme. Elle donne à ce dernier non seulement d'accéder à Dieu, mais aussi d'anticiper la réalisation de la promesse faite par le Seigneur. Tels sont les effets de la fraternité qui lie désormais l'homme à Dieu dans le Christ Jésus. En ce sens, la fraternité ne se réduit pas uniquement à la qualité des relations qu'entretiennent les hommes entre eux. Mais elle en rappelle aussi le cadre et constitue la structure sociale.

Dans ce contexte, on ne peut ne pas penser à l'union-communion et à l'assemblée des pénitents. Au-delà des sentiments religieux et spirituels, demeure une question fondamentale : comment faire pour rendre à nos assemblées leur caractère de lieux de communion fraternelle ? La communauté des hommes et des femmes qui se sont réconciliés les uns avec les autres forme dès lors l'unité voulue par le Christ. C'est la communauté de ceux qui pèlerinent vers le Royaume des cieux : « Mais vous vous êtes approchés de la montagne de Sion et de la cité du Dieu vivant, de la Jérusalem céleste, et de myriades d'anges, réunion de fête, et de l'assemblée des premiers-nés qui sont inscrits dans les cieux, d'un Dieu Juge universel, et des esprits des justes qui ont été rendus parfaits » (Hb 12, 22-23). Cette assemblée constituée et en marche vers le Royaume ne

¹ Norbert Lohfink, « Alliance », dans Jean-Yves Lacoste, *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Quadrige/ PUF, 1998, p. 16.

peut que rappeler l'équivalence explicite dans le sillage de l'Ancien Testament que Matthieu établit d'une part entre église et assemblée locale et d'autre part entre église et Église du Messie. Cette *ekklesia* rappelle néanmoins « l'assemblée des Israélites réunie dans le désert pour entrer dans le pacte avec Dieu¹. » Il est entendu que la communion fraternelle se vit essentiellement comme une relation d'alliance. C'est alors qu'à la lumière des données sociologiques de la culture *sango*, nous pouvons affirmer que l'Église ne pourrait se réaliser qu'à certaines conditions, à savoir le rapprochement entre les hommes, le respect mutuel et la reconnaissance de l'autre. Faut-il pour autant en faire une structure rigide, répondant à un code de conduite bien spécifique ? Néanmoins on ne saurait se soustraire à l'évidence du rassemblement qu'a affiché Jésus, aussi bien dans son enseignement que dans ses faits. Par son ministère, il a rassemblé le peuple de Dieu en Israël en constituant le groupe des Douze. Il a aussi réintégré dans la communauté ceux qui ont été délaissés par le judaïsme officiel. Toutefois la structure n'apparaît pas comme une contrainte. Elle reste un moyen au service du Royaume.

II. Solidarité, mythe ou réalité ?

Cet idéal vers lequel tend toute l'humanité et qui est rendu possible par le consensus généré par la réconciliation se manifeste de manière concrète par la solidarité. Cette dernière est l'incarnation de l'amour divin dans les réalités humaines. « C'est le reflet du dessein de Dieu »², comme l'énonça le Pape Paul VI à la tribune de l'O.N.U. le 4 octobre 1965. On comprend dès lors pourquoi la solidarité est fondamentalement un élément constitutif de la doctrine sociale de l'Église. En effet, elle apparaît comme la vitrine et le lieu où se vérifie le message évangélique, ou encore comme le plus beau et l'authentique visage humain de la grâce de Dieu.

La solidarité comporte un aspect collectif au point que les responsabilités sont toujours partagées. Les anciens en avaient une telle

¹ Alberto Mello, *Évangile selon saint Matthieu*, Paris, Cerf, 1999, « Lectio Divina » 179, p. 49-50.

² « Discours de S.S. Paul VI à l'Assemblée générale de l'O.N.U. (4 octobre 1965) », n° 6, dans *Les seize documents conciliaires*, p. 624.

intelligence qu'ils avaient formulé un adage populaire contre lequel Jérémie et Ézéchiël se sont élevés avec véhémence. « Les pères ont mangé des raisins verts et les dents des fils sont agacées » (Jr 31, 29 ; Ez 18, 2). Les prophètes prennent ici le contre-pied d'un dicton qui exprimait le vieux principe de la responsabilité collective. Il s'agit en occurrence de la solidarité dans la peine des membres d'une même famille. Ils annoncent pour l'avenir l'application d'un principe nouveau, celui du châtement personnel du pécheur. Le pape Jean-Paul II a abondé dans le même sens en évoquant le mystère du péché¹ où il développe en l'article 16 la double notion du péché personnel et du péché social. Sans toutefois décharger l'homme de ses responsabilités dans les péchés qui relèvent « de l'acte de liberté d'un homme particulier », le pape insiste sur les conditions qui induisent au péché. C'est à ce niveau que se joue la solidarité par l'ascendant que les hommes peuvent exercer les uns sur les autres. L'influence est positive lorsqu'elle contribue à l'élévation et à l'épanouissement de l'autre. Elle est dite négative lorsque sa répercussion affecte de manière dommageable toute la communauté ecclésiale et toute la famille humaine. C'est en cela que Jean-Paul II parle de « péché social ». On se situe dès lors à mi-chemin entre deux principes éthiques qui s'opposent l'un à l'autre : à la loi de l'élévation s'oppose celle de la chute.

Ce développement reflète la conception traditionnelle africaine de solidarité, accentuée d'un grand sens de coresponsabilité. On se sent responsable pour la quête et le maintien de l'harmonie sociale. C'est pourquoi toute la communauté souffre par la méprise de chacun de ses membres et qu'il faut nécessairement procéder à des pratiques rituelles de réintégration au sein de la communauté ou de réconciliation. Chaque société africaine subsaharienne a affiné à cet effet ses rites et ses techniques en vue de guérir les relations, rétablir la communion avec les vivants et les ancêtres qui sont considérés comme les garants de la société, et favoriser la pleine éclosion de la vie de fraternité. Aussi la solidarité libère-t-elle une dynamique vitale. C'est en ce sens qu'il est généralement admis que l'Afrique accorde une grande importance à cette valeur.

¹ Jean-Paul II, *Exhortation apostolique post-synodale Reconciliatio et paenitentia*, n° 16, 1984.

De manière positive, la solidarité était un lien indispensable dans la constitution de la société traditionnelle africaine. Elle permettait la prise en charge des pauvres et la mutualisation des ressources en vue de subvenir de manière équitable aux besoins de tous. Elle imposait alors aux membres d'une communauté bien déterminée le partage réciproque, la jouissance collective des biens et des avantages et la nécessité d'une assistance mutuelle. Ce système social prend appui sur un réseau familial bien constitué qui garantissait à chacun l'entraide communautaire dont il avait besoin¹. « L'Africain traditionnel, constamment soumis à des sollicitations d'ordre religieux, est contraint au respect scrupuleux des règles de partage et aux devoirs de réciprocité. Il ne peut pas agir seul, sans tenir compte des autres membres de sa communauté². » La solidarité participait donc à la vision du monde et à l'organisation même de la société. C'est l'esprit qui stimule la concorde communautaire et le sentiment d'appartenance spécifique régie par des lois et des principes qui remontent jusqu'aux ancêtres. Il va sans dire que la solidarité renforce la cohésion et l'unité non seulement entre les membres du clan, mais aussi entre tous les hommes. On comprend dès lors pourquoi l'éducation des plus jeunes était assurée par toute la communauté. Dans une structure sociétale où les institutions de bienfaisance font grandement défaut, la redistribution des moyens en vue d'une vie décente est effectivement assurée par un effort communautaire. « Cette communauté vitale assure à chacun les conditions nécessaires de son épanouissement moral. En effet, pour l'homme traditionnel, vivre, n'est autre qu'exister au sein d'une communauté, participer à la vie des ancêtres, prolonger ses ascendants et préparer son propre prolongement dans ses descendants. Certes, l'Africain traditionnel a un besoin inné qui le pousse à vivre-avec, à communier à la vie des autres membres de la communauté et à celle de ses ancêtres. C'est un sentiment congénital de

¹ Marcel-Joseph Ghislain, *La solidarité négro-africaine (le cas des Telela) en tant qu'expression de la vie communautaire perçue comme élément constitutif de la morale traditionnelle, face à l'éthique chrétienne de la koinonia*, Thèse, Eberhard –Karls – Universität Katholisch – Theologische Fakultät, Tübingen, 1988, p. 60-97.

² Adolphe Munkulu Mbata, *Pratiques informelles et solidarité en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 28.

solidarité familiale, clanique, sociale¹. » Une telle structure sociale n'est efficace que dans le partage, la réciprocité et l'échange des services. Chacun apporte sa part de contribution, aussi minime soit-elle. Mais la faiblesse du système traditionnel, c'est qu'il fonctionnait sur le registre de l'obligation (les solidarités n'étaient ni choisies ni libres) et de la peur de la sanction : malheur, punition, mort, colère des ancêtres, en cas de manquement.

Qu'en est-il aujourd'hui ? Force est malheureusement de constater une certaine dérive des valeurs ancestrales promues par la tradition africaine d'autrefois. L'évolution de la société n'a pas été que source de progrès. En ce qui concerne particulièrement la solidarité, les travers sont notables. Sans aller jusqu'à faire l'apologie de l'égoïsme, une attentive observation de la société africaine attire incontestablement l'attention sur le fossé qui se crée de plus en plus entre la conception traditionnelle de solidarité et sa pratique actuelle. Le décalage est tel que le mot a été presque vidé de toute sa substance. Il ne serait pas faux de dire que beaucoup évoquent la solidarité uniquement dans leur intérêt personnel. Cet argument de convenance sanctionne la paresse, encourage le parasitage et nourrit l'exploitation abusive de ceux qui sont considérés comme des nantis du système. Contrairement à ce qu'elle était jadis, la solidarité fonctionne aujourd'hui de plus en plus dans un sens unique. C'est un choix subtil et malicieux qui consiste à abdiquer de toutes ses responsabilités et à vivre aux crochets des autres. Chacun vit désormais pour soi et pour les avantages qu'il peut astucieusement tirer des autres. Le désir d'entraide et le souci du bien collectif ont progressivement fait place à un égoïsme exacerbé et à une indifférence déconcertante. Or, une telle solidarité ne peut qu'à la longue asphyxier la fraternité. Aussi conviendrait-il de dénoncer cette mentalité d'assistantat qui fragilise la société dans ses structures et pèse sur une partie de celle-ci. Loin d'être une valeur authentiquement africaine, la pratique actuelle de la solidarité en a fait un contre-témoignage et un système de pression sociale en vue d'embrigader ceux et celles qui sont financièrement et économiquement bien dotés. La

¹ Adolphe Munkulu Mbata, *Pratiques informelles et solidarité en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 41.

solidarité prend en ce sens l'allure d'une affabulation qui est complètement déconnectée de la réalité. Elle s'inscrit dans l'ordre du mythe.

Tel ne fut pas le cas de la conception traditionnelle africaine. Cette mutation a certainement eu des incidences plus ou moins importantes sur le mode de vie et les relations qu'entretiennent les gens les uns avec les autres. Le principe de solidarité est un devoir qui s'impose à tout homme : il a été exalté par la doctrine sociale de l'Église comme le rappelle à juste titre Bernard Sesboüé : « La solidarité entre les hommes est fondée sur l'unité et l'égalité de leur création, de leur vocation et de leur rédemption accomplie en Jésus-Christ, qui fait de tous les hommes les membres de son corps mystique¹. » La solidarité ne se limite donc pas exclusivement à un acte de charité, encore moins de compassion. Elle se rapporte au partage, à l'entraide, à l'hospitalité, à la justice, à la coopération et à la coresponsabilité. C'est « un vivre ensemble où chacun doit avoir sa place, être sujet de sa propre vie et être acteur dans la société². » C'est pourquoi dans la société traditionnelle africaine, la solidarité exigeait de pourvoir en semences celui qui en avait besoin afin qu'il puisse à son tour venir l'année d'après en aide à un autre. Aussi la chaîne de solidarité s'élargit-elle de plus en plus en vue de répondre aux précarités humaines qui affectent la société. Un tel système promeut l'autonomie des individus dans un cadre collectif et tolère à peine l'oisiveté.

En théologie dogmatique, la solidarité embrasse l'homme dans sa dimension sociale³. Il n'est jamais un individu isolé devant Dieu. La portée de son acte dépasse sa seule personne et influe nécessairement sur son entourage. C'est en ce sens qu'on peut parler des effets du péché et du salut. « Les personnes humaines agissent les unes sur les autres, non seulement dans le domaine matériel, mais par l'influence de leurs décisions spirituelles⁴. » Aussi, dirions-nous, que la solidarité est une école de vie où l'homme apprend, dans l'acceptation des inévitables contraintes sociales, à

¹ Bernard Sesboüé, « Solidarité », dans Jean-Yves Lacoste (sous la direction de), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Quadrige/PUF, 1998, p. 1114.

² Maurice Pivot, *Un nouveau souffle pour la mission*, Paris, Éditions de l'Atelier, 2000, p. 69.

³ Walter Kasper, *Jésus le Christ*, (traduction de l'allemand par J. Désignaux et A. Liefoghe), « Coll. Cogitatio fidei », n° 88, Paris, Cerf, 1976, p. 323-342.

⁴ Bernard Sesboüé, *Idem*, p. 1114.

s'assumer et à s'engager au service de ses frères les humains. Ainsi, cesse-t-il de vivre en vase clos, mais il s'ouvre inexorablement aux sollicitudes de ceux qui l'entourent. Il va sans dire que le destin de l'homme ne peut être considéré de manière isolée. C'est pourquoi les hommes constitués en communautés de frères sont appelés à établir entre eux la communion fraternelle :

Premier-né parmi beaucoup de frères, après sa mort et sa résurrection, par le don de son Esprit, Il (le Christ) a institué, entre tous ceux qui l'accueillent par la foi et la charité, une nouvelle communion fraternelle : elle se réalise en son propre Corps, qui est l'Église. En ce Corps, tous, membres les uns des autres, doivent s'entraider mutuellement, selon la diversité des dons reçus¹.

Dans la théologie propitiatoire, la solidarité est mise au centre de l'humanité de Jésus² et le dispose en faveur des autres. Jésus est solidaire jusque dans les puissances du destin qui réduisent l'homme en esclavage. C'est pourquoi il est « l'homme pour les autres hommes. Son essence est oblation et amour. Dans cet amour pour les hommes il est la forme concrète de présence du règne de l'amour de Dieu pour nous. Sa participation à l'humanité est donc la manifestation (épiphanie) de sa filiation divine³. » Dans l'histoire de l'homme marqué par le péché, mais aussi par l'obéissance à Dieu, la solidarité manifestée par Jésus marque le commencement d'une humanité nouvelle. En effet, les hommes imitent par là l'amour inconditionnel de Dieu pour chaque être humain. La solidarité devient ainsi le lieu théologique où se déploie l'amour de Dieu en faveur des hommes.

III. Exigence de la modestie

On pourrait se demander si l'exigence de la modestie impose impérativement l'abandon du port et de l'usage de tout titre ? Il est tout de même permis d'en douter. Dans la perspective des "*mitzvos*" et de l'analyse qu'en a fait rabbi Avrohom Ehrman, il est tout à fait envisageable d'attribuer le titre de Rabbi à certaines personnes qui ont perpétué le

¹ GS 32, 4.

² Mt 8, 20 ; Mc 6, 34 ; Hb 2, 14.17-18 ; 4, 15 ; 12, 2.

³ Walter Kasper, 1976, p. 327.

service de Dieu auprès des Juifs de génération en génération et qui se sont consacrés à l'étude de la Torah jour et nuit¹. Cet honneur provient de la haute considération que l'homme témoigne à Dieu². Aussi tout manque de respect au Maître de la Loi est un terrible manquement au devoir d'amour vis-à-vis de Dieu. Le respect au premier atteste l'amour que l'homme manifeste au second. Nous pouvons y lire les arguments avancés par saint Jean quant à la preuve de l'amour de l'homme pour Dieu. En effet l'apôtre écrit à ce sujet : « Dieu, personne ne l'a jamais contemplé. Si nous nous aimons les uns les autres, Dieu demeure en nous, en nous son amour est accompli » (1 Jn 4, 12). Aussi les maîtres de la Loi s'inscrivent-ils dans le respect de la Torah et dans l'obéissance à Dieu. C'est pourquoi les *mitzvos* recommandent d'honorer les Maîtres de la Loi quel que soit leur degré de préséance. Rabbi Avrohom Ehrman les répartit d'ailleurs en quatre catégories distinctes :

- a. *Rebbi Muvhak* : C'est le rabbi qui a enseigné à quelqu'un l'essentiel de la sagesse qu'il a acquise sur la Torah. Il mérite une bien grande déférence³.
- b. *Rebbi She'eino Muvhak* : est un rabbi de qui on a appris quelque chose sur la Torah.
- c. Le Maître de sa jeunesse auprès de qui l'on s'est initié à la connaissance de la Torah.
- d. Le Maître dans l'art de la transmission de toute autre connaissance en dehors de la Torah mérite aussi bien une grande déférence. Un tel comportement relève simplement de la bienséance. Il ne faudrait surtout pas oublier que le terme « rabbi » désigne

¹ Rabbi Avrohom Ehrman, *Journey to virtue*, Artscroll Halachah Series, Published and distributed by Mesorah Publications, Ltd, Brooklyn, 2002, p. 428-430.

² « In order to perpetuate the service of Hashem, there must be those individuals who devote themselves to studying His Torah day and night, for they preserve it for the Jewish people in every generation. We are therefore obligated to honor our Torah scholars, for by doing so, we are honoring Hashem and affirming our belief that serving Him is the basis and sole purpose of our existence », Rabbi Avrohom Ehrman, p. 428.

³ « One is expected to have greater honor and fear for his rabbi than for his father, since a father gives him life only in this world, while the rabbi from whom he acquired Torah gives him life in the World to Come. Therefore, all the forms of honor and fear required for a parent (not calling him by his name, standing in his presence, etc.) are also required for a rabbi. One is required to act toward his rabbi with awe, and should therefore not speak to the rabbi as he does to other people. In greeting a rabbi one should bend over slightly and say with reverence, "*Shalom alecha, rebbi u'mori*" ("Greetings, my rabbi and my master") », Rabbi Avrohom Ehrman, p. 432.

étymologiquement « celui qui est grand ». En ce sens, il peut se référer à toute personne qui exerce une parcelle d'autorité¹. Il est par ailleurs l'attribut par excellence pour désigner Dieu².

Tous ces maîtres de la Loi contribuent à la sanctification du nom de Dieu qui est le but même de la création. Au-delà du rabbi, peu importe le titre qui lui est donné, la reconnaissance vise in fine Dieu au service de qui l'homme s'est engagé. On pourrait dès lors établir une relation de proportionnalité entre l'attention vouée à Dieu et celle accordée au Maître de la Loi qui est son lieutenant au milieu des hommes.

Dans la perspective d'un vivre-ensemble harmonieux, la communion ne saurait que révéler la nature profonde de la fraternité. Elle permet d'élucider la question des rapports humains. Dans les relations de plus en plus formalistes, Jésus n'hésite pas à mettre en garde ses disciples. Il ne situe pas la référence fraternelle dans le modèle exalté par les scribes et les pharisiens. D'ailleurs il n'envisage pas une société à deux vitesses où les puissants font la loi aux petits et aux faibles. Dans le renversement de la logique du maître et du disciple, il renouvelle fondamentalement les rapports humains. Ce qui compte désormais, ce n'est pas un titre qui est affublé de manière arbitraire à une fonction quelconque. Loin d'une hyper hiérarchisation et d'une institutionnalisation à outrance, Jésus insiste par contre sur la nécessité des rapports fraternels : « Pour vous, ne vous faites pas appeler "Rabbi" : car vous n'avez qu'un Maître, et tous vous êtes des

¹ « The terms *rabbi/rabbouni* have in themselves nothing to do with teaching or Torah. They simply represent the common adjective *rab*, meaning great, plus the first person singular pronominal suffix "my" in Hebrew and Aramaic respectively; the resulting combination means "my great one". As such, the word, with or without the suffix, can be applied to any sort of superior person: an elder son, a master craftsman, a captain of the guard, a master of a slave, and so on. It can also be applied to God in the sense of lord or master. In principle it could also be employed as a polite form of address to a revered religious teacher. But according to the so-called Second Letter of Sherira Gaon, the title *rabbān* (an intensified form of *rab*) was given only to the Nasi, the head of the academy, beginning with Gamaliel the Elder around A.D. 50, and his son Simeon ben Gamaliel, and Rabban Johanan ben Zakkai, even though he was not Nasi. Johanan's disciples began to be called *rabbi* and so the title has ever since been accorded to religious leaders in Israel. », Benedict T. Viviano, *Trinity – Kingdom – Church*, Coll. *Novum Testamentum et Orbis Antiquus*, n° 48, Freiburg, Schweiz: Univ.- Verl.; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2001, p. 64-65.

² Benedict T. Viviano, *Trinity – Kingdom – Church*, Coll. *Novum Testamentum et Orbis Antiquus*, n° 48, Freiburg, Schweiz: Univ.- Verl.; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2001, p. 71.

frères » (Mt 23, 8). Le contexte du passage en citation est probablement celui de l'autorité que les pharisiens réclament au nom de leur succession à Moïse. Ce qui est mis en cause n'est pas tant l'usage des fonctions et des titres. Jésus ne préconise pas de bannir les scribes et les pharisiens. Il va même établir des prophètes, des apôtres, en un mot des ministres. Jésus critique essentiellement en cette déclaration la suffisance et l'arrogance de ces personnes qui ramènent tout à leur personne et se mettent indûment en valeur. Ils adoptent un statut pompeux et s'y plaisent. Alberto Mello estime que cet interdit formel de s'attribuer le titre de rabbi et de maître répond à « deux motifs convergents : l'autorité unique d'enseignement du Messie et la condition commune de fraternité¹. »

Fallait-il voir dans cette interdiction la réalisation utopique de la promesse biblique selon laquelle les enfants d'Israël seraient instruits directement par le Seigneur² ? Telle est du moins l'opinion que défend le dominicain Benedict T. Viviano³. Il nous est difficile de partager ce point de vue, même si elle ne manque pas d'attrait. Néanmoins nous estimons que la perspective ouverte par Jésus est notamment celle de l'humilité et du service comme l'a promu « un enseignement courant dans le monde pharisien, en particulier c'est celui de Hillel⁴. » C'est d'ailleurs le même enseignement qui se retrouve chez Jésus sous forme d'apophtegme :

Le plus grand parmi vous sera votre serviteur (Mt 23, 11).

Quiconque s'élèvera sera abaissé, et quiconque s'abaissera sera élevé (Mt 23, 12).

Qui donc se fera petit comme ce petit enfant-là, celui-là est le plus grand dans le Royaume des cieux (Mt 18, 4).

Il n'en doit pas être ainsi parmi vous : au contraire, celui qui voudra devenir grand parmi vous, sera votre serviteur, et celui qui voudra être le premier d'entre vous, sera votre esclave (Mt 20, 26-27).

A partir de cette exhortation qui invite à la Fraternité dans l'humilité, nous pouvons poser la question des rapports des hommes les uns avec les autres. Sur quel principe sont-ils fondés ? « Nous suffit-il d'observer et de savoir que nos quêtes et nos espérances sont identiques,

¹ Alberto Mello, *Évangile selon saint Matthieu*, Paris, Cerf, 1999, « Lectio Divina » 179, p. 401.

² Cf. Is 54, 13 ; Jr 31, 33.

³ Benedict T. Viviano, p. 209.

⁴ Alberto Mello, p. 401.

que nous avons à composer avec nos différences pour pouvoir effectivement reconnaître nos similarités et gérer positivement nos distinctions¹ ? »

En nous sortant des catégories hiérarchiques, Jésus nous oriente davantage vers la rencontre avec l'autre, sa reconnaissance et l'ouverture à lui. L'autre cesse alors d'être une menace. Il devient un signe ou plutôt la présence de Dieu qui interpelle l'homme dans son existence. Contre les dangers de l'institutionnalisation des relations de pouvoir, il est alors établi le principe de relations entre des êtres libres et égaux. « Il s'agit de rappeler aux hommes qui ont le pouvoir de se prendre pour Dieu – ou d'agir au nom de Dieu – qu'ils ne sont que des êtres humains². » La Fraternité ne saurait ni favoriser l'établissement des hiérarchies entre les humains, ni justifier des discriminations de fait. L'implication qui se dégage de ce principe est celle de la tolérance. La Fraternité épouse en ce sens la forme du pluralisme où chacun contribue par ses différences à l'harmonie de l'ensemble. « Reconnaître la diversité des chemins et l'égalité de tous les êtres humains sont les deux premières conditions du respect (qui permet de dépasser le rapport de pouvoir propre pour accéder à une relation de tolérance)³ » et d'harmonie dans laquelle chacun est reconnu pour ce qu'il est. Chacun s'engage dans ce processus à mieux comprendre l'autre. Néanmoins se pose la question de la conception que l'homme a de la fraternité humaine. Sans vouloir nécessairement tout réduire à un phénomène psychologique (« reconnaissance en miroir des humanités respectives, verbalisation – pour soi et pour l'autre – de ce que dit l'autre, pour enfin accéder, dans l'approche de Rogers, à la “chaleur”, l'accueil positif d'autrui⁴ »), la Fraternité constitue essentiellement un cadre de vie et établit fondamentalement des relations dans lesquelles chacun s'épanouit à son rythme : « L'individu entre en communication avec autrui par l'écoute, la nécessaire humilité de celui qui a quitté son ego, le respect de celui qui cherche à apprendre et, surtout, la confiance de celui qui accueille et est accueilli. Une fraternité d'être, une fraternité de

¹ Tariq Ramadan, *L'autre en nous*, Paris, Presses du Châtelet, 2009, p. 65.

² Tariq Ramadan, p. 74.

³ Tariq Ramadan, p. 76-77.

⁴ Tariq Ramadan, p. 107.

destin¹. » Il se forge alors des sentiments de nécessaire interdépendance respectueuse et de dignité partagée.

Peu importe alors le service que l'on assume au sein de la communauté. Que l'on soit pape, évêque, prêtre ou simple baptisé, tous sont appelés à former une seule fraternité des enfants de Dieu, dans l'harmonie et la concorde, unis par la même foi en Jésus Christ². C'est dans ce sens qu'il faudrait lire la lettre de Clément de Rome aux Corinthiens. Contre les rivalités qui opposaient une partie de la communauté aux ministres, Clément rappela les fondements éthiques qui ont toujours présidé à l'Église de Corinthe. Aussi exhortait-il à rivaliser d'humilité en suivant l'exemple du Christ. Le charisme devient alors source d'édification pour toute la communauté qui est constituée en Jésus Christ :

Qu'il soit donc sauvé en son entier le corps que nous formons dans le Christ Jésus, et que chacun se subordonne à son prochain, selon le charisme dans lequel il a été établi.

Que le fort prenne soin du faible et que le faible respecte le fort ; que le riche soit le chorège qui fournit le pauvre et que le pauvre rende grâces à Dieu parce qu'il lui a donné de quoi être comblé dans son indigence ; que le sage montre sa sagesse, non en paroles, mais en bonnes œuvres ; que celui qui est humble ne se rende pas témoignage à lui-même, mais laisse à un autre de lui rendre témoignage ; que celui qui est chaste en sa chair ne s'en vante pas, sachant que c'est un autre qui lui fournit la maîtrise de soi³.

Tout en relevant le caractère d'exemplarité dans l'éloge que Clément fit de l'Église de Corinthe, il convient de rappeler que la fonction des ministres chrétiens est de sanctifier les nations en peuple saint et de constituer la communauté de ceux qui ont cru en Jésus crucifié. Dans cette perspective, les maîtres et les ministres de l'Église cessent d'être des potentats qui s'imposent et exercent leurs lois aux dépens des petits et des pauvres ; ils sont plutôt des générateurs du Peuple sacerdotal. Éprouvés par

¹ Tariq Ramadan, p. 107-108.

² Voir Clément de Rome, *Épître aux Corinthiens*, II, 2-4, « Collection Sources Chrétiennes », n° 167, Introduction par Annie Jaubert, Paris, Éditions du Cerf, 1971, p. 101-103.

³ « La lettre de Clément aux Corinthiens », XXXVIII, 1-2, dans Jean Colson, *Clément de Rome*, « Collection Église d'hier et d'aujourd'hui », Paris, Les Éditions de l'Atelier/Les Éditions Ouvrières, 1994, p. 79-80.

l'Esprit de Dieu, ils ont été institués « évêques et diacres des futurs croyants¹. »

En conformité avec l'attitude et le comportement de Jésus, on pourrait s'autoriser à dire que l'Église en tant que Fraternité est le lieu où les sectarismes sont dépassés. Aussi l'identité chrétienne ne se résume pas à une ghettoïsation, c'est-à-dire à la tentation de faire appartenir les chrétiens à un club fermé. Mais la vraie identité chrétienne s'exprime dans l'ouverture, le respect et l'accueil de l'autre dans sa différence.

IV. Hymne à l'unité

Le chapitre dix-septième de l'évangile selon saint Jean est comme traversé d'un refrain qui rythme le récit de la prière sacerdotale de Jésus :

Tout ce qui est à moi est à toi, et tout ce qui est à toi est à moi (Jn 17, 10).

Père saint, garde-les dans ton nom que tu m'as donné, pour qu'ils soient un comme nous (Jn 17, 11b).

Comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi, qu'eux aussi soient en nous, afin que le monde croie que tu m'as envoyé. Je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée, pour qu'ils soient un comme nous sommes un : moi en eux et toi en moi, afin qu'ils soient parfaits dans l'unité, et que le monde reconnaisse que tu m'as envoyé et que tu les as aimés comme tu m'as aimé (Jn 17, 21-23).

Je leur ai fait connaître ton nom et le leur ferai connaître, pour que l'amour dont tu m'as aimé soit en eux et moi en eux (Jn 17, 26).

Une logique rhétorique quasi mathématique semble ici à l'œuvre, où $A+B=C$ équivaldrait à $B+D=C$. L'unité pour laquelle priaît Jésus n'apparaît pourtant pas comme la somme d'une équation parfaite. En effet Jésus se situe dans une logique relationnelle. Il est entièrement tourné vers son Père. Comme dans une relation de transitivité, il ouvre cette relation particulière aux hommes. Ces derniers sont alors associés de manière privilégiée à l'intimité qui lie le Père au Fils. Telle est la perspective qu'il ne faudrait pas perdre de vue lorsque nous évoquons les liens que l'homme établit désormais avec Dieu en son Fils Jésus Christ :

On pourrait dire que l'Église a pris naissance dans l'acte de communion où Jésus s'unit à son Père. La réalité de l'Église instituée par Jésus surgit de la prière de son chef. L'Église reçoit

¹ Clément de Rome, *Épître aux Corinthiens*, XLII, 4, p. 170-171.

donc sa source et son être de la communion unissant le Père et le Fils. Jean veut certainement suggérer par là que l'Église, issue du premier fait de communion qu'est la prière de Jésus, ne peut qu'être à son tour un fait de communion, rattachant les croyants à la divinité et les unissant dans une même foi et dans un même amour les uns aux autres¹.

De cette unité dont parle l'apôtre saint Jean, il se dégage une certaine conception de l'Église. Le Christ se reçoit du Père et le révèle au monde. Il est le lieu par excellence de la présence de l'amour qui unit depuis l'éternité les personnes divines. Cette unité est en fait communiquée aux croyants. Aussi peut-on établir une relation de correspondance entre la communion des personnes divines et l'unité ecclésiale. L'être ecclésial reflète en ce sens l'être divin. Quant à l'unité entre les chrétiens, elle peut s'exprimer de diverses manières. Elle est à la fois communion dans la foi et communion dans l'amour. Par la communion dans la foi, les croyants sont reliés à travers le temps à la communauté des disciples sans avoir nécessairement besoin d'une structure spécifique. Cette option semble jouir de la préférence de la théologie protestante qui accorde peu d'importance à l'organisation institutionnelle et met surtout en valeur la foi. On peut alors lire l'unité de foi entre les premiers chrétiens et les générations chrétiennes ultérieures dans la prière sacerdotale de Jésus : « Je ne prie pas seulement pour ceux-ci, mais aussi pour tous ceux qui croiront en moi par leur parole, afin que tous soient un » (Jn 17, 20-21). L'unité implique alors la profession du kérygme évangélique. En ce qui concerne la relation d'amour, l'unité signifie « que les chrétiens réalisent entre eux les relations de confiance, d'affection, de service dont Jésus est le modèle et la source dans son unité avec le Père². » L'homme ne peut expurger de ces relations fraternelles les éléments humains qui le caractérisent. En effet l'amour n'est pas désincarné. Il s'exprime par des actes. Dans cette perspective, l'autorité hiérarchique se conçoit plutôt comme un service.

¹ Pierre Le Fort, *Les structures de l'Église militante selon saint Jean*, thèse présentée à la Faculté autonome de théologie protestante de l'Université de Genève, Genève, Éditions Labor et Fides, 1970, p. 99.

² Pierre Le Fort, *Les structures de l'Église militante selon saint Jean*, thèse présentée à la Faculté autonome de théologie protestante de l'Université de Genève, Genève, Éditions Labor et Fides, 1970, p. 110.

Telle est la lecture que nous pouvons faire de l'obéissance de Jésus à son Père :

Nous disons que lorsque des hommes exercent l'autorité dans l'Église, les rapports mutuels qui s'établissent entre eux et ceux qui reçoivent leurs ordres peuvent et doivent s'intégrer dans la relation typique qui a uni Dieu et son Fils. La confiance et le respect qui ont caractérisé l'attitude du Père dans l'envoi de son Fils sur la terre, l'obéissance joyeuse que l'on voit chez Jésus exécutant l'œuvre imposée, se reproduisent dans l'Église entre chrétiens placés à degrés différents d'une hiérarchie de commandement. C'est une forme de réalisation de l'unité que le Seigneur attend de son Église, c'est une expression de l'amour mutuel, et une expression d'autant plus significative que dans la société humaine les relations de subordination s'accompagnent fréquemment de conflits¹.

Il convient de rappeler que les structures ecclésiastiques sont au service de la mission de l'Église et de son évangélisation ; elles donnent forme à l'amour fraternel qui est en fait le signe de la présence de Dieu parmi les hommes (cf. 1 Jn 3, 14). En tant qu'amour, l'Église rapproche tous les hommes et les unit indissolublement au Christ. De cette relation, les baptisés, unis les uns aux autres par une foi commune et par une commune espérance, ont conscience de former des Églises qui sont chacune une Fraternité. C'est le rassemblement en Jésus-Christ de tous les enfants de Dieu. Ils sont appelés à enraciner leur unité dans celle du Christ (Jn 17, 11.21-22) et à donner une visibilité au Corps du Christ (Rm 12, 5 ; 1 Co 12, 13.27 ; Ga 3, 28). On rejoint dès lors un des thèmes principaux qui retiennent l'attention de saint Jean. C'est la problématique de "demeurer" à laquelle il accorde un développement élaboré aussi bien dans son évangile que dans ses lettres.

La question de l'institution ecclésiastique peut être discutée à la lumière de la responsabilité apostolique de Pierre. La théologie catholique se fonde d'ailleurs sur le passage de Jn 21, 15-17 pour justifier et légitimer le pouvoir des clés. Pierre est alors investi d'un pouvoir de gouvernance. Il lui est confié de régir au nom de Jésus son troupeau. Au-delà des débats pour ou contre une Église institutionnelle, la notion johannique de "demeurer en Jésus" insiste essentiellement sur la communion mutuelle entre Dieu, le Christ et l'Église et l'obligation de réaliser aux yeux des

¹ Pierre Le Fort, 113.

hommes l'unité divine elle-même. Nous nous situons d'emblée dans une relation d'immanence hommes/Dieu, hommes/Jésus dont les 8 critères sont relevés dans la première lettre de saint Jean comme le rappelle à juste titre Pascal-Marie Jerumanis : « 1. Garder la parole (2, 5) ; 2. Marcher comme Jésus a marché (2, 6) ; 3. "Ce que vous avez entendu demeure en vous" (2, 24) ; 4. Garder les commandements (3, 24) ; 5. "L'Esprit a été donné" (3, 24 ; 4, 13) ; 6. S'aimer les uns les autres (4, 12) ; 7. Confesser que Jésus est le Fils de Dieu (4, 15) ; 8. Demeurer dans l'amour (4, 16)¹. » Il s'agit à notre sens d'une réelle communauté d'existence et du partage de la même vie. Tout comme l'immanence réciproque met en relation l'homme et Dieu/Jésus/Esprit, l'amour mutuel entre les hommes est une condition pour demeurer dans l'amour de Jésus. Si l'on considère que l'amour dont il est question « est véritablement une "extase", une "sortie" de soi, le don de soi à l'autre² », on conviendra que « l'amour mutuel est l'amour pour Jésus qui s'accomplit dans une vie au service des frères³. » Aussi les relations entre les hommes ne se déclinent pas en termes de gradation, ni d'hiérarchisation. Elles acquièrent toute leur importance dans la communion mutuelle, la compassion et la miséricorde. L'amour devient ainsi le critère de reconnaissance des disciples (Jn 13, 35). On pourrait alors parler d'union de cœur pour évoquer l'intimité de l'union qui rapproche les hommes les uns des autres. La perspective est résolument celle de l'intériorité qui, au-delà d'un quelconque jugement, promeut la liberté des enfants de Dieu et se manifeste par l'abondance du fruit et l'amour mutuel. Mutatis mutandis on pourrait alors appliquer à l'Église la définition qu'Ignace de La Potterie donnait du vrai disciple : l'union au Christ, dans la plénitude de la foi, dans la pleine efficacité de sa parole et dans le rayonnement de sa charité⁴.

Aussi la Fraternité n'est plus une question de rapports de maître à disciple. Elle est par contre une école de foi où les hommes, quels que soient les ministères qu'ils exercent au nom de Jésus, apprennent à vivre

¹ Pascal-Marie JERUMANIS, *Réaliser la communion avec Dieu*, « Coll. Études Bibliques » (Nouvelle série, n° 32), Paris, J. Gabaldet et Cie, Éditeurs, 1996, p. 381.

² Pascal-Marie JERUMANIS, p. 456.

³ Pascal-Marie JERUMANIS, p. 457.

⁴ Voir Ignace de La Potterie, *La Vérité dans Saint Jean* (Analecta, 73s), II, Pontificium Institutum Biblicum, Rome, 1977, p. 564.

ensemble dans la concorde et sous la mouvance de l'Esprit Saint. N'est-ce pas l'intention qu'avait Jésus en constituant le groupe des disciples, intimement attachés à la personne du Maître ? En effet tous ensemble, les apôtres forment autour de Jésus « un cercle bien déterminé, une école au meilleur sens du mot¹. »

¹ F.-M. Braun, *Jean le théologien III*, 2, Paris, Librairie Lecoffre, J. Gabalda et Cie, Éditeurs, 1972, p. 22.

CONCLUSION

Il nous a été permis d'établir dans cette troisième partie un rapprochement entre la catholicité et la fraternité. Si la catholicité est entendue comme diversités enrichissantes et les églises sœurs comme critères de reconnaissance et de communion véritable, la fraternité apparaît essentiellement comme le terme d'un laborieux processus d'évangélisation où les hommes se sont imprégnés de l'Évangile et en vivent. C'est d'ailleurs en ce sens que l'Église en tant que Fraternité se distingue de toute autre société ou système social. Elle ne se présente pas comme la recherche d'un simple idéal social. C'est un vivre-ensemble dont la cohésion sociale est tissée par les valeurs évangéliques. La Fraternité constitue dès lors le cadre de vie où l'homme peut se construire, s'édifier et s'épanouir en toute harmonie.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Au-delà de l'étymologie latine de "*fraternitas*", l'analyse sémantique du mot fraternité renvoie à une double réalité qui est rendue aussi bien par "*adelphotès*" que par "*philadelphia*" en grec. Le premier concept réfère aux liens structurels, alors que le second se rapporte aux sentiments fraternels et aux vertus qui en découlent. Dans leur application à l'Église en tant qu'Institution, "*adelphotès*" s'y prête le mieux. Sans aller jusqu'à évoquer un certain corporatisme, la "*fraternitas-adelphotès*" incarne, d'un point de vue structurel, l'Église. C'est d'ailleurs en ce sens que l'auteur de la première lettre de Pierre identifie l'Église à la communauté des croyants : « Résistez-lui, fermes dans la foi, sachant que c'est le même genre de souffrance que la communauté des frères, répandue dans le monde, supporte » (1 P 5,9). Le mot est ici traduit par "communauté de frères".

Au sens sociologique du terme, la communauté se rapporte à plusieurs réalités. Elle peut désigner un groupe social dont les membres vivent ensemble, ont des intérêts communs, se reconnaissent dans les mêmes valeurs et partagent les mêmes intérêts et croyances. C'est en ce sens que l'Église est identifiée à la communauté car elle est l'union dans une même communauté de ceux qui partagent la même foi. La communauté répond dès lors au principe d'interaction humaine et de mobilité de ses membres. Elle n'est jamais figée. Elle s'inscrit par contre dans un jeu changeant de relations, dont font partie les attitudes et les comportements de ses membres. Aussi ses frontières ne peuvent être étanches. Elle s'enrichit de l'hétérogénéité qui favorise l'émergence d'une identité commune. Dans cette perspective, la communauté peut être à la fois un établissement humain, une organisation humaine et un système socioculturel socialement organisé.

Il convient toutefois de le reconnaître. Cette perspective est moins prononcée dans la Bible dont l'emploi de la fraternité s'entend davantage

sous les traits de la vertu humaine de gentillesse et de bienfaisance¹ et désigne de manière générale l'attitude des disciples dans le vécu de l'Évangile. Le concept traduit alors l'amour que l'on se porte l'un à l'autre. Il signifie par ailleurs les dispositions de générosité de Dieu à l'égard de ses fidèles :

Car nous aussi, nous étions naguère des insensés, des rebelles, des égarés, esclaves d'une foule de convoitises et de plaisirs, vivant dans la malice et l'envie, odieux et nous haïssant les uns les autres. Mais le jour où apparurent la bonté de Dieu notre Sauveur et son amour pour les hommes, il ne s'est pas occupé des œuvres de justice que nous avons pu accomplir, mais, poussé par sa seule miséricorde, il nous a sauvés par le bain de la régénération et de la rénovation en l'Esprit Saint (Tt 3, 3-5).

La préoccupation éthique a été récurrente tout au long de cette recherche même si nous avons été particulièrement attentifs au fait structurel.

I. Église dans la perspective de son Fondateur

Quelle forme Jésus voulait-il donner à son projet lorsqu'il rassembla les douze autour de lui ? Son histoire personnelle et sa vie permettent de s'en faire à juste titre une idée. Originaire de Galilée, ses contemporains considéraient qu'il était issu de Marie et de Joseph. Ses frères et sœurs étaient connus dans le village. Somme toute c'était un homme ordinaire qui ne se distinguait en rien sauf qu'il s'adonnait à réaliser la volonté de Dieu dans sa vie. A tous égards, c'était un juif pieux qui respectait la Loi. Toutefois sa liberté de parole et son interprétation de la Loi le firent passer pour un prophète. Aussi la foule était en grande admiration devant son autorité (Mc 1, 21-28). Nonobstant cette considération, il affirmait sa spécificité.

Jésus avait grandi dans le milieu juif et baignait dans le contexte religieux qui faisait du judaïsme une institution à part entière avec son Livre saint, sa législation, ses lieux de culte et sa hiérarchie. Cette organisation rendait perceptible la cohésion d'une société religieuse

¹ Kevin B. McCrudden, *Solidarity Perfected*, BZBW 159, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 2008, p. 72-76.

visible. En effet le judaïsme est pensé comme une institution. Quoi que dise une certaine exégèse chrétienne, il serait excessif de penser que Jésus avait radicalement contesté le judaïsme dans ses principaux attributs. La question qui se pose dès lors en filigrane est celle de la nature spécifique de l'œuvre de Jésus. Aurait-il voulu établir une société visible et une structure hiérarchique ? Les avis sont aussi partagés à ce sujet. Toutefois la Tradition concède à Jésus la fondation de l'Église comme un acte juridique avec tout ce que cela implique dans le domaine structurel. Il convient alors de préciser si le Christ pré-pascal a voulu son Église comme une Institution ou bien comme un processus permanent qui aboutit à l'établissement du Règne de Dieu parmi les hommes.

Ces thèses constituent deux courants de pensée quant à l'origine de l'Église. Elles ont fait par le passé l'objet de véritables études. Qu'on se souvienne entre autres des publications de Charles Dodd¹ et de Louis Cerfaux². Dans un ouvrage à titre suggestif, le premier avait établi dès les premières pages la fondation du christianisme et l'avait attribué de manière explicite au Christ³. Jésus serait-il fondateur au titre d'un créateur qui porte à l'existence un projet spécifique ? La question se discute. L'unanimité est loin de se faire à ce sujet. Les divergences sont plutôt grandes et perceptibles. On ne saurait se fonder sur la déclaration de Jésus à l'apôtre Pierre : « Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église » (Mt 16, 18), pour légitimer une interprétation hiérarchique et structurelle de l'Église. D'ailleurs « une certaine exégèse des évangiles a voulu ramener tout le message de Jésus à l'attente de la venue toute proche du royaume, ce qui exclut purement et simplement l'éventualité même d'une Église⁴. » C'est en ces termes qu'Albert Deschamps avait critiqué la fameuse

¹ Charles Dodd, *Le fondateur du christianisme*, (traduit de l'anglais par Paul-Andr Lesort), Paris, Éditions du Seuil, 1972.

² Louis Cerfaux, *La théologie de l'Église suivant saint Paul*, Paris, Éditions du Cerf, 1965.

³ « Parmi les innombrables formes nouvelles de foi dont l'Empire romain regorgeait, une seule était destinée à survivre, portant la semence d'un ordre nouveau : la religion chrétienne, dont le Fondateur, né sous Auguste, avait été mis à mort sous son successeur Tibère, et dont les disciples, formant bientôt une immense société, lui rendaient les honneurs divins et se consacraient à lui au service de la loi morale », Charles Dodd, *Le fondateur du christianisme*, (traduit de l'anglais par Paul-Andr Lesort), Paris, Éditions du Seuil, 1972, p. 12.

⁴ Albert Deschamps, *Jésus et l'Église*, BETL LXXVII, Leuven, Leuven University Press/Uitgeverij Peeters, 1987, p. 337.

déclaration d'Alfred Loisy selon laquelle « Jésus a annoncé le royaume, et c'est l'Église qui est venue¹. » On se passerait alors volontiers de l'Église en tant que structure et institution pour insister davantage sur la dimension de l'annonce. On serait dès lors plus en conformité avec Jésus et les valeurs qu'il avait incarnées dans sa vie. Porteur de la Bonne Nouvelle ou de l'Évangile, Jésus avait non seulement annoncé le Règne de Dieu, mais il s'était identifié à la Parole de Vie. Toutefois il convient de le rappeler. Cette interprétation ne fait pas tout à fait justice à la pensée de Loisy. En effet il vit en l'Église une société invisible ou le rudiment d'une organisation sociale². A cela se mesurent toutes les difficultés d'une saine appréciation de ce qu'est véritablement l'Église. Il y a en effet autant d'opinions que de convictions qui s'expriment sur la question. Aussi l'Église représenterait-elle différentes réalités pour différentes personnes. Pour certains elle évoquerait Rome et la Cité du Vatican, pour d'autres c'est le magistère catholique et la hiérarchie ecclésiastique, pour d'autres encore c'est l'Assemblée du dimanche, la communauté ou le peuple de Dieu. Quant à certains nostalgiques, l'Église serait vue à travers le prisme de la chrétienté.

Néanmoins une observation attentive de la vie publique de Jésus met en évidence un lien intangible entre la proclamation de la Parole, c'est-à-dire le message, et les signes qui sont des actes de bienfaisance de Dieu en faveur de son peuple. Le Règne de Dieu est un message de bonheur annoncé à tout homme sans acception de personne. Il ne suffit plus d'être juif pour en être bénéficiaire. Jésus s'inscrit dans la perspective d'ouverture naguère initiée par les prophètes. Dans l'attente de la réalisation du Règne de Dieu, la communauté rassemblée par Jésus se voulait une communauté messianique, caractérisée par sa foi en Jésus en

¹ Alfred Firmin Loisy, *The Gospel and the Church*, Buffalo/New York, Prometheus Books, 1988, p. 145.

² « It is certain, for instance, that Jesus did not systematize beforehand the constitution of the Church as that of a government established on earth and destined to endure for a long series of centuries. But a conception far more foreign still to His thoughts and to His authentic teaching is that of an invisible society formed forever of those who have in their hearts faith in goodness of God. We have seen that the gospel of Jesus already contained a rudiment of social organization, and that the kingdom also was announced as a society», Alfred Firmin Loisy, *The Gospel and the Church*, Buffalo/New York, Prometheus Books, 1988, p. 145.

tant que Fils de Dieu. La foi est donc une caractéristique fondamentale dans la constitution de cette nouvelle communauté dont les horizons sont d'abord terrestres¹. C'est d'ailleurs ce qui fait la différence entre Pierre qui professe sa foi en Jésus (Mt 16, 13-20) et Caïphe qui l'accuse de blasphème et le fait condamner à mort (Mt 26, 59-66). Cette communauté messianique ne saurait s'affranchir des exigences éthiques comme il apparaît dans les enseignements de Jésus. Aussi l'Église est appelée à entreprendre un travail de conversion et « une lente rénovation morale et religieuse². »

1. Créer des liens

Au-delà des structures et de l'éthique, une chose nous semble importante dans la vie et le ministère de Jésus. Il s'agit de sa capacité à mobiliser des foules. Il n'est pas nécessaire de partager son avis. Toutefois il est fascinant dans sa personnalité. Il suscite la curiosité et alimente la haine de ses détracteurs. Il ne laisse personne indifférent. De Jésus, se dégagent certains indices qui peuvent être considérés comme caractéristiques essentielles de l'Église : rencontrer et construire des ponts, manifester la sollicitude aux petits et aux faibles, écouter la Parole de Dieu et prier. La dynamique est résolument relationnelle.

1.1. Passerelle vers l'autre

L'autre peut être un inconnu, un étranger qui nous bouscule dans nos convictions intimes et dont on se protège. La peur qu'il suscite inspire non seulement la méfiance, mais encore un profond sentiment d'isolement. Or l'homme n'est pas une île flottante. Il est fait par amour et exprime le meilleur de lui-même dans les rapports qu'il établit avec les autres. Son

¹ Les béatitudes et la prière du Notre Père le rappellent. La réalisation du Règne de Dieu n'est pas pour un ailleurs, mais pour ici comme on peut le lire dans les différents passages de l'évangile selon saint Matthieu : « Heureux les doux, car ils posséderont la terre » (Mt 5, 4) et « Que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel » (Mt 6, 10b).

² Albert Deschamps, *Jésus et l'Église*, BETL LXXVII, Leuven, Leuven University Press/Uitgeverij Peeters, 1987, p. 340.

émancipation en dépend. La relation devient alors un critère essentiel pour son équilibre psychosomatique. Il est intéressant de relever comment Jésus a brisé ce cercle vicieux et remis l'homme, quel qu'il soit, au cœur de sa mission et son ministère. Il est allé à la rencontre des foules et de ceux qui ont été mis au ban de la société : les prostituées, les publicains et les pécheurs. Il établit dès lors des passerelles entre les hommes, les mettant en relation les uns avec les autres.

Telle est l'image que nous nous faisons de l'Église en tant que Créatrice de pont entre les humains. Elle n'acquiesce pas cette fonction uniquement dans un sens religieux et sacré. Elle se met au diapason de l'homme et de tout homme. Le concile Vatican II rappelle ce principe dans nombre de ses documents lorsqu'il promeut l'ouverture et le dialogue avec les autres églises chrétiennes et « les frères chrétiens qui ne sont pas en communion avec Rome. » La même attention est manifestée aux religions non chrétiennes et aux nations. Le concile est plutôt sympathique et bien disposé à l'égard de ceux qui mènent une vie droite¹. C'est en ce sens que Jean Rigal situe l'importance de la relation en ce qui concerne l'Église :

Ce faisceau de relations est plus important qu'il pourrait paraître au premier abord. Cette foi foncièrement "relationnelle" questionne la pensée et les attitudes des chrétiens. Elle interroge aussi la communauté ecclésiale. Celle-ci est appelée à passer d'une Église rivale à une Église partenaire, d'une Église puissante à une Église de la relation... C'est une conversion toujours à poursuivre et dont il importe de vérifier les applications concrètes².

La rencontre dépasse à ce niveau toute formalité mondaine. Elle s'inscrit davantage dans le besoin de rejoindre l'autre dans le respect de sa différence et dans la nécessité d'une hospitalité gratuite. Ce fut le cas d'Abraham avec ses mystérieux visiteurs³. Jésus en a fait aussi à maintes reprises la démonstration dans l'accueil des pauvres. La rencontre dispose l'homme à aller vers Dieu et à le recevoir dans l'autre, même s'il est différent de moi et ne partage pas tout à fait les mêmes convictions que moi. En ce sens, l'Église nous ouvre à la vertu de tolérance et crée les

¹ LG 16.

² Jean Rigal, *Une foi en transhumance*, Paris, Desclée de Brouwer, 2009, p. 237.

³ Gn 18, 1-15

conditions propices à une plus grande collaboration entre les communautés d'hommes qui sont unis par des liens divers.

1.2. Attention à l'autre

On ne saurait ignorer toute la dimension de la solidarité. Cette préoccupation est au cœur même de l'Évangile. La sollicitude de Jésus à l'égard des pauvres peut en témoigner. C'est d'ailleurs l'élément axial de son ministère tel qu'il est défini dans le discours programme en s'appropriant la prophétie d'Isaïe : « Il m'a envoyé annoncer aux captifs la délivrance et aux aveugles le retour à la vue, renvoyer en liberté les opprimés¹. » Toute la vie publique de Jésus a été la mise en œuvre de ce vaste programme. Il a expulsé les mauvais esprits, guéri les malades et nourri des foules nombreuses.

La première communauté chrétienne a imité Jésus dans sa générosité et dans l'attention aux pauvres. Elle veillait à ce que les besoins de chacun soient satisfaits. Marie-Christine Bernard a formulé cette nécessité ecclésiologique en ces termes : « L'attention au petit, à la personne vulnérable, à la souffrance, passagère ou non, d'un membre, cette attention doit être toujours éveillée, doit toujours s'exercer. C'est cela faire église comme lieu de fraternité². » De là, la théologienne tire la conclusion selon laquelle l'Église devrait être pour tous ses membres un espace de soutien et de réconfort.

L'une des raisons évoquées d'ailleurs par ceux qui partent de l'Église catholique vers des sectes ou des mouvements pentecôtistes, c'est le caractère anonyme, impersonnel et froid des relations qui se vivent en son sein. Ils ont plutôt l'impression que l'institution se désincarne au profit du dogme. L'hyper-structure institutionnelle des églises traditionnelles crée une indifférence insipide qui met mal à l'aise beaucoup de membres. Ce qu'ils reprochent donc c'est un manque de convivialité et de chaleur humaine. Aussi cherchent-ils à ce que l'on s'intéresse à eux.

¹ Lc 4, 18b ; cf. Is 61, 1b.

² Marie-Christine Bernard, *Les fondamentaux de la foi chrétienne*, Paris, Presses de la Renaissance, 2009, p. 191.

La sollicitude ecclésiale se manifeste en ce domaine par l'attention qui est portée à celui qui est dans le besoin. Le Pape Paul VI n'affermait-il pas à l'Assemblée générale de l'ONU le 4 octobre 1965 que l'Église était experte en humanité ? L'expertise de l'Église n'était pas tant dans sa capacité à entrer en dialogue fructueux avec le monde et les valeurs qu'il incarne. Le Pape insista particulièrement sur la responsabilité de l'Église dans l'avènement de la justice et de la paix. Il joignit sa voix à celle de ses prédécesseurs pour le respect et la promotion « des pauvres, des déshérités, des malheureux, de ceux qui aspirent à la justice, à la dignité de vivre, à la liberté, au bien-être et au progrès¹. » C'est cela être Église. Dans l'indifférence qui caractérise de plus en plus de personnes et les enferme sur elles-mêmes, les croyants sont appelés à créer une communauté où l'on s'intéresse les uns aux autres au sens de l'appréciation mutuelle. Nous rejoignons alors les convictions partagées par Mgr Pierre Claverie lorsqu'il se fit l'avocat d'une humanité plurielle : « L'humanité ne peut se développer que dans la solidarité : ce que nous éprouvons lorsque des hommes et des femmes venus d'horizons divers unissent leurs connaissances, leurs talents et leur générosité, pour construire ensemble une communauté de vie². »

1.3. Écoute de la Parole de Dieu

La vie de Jésus est marquée par une ferme détermination à réaliser la volonté de son Père. Il se réfère à cette volonté qui revêt un caractère essentiel dans sa mission. Il est à l'écoute de son Père et discerne ce que Dieu attend de lui. Il s'identifie lui-même à cette Parole. Par son incarnation, la Parole s'est faite chair comme l'atteste le prologue de saint Jean : « Le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous, et nous avons contemplé sa gloire, gloire qu'il tient de son Père comme Fils unique, plein de grâce et de vérité » (Jn 1, 14). En son Fils qui est Parole vivante, Dieu

¹ Paul VI, *Discours à l'Assemblée générale de l'ONU*, 4 octobre 1965, dans *Vatican II : Les documents conciliaires*, Montréal & Paris, FIDES, 1967, p. 620.

² Pierre Claverie, *Humanité plurielle*, Paris, Cerf, 2008, p. 27.

fait irruption dans la vie et l'histoire des hommes. On relèvera la profonde intimité qui lie Jésus à Dieu.

Il convient de le rappeler. Jésus est tout autant la Parole de Dieu qu'il en est le messager. C'est pourquoi il peut inviter à une attitude de foi et d'obéissance. En effet sa parole « opère un jugement et a une portée eschatologique, car garder la parole a un rapport étroit avec la vie éternelle (Jn 8, 51)¹. » En ce sens, la Parole de Dieu est le creuset dans lequel se construit l'Église. Dans ce rapport, elle lui permet de se dire en vérité. Elle se présente en toute vraisemblance comme la voie qui mène à la pleine connaissance du Père.

La Parole apparaît dès lors comme une caractéristique fondamentale de l'Église qui se réfère à la personne même de Dieu. Cette Parole est à la fois performatrice et créatrice. Elle réalise ce qu'elle annonce. Elle a été transmise, comme dans l'Ancien Testament, par des prophètes qui n'en sont pas des garants, mais se mettent à son service. Faire Église aujourd'hui provoque les croyants à redécouvrir l'audace prophétique d'antan et à laisser Dieu leur parler et à travers eux aux hommes de leur temps. Aussi chacun en ce qui le concerne a la responsabilité de répandre cette Parole et d'en témoigner avec courage et abnégation. Cette Parole incarnée en Jésus doit devenir pour des croyants un événement au sens où elle saisit tout homme et le fait vivre. Les conséquences ecclésiologiques d'un tel principe sont énormes. Dans le sens étymologique du terme événement, « ce qui se produit, arrive ou apparaît »², la Parole échappe à l'emprise humaine. Elle relève du don de Dieu. L'homme n'en est qu'un modeste interprète. Faire Église dans ce contexte, c'est accepter de ne pas s'appropriier par dogmatisme cette Parole et accepter de se laisser construire et se réaliser par elle.

2. Horizons de la fraternité

Dans l'immense contexte herméneutique des métaphores ecclésiologiques, le choix de la fraternité se justifie. Toutefois il faut l'épurer de certains déchets qui pourraient éventuellement la corrompre :

¹ Pierre Buhler, « Parole de Dieu » dans Jean-Yves Lacoste, *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Quadrige/PUF, 1998, p. 858.

² « Événement » dans *Le Petit Larousse*, Paris, Larousse, 1993, p. 415.

2.1. Dictature et autoritarisme

L'argument qui s'entend le plus, c'est que l'Église n'est pas une démocratie. Elle tient son autorité de Jésus qui en est le fondateur. D'ailleurs cette autorité s'exerce au nom de Dieu. C'est pourquoi elle est une théocratie. Dans un tel système, le gouvernement est tenu par ceux qui se considèrent comme les représentants officiels de Dieu sur terre. Le "*tu es Petrus*" autorise-t-il le clergé à se comporter en véritable autocrate machiavélique sur les ouailles dont il a la responsabilité pastorale ? Certaines dérives se remarquent aussi chez des laïcs qui accèdent aux ministères d'organisation, de structuration et d'accompagnement dans des unités pastorales. Que faut-il donc en conclure ? Les traits de comportement, les excès de zèle, la tendance à la dictature et l'autoritarisme sont-ils alors liés à la fonction ou au ministère ? Au constat de certains faits avérés, nous serons plutôt tentés de le dire. La question de l'Église suscite inéluctablement une double interrogation, celle de l'égalité baptismale et celle de la hiérarchie.

En vertu du baptême, tous les baptisés sont égaux et jouissent des mêmes droits et devoirs en tant qu'enfants de Dieu. Il n'y a plus de différence entre les hommes comme le rappelle saint Paul aux Galates : « Vous tous en effet, baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ : il n'y a ni Juif ni Grec, il n'y a ni esclave ni homme libre, il n'y a ni homme ni femme ; car tous vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus » (Ga 3, 27-28). Quel bouleversement psychologique de se sentir le frère de son père et de sa mère biologiques ? Les relations en sont complètement transformées et se vivent autrement. Elles se situent sur un autre registre.

Cette mutation à laquelle invite le sacrement du baptême peut se confronter à une résistance due au rôle prépondérant accordé au père dans la société civile. Qu'elle soit biologique, putative ou symbolique, la fonction paternelle constitue une garantie de sécurité, de protection et de bonté pour sa maisonnée. La figure du père est en effet une référence essentielle quant à l'identité de l'enfant. Toutefois il est à déplorer un malheureux penchant au paternalisme infantilisant, manipulateur et démagogue. Loin d'éveiller l'enfant à la conscience de ce qui le constitue

en tant que personne et de l'accompagner dans sa croissance, le paternalisme avilissant l'embrigade et le prend en otage. Tel est à notre sens le premier piège à éviter dans la constitution de l'Église en tant que Fraternité.

2.2. Dogmatisme

Contre le dogme, article ou élément essentiel de la foi chrétienne, le dogmatisme apparaît davantage comme une liste de principes intangibles qui s'imposent de manière impérieuse et péremptoire. C'est donc la qualité de celui qui se satisfait de posséder la vérité et d'en être l'incontestable dépositaire. Cette conviction et cette certitude de suffisance qui frise le mépris à l'égard des autres ne peuvent que susciter des sentiments de désapprobation. Il se pose inéluctablement le problème de la vérité et du rapport à elle.

Saint Jean perçoit la vérité comme dévoilement de la réalité qu'il identifie d'ailleurs à Jésus. A cette première notion, Jean-Yves Lacoste en rajoute une deuxième. Dans son approche théologique, « la vérité s'entend ainsi doublement : comme présence de Dieu qui se révèle et comme témoignage humain rendu à cette révélation¹. » Est-il nécessaire que cette révélation soit canalisée, autrement dit le christianisme a-t-il l'exclusivité ou le monopole de la révélation de Dieu aux hommes ? Telles furent les prétentions affichées des premiers siècles à la scolastique :

La vérité est affaire de communication et de dévoilement, et le christianisme se définit comme détenteur des secrets de Dieu. La théologie ne niera jamais l'existence d'autres discours vrais que le sien. Elle n'oubliera jamais, non plus, l'exigence d'une justification de ses dires à l'égard du judaïsme et du paganisme. Mais, dans le concert de toutes les paroles et toutes les thèses qui prétendent être vraies, c'est surtout comme mesure ultime du vrai qu'elle s'imposera : le discours théologique aura ainsi le privilège épistémologique de confirmer ou d'infirmier les prétentions à dire vrai qui animent les discours non théologiques².

¹ Jean-Yves Lacoste, « Vérité : B. Théologie historique et systématique », dans Jean-Yves Lacoste, *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Quadrige/PUF, 1998, p. 1228.

² Jean-Yves Lacoste, *Idem*, p. 1228-1229.

Même si les temps ont changé, la réalité n'a pourtant pas beaucoup évolué. On peut retrouver aujourd'hui des relents de ce débat dans les controverses autour du relativisme. Toutefois la prétention de domination du christianisme sur l'échiquier de la vérité n'a pas échappé à la vigilance de beaucoup qui n'hésitent pas à lui en faire des reproches et à stigmatiser parfois de manière virulente son attitude.

Faire Église, c'est sortir de ces certitudes et retrouver l'esprit du dialogue prôné par le concile Vatican II¹. Dans un monde en pleine mutation et où les valeurs sont constamment en évolution, la question paraît d'une grande urgence. Le dialogue, rappelons-le, « vise à établir des relations entre les hommes, à abattre les murs qui les séparent, à renforcer et affermir la communauté humaine². » Il s'agit, au-delà de toute idéologie, de sortir des ornières qui réduisent notre perception de la réalité et de créer les conditions adéquates favorisant le rapprochement entre les hommes quelles que soient leurs convictions religieuses et philosophiques.

2.3. Intolérance

Force est de constater que l'Église est assez souvent perçue à travers le prisme de sa rigueur et de sa fermeté. Elle embrigaderait la conscience, phagocyterait la liberté individuelle, puisqu'elle est incrustée dans le juridisme. Beaucoup ne comprennent pas cette attitude et accusent l'institution de manquer d'humanité. Certains se demandent si une telle intransigeance est conforme à l'esprit évangélique. Les accusations se font même virulentes. L'Église passe pour obscurantiste et autoritaire dans ses prises de position. Elle se pose en critère ultime de valeurs. En effet elle fait de ses propres critères le référent unique de son existence et de l'existence des autres. Cette manière de faire peut être assimilée à un diktat. Pourquoi imposer ses vues aux autres et à leurs dépendants ? On n'est certes plus dans une société où l'Église jouit d'une autorité politique et religieuse quasi exclusive. Néanmoins l'opinion que beaucoup se font d'elle n'a guère évolué. L'Église est alors reconnue à ses prétentions humaines à l'absolu. L'impression qu'on perçoit d'elle est négative. C'est

¹ Voir *Déclaration sur la liberté religieuse (DH)*, n° 3 et 4.

² Pierre Claverie, *Humanité plurielle*, Paris, Cerf, 2008, p. 29.

celle d'un manque de cohérence. Le reproche de Jésus aux docteurs de la Loi qui « disent et ne font pas » (Mt 23, 3), lui serait-il applicable ?

Dans un contexte de scepticisme croissant à l'égard de l'Église et de son message, comment rendre à la foi chrétienne toute son attraction ? Tel est l'un des défis majeurs auxquels les croyants sont aujourd'hui confrontés. Il est intéressant de chercher à comprendre le mécanisme d'opposition vis-à-vis de l'Église. Aussi vrai que le conservatisme provoque répulsion et dégoût, quelle limite reconnaît-on à la liberté ? Il se pose alors la délicate question de l'autodétermination individuelle. Qu'est-ce qui peut désormais être considéré comme moral ? Peut-on réduire ce fait à la capacité de se déterminer tout seul, sans ingérence de quelqu'un, ni d'aucune autre autorité ?

Entre les exigences qu'impose la foi et la fébrilité d'une Église oppressive, grande est la marge. En dépit des critiques et des opinions contraires, l'Église n'assumera toutes ses fonctions que si seulement elle favorise la coresponsabilité ecclésiale en son sein. Elle est ainsi appelée à faire preuve de courage dans un esprit prophétique en vue de participer davantage à la divinisation de l'homme.

II. Atouts d'une théologie de la Fraternité

1. Église, vecteur de relations

Anthropologiquement parlant, la fraternité ne peut se concevoir que dans le cadre d'une relation. A l'image des liens qui unissent les enfants au sein d'une même famille, les hommes sont tendus les uns vers les autres. Cet ensemble ne s'est pas constitué par cooptation ; les éléments ne se sont pas choisis. Comme par une prédétermination, ils sont posés les uns à côté des autres malgré les spécificités qui les caractérisent. Qu'il s'agisse du sexe, de la couleur, du goût ou des convictions, les différences peuvent être énormes au sein d'une même fratrie. En dépit des connivences, des complicités, voire des ruptures et des trahisons, ce qui fait la fraternité dépasse les bonnes intentions et les animosités qui peuvent surgir entre les protagonistes. En effet la fraternité n'est pas seulement un sentiment qu'on ressent l'un envers l'autre. Elle relève essentiellement de la filiation par

laquelle chacun manifeste son attachement à un géniteur ou à une génitrice. Il en est de même de la mère patrie. Dans ce cas, le rôle du père ou de la mère est assumé par la société. Cette reconnaissance rapproche les hommes et en fait des frères. Dans le premier cas, la fraternité est strictement limitée au lien du sang alors que dans le second elle s'étend à tout homme.

Au-delà de la fraternité universelle ou du sentiment d'appartenance à une même humanité, le baptême et la foi en Jésus Christ constituent le fondement d'une nouvelle relation dans laquelle, poussés par l'Esprit Saint, les hommes se reconnaissent tous enfants d'un même Père :

En effet, tous ceux qu'anime l'Esprit de Dieu sont fils de Dieu. Aussi bien n'avez-vous pas reçu un esprit d'esclaves pour retomber dans la crainte ; vous avez reçu un esprit de fils adoptifs qui nous fait nous écrier : Abba ! Père ! L'Esprit en personne se joint à notre esprit pour attester que nous sommes enfants de Dieu. Enfants, et donc héritiers ; héritiers de Dieu et cohéritiers du Christ, puisque nous souffrons avec lui pour être aussi glorifiés avec lui (Rm 8, 14-17).

Cette relation à Dieu en Jésus Christ par l'Esprit Saint ne se vit pas en vase clos. Elle s'élabore dans l'ouverture aux autres et dans l'accueil de leurs différences. Tel a été l'exemple que Jésus nous a laissé. Il a fait bon accueil aux pauvres et aux pécheurs. Il a mangé avec eux. Dans la dynamique que Jésus nous a tracée, la crédibilité de l'Église se mesure par sa capacité à créer des relations structurantes qui participent à la croissance et à l'émancipation de tout homme.

2. Église, chemin de l'homme à Dieu

Comment cela pourrait-il être autrement ? Tout commence avec la vocation d'Abraham. En réponse à l'appel de Dieu, ce dernier quitta son pays, sa parenté et la maison de son père pour partir en aventure. Où allait-il ? Il ne le savait pas. Toutefois il fit confiance au Seigneur. Il se mit en route et se laissait conduire au gré de Dieu¹. L'histoire du peuple d'Israël se construisit autour d'un long voyage de quarante ans dans le désert et de

¹ Gn 12, 1-5.

plusieurs exils pendant lesquels le peuple fut déporté de la Terre promise. Le chemin revêt alors un caractère théologique. Alors que l'exode exprime la délivrance et la joie de marcher avec son Dieu¹, l'exil renvoie à une sanction et à une déchéance².

Dans ce mouvement vers ou loin de Dieu, Jésus se présente, non seulement comme le Chemin³, mais aussi comme le compagnon⁴ et le guide averti⁵ qui mène le voyageur à bon port. Il n'est donc pas étonnant que le christianisme naissant soit appelé la Voie⁶, c'est-à-dire le vrai chemin qui mène au Père. Le christianisme n'est pas un assemblage de croyances ni de doctrines. C'est une manière d'être, une conduite de vie qui est celle du Christ. Le chrétien se met à suivre le Christ et à l'imiter. C'est en ce sens que les membres de la communauté de Corinthe ont pris ce nom⁷. Ils sont devenus ses partisans.

L'Église, chemin de l'homme à Dieu, ne peut qu'exprimer la nouvelle fraternité où l'on se sent solidaire les uns des autres, se soutenant et s'encourageant mutuellement, se répartissant les fardeaux, partageant les moments de bonheur mais aussi de peine, avançant ensemble dans l'inconnu de la vie. L'image qui transparaît d'une telle Église est celle où les hommes sont rendus artisans d'une nouvelle communauté humaine où la fraternité rassemble des hommes de toute origine et les fait avancer la main dans la main en quête d'un bonheur qui se donne en Jésus-Christ.

III. Fraternité, lieu théologique

En conclusion, nous pouvons voir en la Fraternité un lieu théologique. Elle exprime à la fois des branches de la théologie et des courants de pensée théologique.

¹ Mi 6, 8.

² Lv 26, 41 ; cf. Jr 4, 4-8;

³ Jn 14, 6.

⁴ Lc 24, 13-35.

⁵ Hb 2, 10.

⁶ Ac 9, 2.

⁷ Ac 11, 26.

1. Branches de la théologie

En ce qui concerne les branches de la théologie, nous pensons notamment à l'ecclésiologie, à la christologie et à l'eschatologie :

1.1. Ecclésiologie

La Fraternité apparaît comme une nouvelle manière de définir l'Église. Le patrologue Michel Dujarier disait, à propos, qu'elle est son autre nom. Même si la métaphore n'est pas trop développée, elle comporte une assise biblique. Telles sont les convictions exprimées par la première lettre de saint Pierre qui identifie explicitement l'Église à « la communauté des frères » (1 P 5, 9).

Face aux excès d'un paternalisme exacerbant, l'image d'une Église-Famille de Dieu présente des failles. Le risque est énorme de constituer une Église-Hiérarchie qui accorde plus d'importance à la figure du père, c'est-à-dire au clergé et à toute autre structure d'autorité laïque qui peut en prendre la place. L'Église-Fraternité permet néanmoins de transcender ces limites. Elle se présente comme une société alternative où les rapports humains sont pensés en fonction de et par rapport à la personne de Jésus Christ.

1.2. Christologie

La dimension christologique de la Fraternité s'explique par le fait que les baptisés se reconnaissent tous enfants d'un même Père en Jésus Christ. Aussi ils sont frères les uns des autres. Déjà dans l'*Apologétique*, Tertullien rendait compte de la raison théologique de l'appellation chrétienne de frères :

Quant au nom de "frères" par lequel nous sommes désignés, il ne les fait déraisonner, je crois, que parce que, chez eux, tous les noms de parenté ne sont donnés que par une affection simulée. Or, nous sommes même *vos* frères par le droit de la nature, notre mère commune... Mais avec combien plus de raisons appelle-t-on frères et considère-t-on comme frères ceux qui reconnaissent comme Père un même Dieu, qui se sont abreuvés au même esprit de sainteté,

qui, sortis du même sein de l'Ignorance, ont vu luire, émerveillés, la même lumière de la vérité¹.

Les implications théologiques d'une telle affirmation s'imposent d'elles-mêmes. Le Christ offre à l'homme les conditions adéquates pour devenir enfant de Dieu par adoption filiale : « Mais quand vint la plénitude du temps, Dieu envoya son Fils, né d'une femme, né sujet de la Loi, afin de racheter les sujets de la Loi, afin de nous conférer l'adoption filiale. Et la preuve que vous êtes des fils, c'est que Dieu a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son Fils qui crie : Abba, Père ! » (Ga 4, 4-6) Il s'agit d'un engendrement par lequel l'homme accède à une nouvelle condition spirituelle. Ce nouvel état de vie n'est autre que la divinisation de l'homme.

1.3. Eschatologie

En Jésus Christ, la paternité de Dieu se manifeste comme il est dit dans l'épître aux Hébreux : « Tu es mon Fils, moi, aujourd'hui, je t'ai engendré... Je serai pour lui un père, et lui sera pour moi un fils » (Hb 1, 5). Cette reconnaissance mutuelle fait entrer les hommes dans la dynamique de filiation. En effet, « cet événement ouvre dans l'humanité une chaîne de fraternité, et d'abord entre ceux qui portent témoignage à l'Évangile et ceux qui l'accueillent². »

Cette fraternité vécue dans toutes ses exigences révolutionne la relation humaine et approfondit la communion entre les hommes qui sont frères en Jésus Christ. Comme le rappelle Ghislain Lafont, « la filiation est une dynamique infinie ; elle est le rassemblement de tout l'être dans l'invocation du nom de Père³. » Cette dynamique se déploie au quotidien jusqu'à ce que l'homme soit enfin établi dans l'unique amour de Dieu. C'est le processus de vérité où il se dévoile et où il connaît comme il est connu.

¹ Tertullien, *Apologétique*, 39, 8-9, trad. J.-P. Walzing, Paris, Éd. Les Belles Lettres, 1998, « Classique en poche » 34, p. 177-179.

² Maurice Pivot, *Un nouveau souffle pour la mission*, Paris, Les Éditions de l'Atelier/Les Éditions Ouvrières, 2000, p. 145.

³ Ghislain Lafont, *Dieu, le temps et l'être*, Paris, Le Cerf, 1986, p. 256.

Par l'œuvre rédemptrice dans le baptême, l'homme accède à la filiation divine par adoption. Toutefois le déploiement effectif de cette condition s'échelonne dans le temps. C'est ainsi que l'homme de foi peut percevoir la réalisation de cette fraternité au-delà des écueils qui entravent le rapprochement entre les hommes et les difficiles relations humaines entre frères.

2. Courants de pensée théologique

Quant aux courants de pensée théologiques, nous proposons quelques pistes qui peuvent orienter les réflexions.

2.1. Théologie relationnelle

Il y a un mot qui retient l'attention tout au long de ces recherches que nous avons consacrées à la Fraternité. Qu'il s'agisse d'un point de vue anthropologique ou théologique, on ne peut ne pas faire l'économie de la relation qui est d'ailleurs au cœur du christianisme. Les Pères cappadociens se sont en effet servis de la catégorie relationnelle pour rendre compte du mystère de la Trinité dans les débats qui les opposaient aux ariens et aux sabelliens. Cette réalité intradivine sous-tend toute la doctrine de la Trinité. La relation devient dès lors un concept clé en théologie trinitaire. C'est en ce sens que saint Thomas et la théologie scolastique ont posé le traité de la Trinité¹. « Les relations qui distinguent les personnes divines constituent ces personnes. La saisie théologique des personnes repose donc sur la relation². »

De cette perspective trinitaire, nous pensons que, par la nature même de l'Église qui consiste à créer un lien ecclésial, l'Église peut se dire à travers cette catégorie ; elle est toute entière relation. Cette relation prend forme dans la communauté. Le fait communautaire renforce la nécessité

¹ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, 1a, q. 28, (traduction française par H.-F. Dondaine), Paris ; Éditions du Cerf, 1997, p. 33-55.

² Gilles Emery, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Éditions du Cerf, 2004, p. 99.

relationnelle et en souligne l'importance dans la constitution de la réalité ecclésiale :

La raison proprement théologique de créer du tissu ecclésial est éclatante. Le fait communautaire est constitutif de la foi chrétienne et de la vie en Église. Il n'y a de foi vivante et authentique que si elle s'exprime dans le partage. Elle revêt, par essence, un caractère social. Elle n'est jamais autonome, ni simplement intérieure : elle n'existe que dans une relation à Dieu, aux hommes et à soi-même. Quant à l'Église, étymologiquement et concrètement, elle se définit comme "une assemblée convoquée par Dieu" et donc comme "une communion fraternelle" (GS, n° 32) ou "une fraternité" (LG, n° 28). Constituer le lien ecclésial répond à des besoins majeurs : de nourriture spirituelle d'abord, mais aussi de soutien chaleureux et fraternel, de cohésion identitaire dans le gigantesque marché des valeurs, de visibilité donnée à l'Église locale...¹.

Cette nécessité a été reconnue par Vatican II dans l'ouverture à l'œcuménisme, aux autres religions et au monde. Toutefois le pluralisme ne doit pas être un jeu politique déterminé en fonction des seuls intérêts de l'Église catholique et de ses membres. Dans l'acception anthropologique africaine, l'homme se situe au cœur d'un réseau relationnel qui l'englobe et le dépasse à la fois. Ce faisceau est fondamental pour sa croissance et pour son équilibre. Il participe, non seulement à l'épanouissement de l'individu, mais aussi à l'harmonie de toute la société. C'est en ce sens qu'il conviendrait davantage d'explorer ce paradigme dans son application à l'Église.

2.2. Théologie d'accueil et d'hospitalité

La question est d'actualité. La crise identitaire suscite de plus en plus de méfiance vis-à-vis de l'autre qui est différent dans sa manière de penser et d'être. L'autre fait peur. Cette appréhension provoque un repli communautariste. Le principe consiste alors à chercher le réconfort auprès de ceux qui nous ressemblent et partagent les mêmes convictions que nous. L'homme a, en effet, besoin de se rassurer et de se mettre en confiance.

Au-delà de ces fractures sociales qui renferment l'homme sur lui-même, le message évangélique trouve sa meilleure expression dans

¹ Jean Rigal, *Horizons nouveaux pour l'Église*, Paris, Éditions du Cerf, 1999, p. 142.

l'hospitalité. C'est notamment la voie que Jésus a indiquée à ceux qui souhaitent marcher à sa suite. Le Verbe de Dieu qui n'a pas été reconnu par le monde et qui a été rejeté par les siens, a construit son ministère autour de l'accueil. Il ne s'est pas contenté d'observer la tradition. Il a même transcendé les limites imposées par la Loi ou l'interprétation que les hommes en faisaient pour aller à la rencontre de l'autre.

Quelle Église sommes-nous si la voix de ceux qui dérangent n'est pas entendue ? Au-delà de l'intolérance, de l'extrémisme et de l'exclusion, il convient de retrouver l'audace prophétique dans l'ouverture aux autres et à leur accueil.

2.3. Théologie de la mission

Comment repenser la théologie de la mission en dehors d'un amalgame politico-religieux ? Même si les critiques s'entendent contre une pratique missionnaire considérée à tort ou à raison comme le bras spirituel de la colonisation, il se dégage à partir de l'Encyclique *Ecclesiam suam* de Paul VI une nouvelle perspective. L'Église prend conscience de ce qu'elle est et de sa vocation :

« Celle-ci a besoin de réfléchir sur elle-même ; elle a besoin de se sentir vivre. Elle doit apprendre à mieux se connaître, si elle veut vivre sa vocation propre et offrir au monde son message de fraternité et de salut. Elle a besoin d'expérimenter le Christ en elle-même, selon les paroles de l'apôtre Paul : "Que le Christ habite par la foi dans vos cœurs" (*Eph.*, 3, 17)¹. »

Si « l'Église est dans le Christ comme un sacrement ou, si l'on veut, un signe et un moyen d'opérer l'union intime avec Dieu et l'unité de tout le genre humain »², il s'en suit que l'approche missionnaire doit être empreinte davantage d'humilité. Le missionnaire est témoin de l'amour de Dieu manifesté aux hommes au-delà de toute culture et des convictions

¹ Paul VI, *Ecclesiam suam*, n° 27 (voir http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam_fr.html).

² LG, n° 1.

religieuses. C'est en cela que la mission, en tant qu'annonce de l'Évangile, prend en compte le salut intégral de tout homme.

Tout en orientant l'homme vers le divin, la théologie de la Fraternité lui rappelle qu'il est essentiellement un être de relation. C'est dans le contact avec les autres qu'il s'épanouit et se réalise en tant qu'enfant de Dieu.

ANNEXE I

Questionnaire 1

1. Que représente la symbolique de la fraternité pour les Églises ou à quel type d'ecclésiologie renvoie la métaphore de la fraternité?
2. Quel est l'apport du féminin dans la construction de la fraternité?
3. Comment les différentes structures ecclésiales peuvent-elles favoriser une vie fraternelle ?
4. Les communautés chrétiennes permettent-elles que chacun entende l'appel de Dieu et reconnaisse la singularité de sa vocation ?
5. Il ne suffit pas d'appeler Dieu Père pour que cela suscite la liberté du croyant ; comment ces expressions de foi sont-elles portées et habitées par les communautés chrétiennes ?
6. Qu'est-ce qui anime la fraternité au sein de l'Église à différents niveaux (communautés religieuses, fraternités apostoliques ou caritatives, communautés nouvelles) ?
7. La fraternisation comme expression du salut ici et maintenant : être en Christ enfants de Dieu comme ordre ecclésial appelé à devenir ordre social.
8. Quelle place occupe (accordez-vous à) la fraternité dans votre spiritualité ?
9. Dans la désignation de votre entité religieuse, pourquoi avez-vous privilégié l'appellation de fraternité à, par exemple, communauté, maison ou couvent ?
10. Pourquoi avez-vous choisi de vivre une expérience fraternelle en communauté ? Quels sont les avantages et les atouts d'un tel choix ? Et quelles en sont les limites ?
11. Quelles sont les perspectives de la fraternité dans un contexte conflictuel ou quel est l'apport des conflits à l'élaboration de la fraternité ?
12. Comment qualifiez-vous les relations qu'entretiennent les frères (ministres ordonnés) et frères (laïcs ou même religieux ayant prononcé des vœux perpétuels) ?

Réponses

Les réponses au questionnaire sont libres. Certains choisissent de répondre aux questions qui les touchent de près. D'autres donnent plutôt un aperçu général de la problématique.

François COURBAUD (Prieur des Dominicains, Strasbourg)

1. La symbolique de la fraternité signifie une origine et une généalogie identique pour tous les êtres humains. Référence à la notion de famille. Insister sur la fraternité renvoie à une ecclésiologie de communion. Ceci renvoie à un Père qui assure la communion.

2. La fraternité vaut pour tous les « enfants » quel que soit leur sexe. Cette notion peut être perçue au-delà de la différence sexuée considérant la personne dans son essence, dans sa référence à une même paternité et non dans une différence basée sur la différence sexuelle.
3. La vie fraternelle est une « création » de personnes adultes et libres. Elle est donc sous la responsabilité de chacun. Elle est un effet de parole. En ce sens la référence et l'acceptation d'une parole commune qui dit en particulier « tu es mon fils et je t'ai engendré », cela est l'affaire de tous à leur niveau et à leur place. Les structures comme telles ne sont qu'un cadre et ne valent que par l'esprit qui les anime.
4. Les communautés chrétiennes permettent que chacun entende l'appel de Dieu. Sinon comment y aurait-il tant de saints, de martyrs, depuis 2000 ans. En ce qui concerne la reconnaissance de vocations particulières, ceci s'est toujours fait plus ou moins facilement en particulier lorsque cette vocation semblait porter atteinte à l'autorité, ou à une autre manière de concevoir ou de vivre la foi. Cf. Savonarole, Catherine de Sienne, mais aussi les réformateurs, ou encore certains théologiens. Les gardiens de la foi ont ici bien des problèmes ; il est vrai que la foi de la communauté a pu aussi se manifester pour effectuer un discernement et aider à la mise en place de nouveaux modes de vie. Cf les réformes dominicaines au 16^{ème} siècle...
5. La paternité concerne l'engendrement puis la conduite de l'enfant vers la vie adulte. Elle conduit à une relation libre entre l'homme et Dieu. La liberté adulte par ailleurs accepte les contraintes et les limitations provenant de l'existence du Père et des autres. Les communautés chrétiennes normalement doivent conduire à une maturité dans la foi, sinon elles ne sont pas à la hauteur de leur tâche. Mais la proposition de la communauté même bien faite doit être reçue par le croyant et là encore cela peut ne pas bien se faire. Il y a le droit et la pratique. Cette dernière n'est jamais parfaite d'autant que le résultat dépend de deux entités, celle qui conduit et celle qui reçoit.
6. Au sein de l'Église la fraternité est animée par l'amour de Dieu. Ce type de fraternité accepte un autre différent et s'efforce de vivre avec lui pour se tourner ensemble vers le Père. Il est clair que l'on choisit ses amis mais non ses frères. Mais il se produit aussi que les frères puissent devenir des amis et c'est ce qui est souhaitable. La grâce de Dieu y aide beaucoup.
7. La traduction d'une donnée du Salut en ordre social est toujours délicate. L'Évangile n'est pas un programme politique, mais les valeurs évangéliques peuvent animer ou non un projet politique. Cet « Ordre » ecclésial de la fraternité peut avoir la valeur d'une référence mais dans une perspective utopique. L'ordre social est sous tendu par des conflits, des tensions et les moyens pour les surmonter demandent un pragmatisme qui doit tenir compte de la politique au grand sens du

terme. La fraternité « sociale » ne peut se faire que par une éducation voire conversion des cœurs. Est-ce le rôle, et dans quelle mesure, du pouvoir politique de façonner les mentalités selon l'Évangile ? C'est bien une question qui se pose avec acuité en France.

8. Dans ma spiritualité, la fraternité me rappelle que j'ai Dieu pour Père et que tous les hommes sont frères. Ceci suppose un accueil de l'autre, une attention, une disponibilité, bref une conversion.
9. Dans mon ordre religieux, les regroupements ne sont pas appelés fraternité, mais maison ou couvent, dans lesquels doit se vivre une vie fraternelle. Nous sommes réunis par Dieu au nom de Jésus.
10. Le choix de vie se porte sur la recherche de Dieu. La dimension fraternelle intervient dans un second temps comme manière ou moyen de progresser. Le religieux ou le moine considère que pour lui, la vie commune fraternelle est une possibilité concrète de vivre l'amour de Dieu et de le découvrir. D'autres voies sont possibles : le mariage où l'on a un prochain proche et concret à aimer ou la vie d'ermite solitaire. Mais cette dernière a toujours été perçue comme succédant à une vie commune permettant la maturation spirituelle nécessaire pour vivre en solitude avec Dieu.
11. La fraternité n'est pas exempte de tensions et de conflits. La voie évangélique n'est pas de masquer les conflits mais d'en sortir. Pour cela la référence commune à la Parole de Dieu est fondamentale et entraîne au respect de l'autre, à son écoute, à la modification de son point de vue, si nécessaire, et au pardon. Ceci doit être vécu dans la perspective de la Passion du Christ, aboutissement d'un conflit, et à la présence du dynamisme de l'Esprit qui a fait prononcer les paroles de reconnaissance du Christ par un certain nombre d'hommes et au pardon de la part de Jésus.
12. Les relations entre ministres ordonnés et frères non prêtres dans la vie religieuse ne sont pas basées sur la fonction presbytérale, mais sur un engagement semblable dans la vie religieuse. Ce n'est pas (ou cela ne doit pas être) la marque de différence. Tous sont égaux devant Dieu, le ministère est une responsabilité dans la vie ecclésiale. La structuration de communautés religieuses ne se base pas sur le sacerdoce mais sur des constitutions. Celles-ci peuvent prévoir que le Supérieur soit prêtre, mais il n'est pas supérieur parce qu'il est prêtre. Il est supérieur parce qu'il est choisi ou désigné pour des qualités de gouvernement. (éventuellement si les constitutions l'ont noté) parmi les prêtres. Mais il existe des congrégations religieuses d'hommes dans lesquelles le supérieur n'est pas prêtre et des congrégations dans lesquelles un religieux est supérieur d'un religieux prêtre.

Les supérieures de congrégations féminines ne sont pas prêtres et je ne connais pas de congrégations féminines qui aient pour supérieur un prêtre.

1. S'agit-il vraiment d'une symbolique ? N'est-ce pas plutôt, pour un chrétien, quelque chose qui devrait-être du domaine du réel ? Selon la Bible (NT) les premiers Chrétiens se donnèrent eux-mêmes le nom de « frères ». En Christ, ne sommes-nous pas tous « Enfants de Dieu » (Jn 1,12) et, partant, tous frères ?
Nous sommes sans doute frères dans l'Église et c'est déjà difficile à vivre parfois, mais nous n'en sommes pas moins les frères de tous ceux qui se réclament du Christ. C'est le sens de l'œcuménisme.
Toujours selon la Bible, nous sommes également frères par la Création, nous avons tous une même origine (c'est ce que la science confirme actuellement). A ce titre, nous devons aller fraternellement vers les autres, et pas seulement dans le but de les convertir (Bon Samaritain).
2. Hélas, ça me fait penser à l'Anglais *sorority* qui peut appartenir à un tout autre registre ! Avec mes trois sœurs, nous constituons une fratrie. Le mot frère dont dérive ce mot est ici un neutre et vaut pour les deux sexes. Si ma sœur est ma sœur en Christ, nous ne développons pas pour autant des liens « sororiels » (sororitels ?). J'avoue être un peu agacé par ce féminisme langagier.
3. C'est leur rôle, mais il n'est pas facile à jouer. On peut enseigner la solidarité (charité). C'est ce que font nos Églises, sachant qu'il est parfois plus facile d'aider ses frères du fin fond de l'Afrique que de s'entendre avec son voisin (Phil. 4, 2).
4. Quelle question ! Les communautés, quand elles ne sont pas des sectes, rappellent ce qui est au cœur de la prédication. Dieu s'adresse à chacun de nous de façon personnelle mais aucune institution ne me fera entendre ce que je ne veux pas écouter. La question est de savoir comment les différentes communautés s'y prennent pour enseigner et avec quel succès. Mais que doit-on juger, la prédication ou son efficacité ?
5. Tout d'abord, pour certains, il est difficile d'appeler Dieu « Père ». Je pense à des personnes qui ont eu, avec leur père biologique une relation pénible, parfois violente : comment alors, pour eux, imaginer que l'idée de « Dieu Père » puisse susciter en eux une libération quelconque ? Ensuite de quelles « expressions de foi » veux-tu parler ?
6. Voir question 1.
Le risque des communautés fermées, c'est le développement d'une « fraternité interne », réservée au clan. Le risque, dans les communautés ouvertes, c'est la dissolution du message, transmis à des gens qui vivent ailleurs, dans un milieu déchristianisé.

Il est nécessaire de concilier le message chrétien et la vie dans un monde qui ne le reçoit pas, voire qui en rejette les valeurs. C'est sans doute l'intérêt de ce que nous appelons les ministères spécialisés (Quart-monde, Milieux des affaires, ouvriers, etc.). Dans un même ordre d'esprit (et c'est le cas de le dire !), il faut que chacun puisse trouver une communauté où ses dons puissent s'épanouir (je te renvoie à 1Cor 12). Que celui qui aime chanter puisse trouver un lieu d'expression, il en va de même de celui qui aime prier ou de celui qui aime partager l'Écriture. Pourtant, à bien y réfléchir, il y a là un autre danger, le communautarisme. Il faut que l'Église veille à ce que ces différents groupes se retrouvent et partagent des dons qui sont pour le service de l'ensemble. Pour ma part, je chante comme une casserole, mais j'aime beaucoup entendre une chorale.

7. Faut-il viser la théocratie ? A mon sens, c'est la pire des solutions ! Le chrétien peut, cependant, vivre cet idéal social et le partager même avec des frères qui ne sont pas croyants. La Déclaration des Droits de l'Homme est un bel exemple d'éthique chrétienne dans une société laïque. Ne sommes-nous pas le « sel de la terre »?
8. La première : « Que celui qui aime Dieu aime aussi son frère » 1 Jn 4, 21.
9. Parce que je vis dans le monde ! Ma communauté, à part ma famille et ma paroisse, c'est là où je dois me persuader que tous ceux qui en font partie sont mes frères.

Jacques Varoqui, Prêtre SMA

1. La question est très vaste : Fraternité de la Pentecôte ou de la communion des saints ; fraternité cénobitique et érémitique ; fraternité dans les ordres ecclésiastiques : patriarche, évêques, prêtres ou diacres ; fraternités religieuses ou laïques ; fraternité interreligieuse chrétienne entre orient et occident, entre catholiques et protestants ; fraternité monothéiste avec le judaïsme et l'islam, et pourquoi pas avec les Religions Traditionnelles Africaines (RTA)... Ce sont des fraternités de principe.
2. La fraternité est effectivement une métaphore qui n'est pas compatible avec le développement d'imaginaires autocratiques, impériaux et ethniques, si ce n'est pour servir d'une manière syllogistique ces imaginaires particuliers. Ce qui reviendrait à établir des fascismes. La fraternité métaphorique ecclésiale n'est envisageable à mon sens que dans un contexte de liberté mutuelle reconnue comme l'autocéphalisme des Églises. Ma conviction est que la vraie fraternité est à chercher sous la thématique des pauvres (aimés-chéris) de Dieu les « anawim »... là où il n'y a pas de hiérarchie ni de pouvoir !

3. Pour commencer il faudrait rappeler la vocation pastorale évangélique de l'Église (celle des Actes) avant de lui reconnaître celle de gardien de ses dogmes et de gestionnaire de sa mondialité. L'Église contribue à se séparer elle-même de frères dans la foi, sans même avoir besoin de les voir s'éloigner comme des partisans qui la renieraient.
4. S'il est quelque chose qui nourrit le concept de fraternité dans l'Église aujourd'hui c'est bien la solidarité économique, sociale et politique. Le drame est que cela se fait sur des programmes, des projets et des initiatives pour recueillir des fonds mais qui ne mobilisent plus les personnes.
5. C'est une noblesse par le simple fait de dire « mon Frère ou mon Père », ce qui suppose une fraternité spirituelle qui va au-delà des mots. Car le Père ou le diacre sont les frères dans la foi de ceux qu'ils doivent servir. Ce ne sont que des ministres.
6. Tout dépend de ce que l'on entend par communauté. S'agit-il d'anachorètes ou de cénobites ? S'agit-il de religieux qui ont fait des vœux, ou des clercs associés dans une perspective spécifique de vie apostolique ? S'agit-il de laïcs personnellement consacrés ou appartenant à des mouvements particuliers ? On a parlé aussi de communautés éclatées... de communautés de base...
7. no comment ! Rien à voir avec ton sujet de thèse c'est bon pour un sondage SMA
8. no comment ! Rien à voir avec ton sujet de thèse c'est bon pour un sondage SMA
9. Là tu y vas un peu fort... parce que si Dieu n'est pas Père, je retourne à l'esclavage du fétichisme celtique et je m'installe « curé, druide et sorcier » dans la forêt de Brocéliande avec Merlin l'enchanteur et la fée Morgane comme icônes. La tradition chrétienne existe en Gaule depuis St Pothin + 117 sous Marc Aurèle. La liberté du croyant en France s'est payée au prix fort lors des guerres de religions mais surtout au moment de la Révolution au XVIIIe et la Commune à la fin du XIXe siècle. Entre temps le premier concile du Vatican nous a privés de nos privilèges gallicans en 1870. Cette liberté de la foi actuelle, finalement acquise en 1905 sous couvert de la laïcité républicaine, l'a été par le sang... C'était juste dix ans avant la naissance de mon propre père ! C'est l'époque où sous Bismarck on construisait notre chapelle de Haguenau. Nous sommes très chatouilleux sur le mot liberté en France ! Attention aux historiens...

Il y a depuis les années 1960 une émergence des Églises évangéliques américaines en Europe. Avec le Pentecôtisme et autres mouvements particuliers il y a en effet des revendications de

libertés nouvelles de la part de certains croyants. Je me demande si ces démarches en Europe ne sont pas à mettre pour une bonne part au compte d'une psychologisation, d'un structuralisme social et d'un traditionalisme propre à ce que l'on peut appeler le fait de la post modernité séculière... La liberté est alors revendicative !

N'y a-t-il pas dans certains milieux chrétiens africains des manifestations revendicatives de libertés religieuses qui portent aux collusions opportunistes, aux amalgames et peut-être à de futurs syncrétismes comme il y a déjà eu de création de religions ou prophétismes indépendantistes.

10. Peut-on se mettre à leur place ? Tout juste peut-on se poser en interlocuteur possible si un dialogue est souhaité. En dehors de cela nous ne pouvons rien. Même un mystagogue n'a pas de pouvoir sur la grâce.

11. no comment ! pour les mêmes raisons que précédemment...

12. no comment ! idem

Sr Marguerite CONVERT, Religieuse de la Société de Marie Réparatrice

1. Il me semble que cela renvoie à la dimension horizontale de l'amour auquel nous invite le Christ : être frères et sœurs en Christ.
2. En tant que femmes, nous entrons en relation avec les autres avec un « cœur de mère », avec cette délicatesse et cette tendresse qui nous est propre. Je crois que l'être féminin est plus intuitif que l'être masculin et donc sa relation aux autres va tenir compte de ce qu'elle devine de la personne.
3. En respectant la différence de chacun et chacune et en permettant que hommes et femmes puissent être présents dans toutes les instances ecclésiales.

Junior GERJUNDO, Séminariste SMA

3. Les différentes structures ecclésiales peuvent favoriser la vie fraternelle quand elles permettent en leur sein l'émergence d'une expression d'amour en référence à la personne du Christ. Chaque groupe a son charisme et sa spiritualité. Mais les différences sont mises au service du tout. C'est comme un corps constitué de divers membres. Chaque membre revêt une importance particulière dans le fonctionnement du tout.

4. Les gens doivent vivre dans l'unité et la communion. La première attitude à avoir est celle de bien se connaître soi-même, de comprendre la place qu'on occupe au sein de la communauté, en fonction de ses dons et de ses limites. Il ne convient jamais de se croire indispensable et de faire passer ses idées comme les meilleures.

L'une des responsabilités de la fraternité est de s'ouvrir à son prochain, pour le comprendre, l'accueillir, le soutenir, l'aimer. Pour ce faire, il faut user de la patience, et de la miséricorde. Sont nécessaires : le don de soi, la profonde considération des autres et la volonté de pardonner.

5. joindre l'acte à la parole : il ne suffit pas de dire qu'on aime quelqu'un pour se dire chrétien et croyant. L'amour doit se concrétiser, s'incarner dans le vécu et les relations quotidiennes.

Un chrétien doit être un promoteur de la liberté de l'homme ou de l'espèce humaine sous toutes ses facettes : liberté spirituelle, politique, de pensée et d'action. Il ne doit poser aucune entrave à l'épanouissement complète de tous et de chacun. Par le lien fraternel et, au nom de son appartenance religieuse, il est invité à faire siennes les joies et les peines de ceux qui l'entourent et à se rendre utile aux autres. Cette sollicitude s'exprime aussi dans l'attention qu'il leur manifeste.

7. Les liens qui unissent les hommes les uns aux autres sont un encouragement à construire un monde juste et fraternel. Leur volonté de vivre ensemble doit leur permettre de jouir d'un avant-goût de la réalité d'en haut. Car le paradis se vit déjà ici bas.

Le monde a besoin d'être envahi d'amour, et cela dépend de chacun de nous. L'amour mutuel ou fraternel est le commandement que Jésus nous a laissé. Et il précise que c'est en nous aimant les uns les autres comme il nous a aimés que nous rendrons gloire à Dieu et que le monde connaîtra que nous sommes ses vrais disciples. C'est donc à travers l'amour vécu jusqu'au don de soi à l'instar de Jésus qui nous permettra de construire un monde juste et fraternel.

8. La fraternité occupe une place de choix dans ma vie spirituelle. Et j'affirme qu'à travers mes frères et sœurs, je contemple le visage du Christ, image du Dieu invisible. Dieu est proche de moi par la présence de mes semblables, ceux avec qui je vis. Avec mes frères, je forme une communauté unie, solide à l'instar de la Sainte Trinité et des premières communautés chrétiennes. Avec eux, je prie, je partage la Parole de Dieu et le Corps du Christ, sans oublier les joies et les peines quotidiennes.

9. Le terme fraternité est privilégié. Il marque le lien qui existe entre ceux qui vivent ensemble. Ils se sentent comme des enfants d'un même Père, Dieu, et d'une même mère, Église. Certes, les mots : communauté, couvent évoquent un ensemble... Mais souvent ceux qui sont en communauté ou au couvent ne vivent pas nécessairement en fraternité. Ils sont ensemble, mais ils n'ont rien en commun. Il peut évidemment arriver qu'ils s'intéressent peu à ce qui fait la vie communautaire par individualisme ou en constituant des sous-groupes.

10. J'ai choisi de vivre cette expérience de fraternité en communauté afin de ressembler davantage au Christ et d'être un témoin d'unité et de rassemblement entre les hommes. Le monde est appelé à former une communauté de personnes et de biens en vue de préserver le dessein d'amour de Dieu.

12. « Aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés... En ceci tous connaîtront que vous êtes mes disciples... » (Jn 13, 34-35).

Cette relation est bonne parce que demeurer entre frères va faire grandir notre Amour pour Dieu et pour les uns les autres. C'est aussi un grand témoignage de vie apostolique. Les pasteurs de l'Église doivent rendre ce témoignage d'amour et d'unité d'abord en leur sein. Car les hommes d'aujourd'hui n'ont pas besoin de talentueux orateurs, mais de témoins qui soient convaincus de leur foi. Ensuite, l'amour de ces ministres consacrés envers ceux dont ils ont la charge doit se réaliser dans une pastorale de proximité, c'est-à-dire que les pasteurs de l'Église doivent être proches de leurs fidèles dans les moments de peines et de joie.

Monastère des Clarisses
5, rue Oberhof
68240 SIGOLSHEIM

16 AVRIL 2007

Frère,

Ayant pris connaissance de vos questions, je me sens incapable d'y répondre. J'exprimerai, cependant, quelques pensées.

1 – Toute communauté est à l'image de l'Église une fraternité, dans l'Église nous sommes tous frères. Mieux, appelés à devenir frère.

2 – Dans la construction d'une fraternité, l'idéal serait d'être frères et sœurs. Ce qui est possible au niveau d'un Ordre. L'apport féminin se situe au niveau du cœur. On ne voit bien qu'avec le cœur. Il faut entendre par cœur l'élément profond de toute personne.

4 – Actuellement les communautés chrétiennes ne me semblent pas favoriser les vocations religieuses.

6 – Le constructeur d'une fraternité ne peut être que le St.-Esprit. A certaines conditions : Que tous les membres en soient convaincus et soient à son écoute, ne cherchant que la gloire de Dieu et le bien de l'Église et des hommes.

8 – Dans notre forme de vie, chacune a le droit et le devoir de s'exprimer, d'être écoutée. Voir la Règles et les constitutions.

9 – Notre appellation est « monastère ». Dieu a la primauté. Tout est orienté vers lui, vers la contemplation.

10 – Je n'ai pas choisi la vie fraternelle ; elle découle de ma vocation. En répondant à l'appel de Dieu, j'ai choisi tout ce qu'elle comportait comme exigences, comme chemin vers lui : retrait du monde, virginité, pauvreté, obéissance, vie fraternelle, le tout porté par la contemplation.

11 – Les conflits sont inévitables. Ils doivent servir au dépassement de soi, s'ouvrir à la vérité, à l'amour, au pardon.

Voilà, Frère, tout ce que j'ose vous dire. La vie fraternelle se vit, ne se raconte pas. Malgré tout, je vous encourage à poursuivre votre recherche et peut-être à nous la partager un jour.

Fraternellement
Sœur Berthe

Jeanette Juarez, Laïque, Californie, États-Unis

1. The Catholic Church is best portrayed in gatherings of the faithful: in large gatherings such as Eucharistic Congresses, World Youth Days and in Vatican II Council; in smaller gatherings such as the Holy Mass, town processions, monastic communities, peacekeeping and field missions; and in the smallest of gatherings such as prayer groups and soup kitchens.
2. A member of the Church is a person baptized as a Catholic who believes in the doctrines and shares the traditions and the practices of our faith.
3. We are all children of God and as such, we are called to love and serve one another as Jesus showed us to. Sisterhood and brotherhood (communities) allow us to practice patience, humility, compassion, obedience, generosity and sacrifice for the love of Christ and of our companions.
4. Pious associations have a positive impact within the life of the Catholic Church. As long as they are not elitist or exclusive in the selection of their membership, they can be instruments that enrich our lives and lead us towards sanctity.
5. As children of God we are created as members of humanity, sisters and brothers in mankind. For the love and compassion he has for us, Jesus chose to take our human nature and live among us as Son of God and as our brother to bring us eternal salvation. The Holy Spirit also lives among our daily lives showering us with gifts of sanctity and charisma. As a family we share these conditions, gifts and experiences.
6. We are all made in the image and likeness of our Father. Before God we are all equal and loved. Each of us has been blessed with unique gifts at our disposal to use and serve God, our church and one another. Each of us has a calling, a vocation, which requires our active participation in the life and growth of our church and our communities and the world.

LES SOEURS DU CARMEL DE MARIENTHAL

1. *Que représente la symbolique de la fraternité pour les Églises ou à quel type d'ecclésiologie renvoie la métaphore de la fraternité ?*

Pour nous occidentaux, nous sommes vite renvoyés à l'image de l'Église - Peuple de Dieu. Pour les Africains c'est Église – Famille.

2. *Quel apport du féminin dans la construction de la fraternité ?*

✓ Nous vivons plus spontanément le don de nous-mêmes comme maternité. Et cela fait partie de notre épanouissement de femmes. Ne devons-nous pas parfois découvrir notre filiation par rapport à Dieu et donc notre statut de frères et sœurs ? Vivre authentiquement notre relation de frères et sœurs est également un chemin de don de nous-mêmes.

✓ Texte de Donata

APPORT DU FÉMININ DANS LA CONSTRUCTION DE LA FRATERNITÉ

Quel est l'apport du féminin dans la construction de la fraternité ?

Pour répondre à cette question il me semble important de préciser d'abord ce qui est inscrit dans notre corps de femmes :

- a. Nous sommes faites pour l'accueil : Notre corps est un corps apte à porter, contenir, accueillir. La grossesse est accueil, c'est garder à l'intérieur de soi.
- b. Nous sommes faites pour engendrer la vie même au prix de la douleur : Notre corps engendre la vie, à travers l'expérience de la souffrance. L'homme engendre la vie sans douleur. Pour la femme il y a même le risque de la mort. Une mère peut perdre sa vie en donnant la vie. La capacité d'engendrer, liée au cycle, est toujours liée à une certaine expérience de souffrance. La perte aussi de cette capacité physique, voir la ménopause, ne se vit pas sans une certaine souffrance.
- c. Enfin nous sommes faites pour garder et alimenter la vie, en puisant en nous-mêmes : Le corps de la femme est capable de nourrir son enfant dans ses entrailles et puis ce sera à travers l'allaitement qu'elle permettra à son enfant de survivre.

Ces caractéristiques psychophysiques donnent à la femme une manière particulière de vivre, de penser, d'aimer, de servir et donc de vivre en relation avec les autres.

A. ACCUEILLIR ET GARDER

Notre prédisposition anatomique devient capacité et appel, vocation à garder et à accueillir, à faire place à l'autre. C'est le sens de l'hospitalité.

La capacité d'engendrer et de garder la vie engendre dans la femme un sens de la responsabilité bien plus grand à l'égard de la vie et concrètement des personnes.

Le document « Mulieris » au n° 30 souligne cet aspect :

Cette capacité nous rend particulièrement aptes à soigner les relations, les liens avec les autres, de les garder, de les consolider avec le temps et d'aller en profondeur. Notre corps, en nous disposant à l'accueil, nous met dans un certain sens dans la possibilité d'accueillir l'autre en nous, en créant des liens solides, stables. En d'autres mots nous sommes favorisées dans le témoignage d'une fidélité dans les relations humaines.

Au niveau spirituel cette caractéristique féminine devient espace pour Dieu, lieu accueillant pour Lui. Dans notre réalité de femmes se rend évident l'appel adressé à chaque créature d'être la demeure de Dieu, son temple, lieu d'une nouvelle incarnation, comme dit Élisabeth de la Trinité.

Notre corps souligne aussi la vocation de chaque créature à accueillir la semence de vie qui ne vient pas d'elle-même, mais d'un autre. C'est le défi chrétien de se faire réceptifs, en se reconnaissant destinataires d'un don, en acceptant qu'un Autre soit le protagoniste et l'auteur de la vie qui germe en nous.

B. ENGENDRER LA VIE DANS LA DOULEUR

Dans la psychologie féminine il y a un rapport vital entre la vie et la douleur, plus que chez l'homme. Mais ce rapport va en faveur de la vie : quand la femme arrive à l'accouchement, elle gémit, mais elle oublie assez vite sa souffrance pour la joie d'avoir engendré un homme, nous dit l'Évangile. C'est un peu le mystère pascal.

La femme accepte le défi de la vie sur la mort, car au moment où elle offre la vie et un futur, elle engendre aussi à la mort. L'être qui va naître est aussi destiné à mourir, mais en elle l'amour et la foi dans la vie sont plus forts que la mort.

C'est encore la logique du mystère pascal, la loi de l'amour chrétien, dans lequel la vie a la victoire sur la douleur et la mort, mais sans exclure la souffrance, mais plutôt en l'accueillant, en la traversant, en l'offrant.

Ceci donne à la femme une autre prédisposition : trouver des réponses à la souffrance humaine, dans le sens de l'intuition et du concret. Rappelons-nous de l'intuition de Marie à Cana. Plus nous avons développé nos capacités féminines et plus nous devenons capables de saisir, deviner les besoins des autres et d'y trouver des réponses concrètes. Face à un besoin nous sommes portées beaucoup plus à faire qu'à penser. Il y a en nous plus d'immédiateté que chez l'homme de prendre à cœur l'autre.

Comme femmes nous sommes portées beaucoup plus à vivre une foi incarnée et expérientielle qu'une foi abstraite et rationnelle. Regardons le pourcentage des théologiens et des personnes engagées auprès des pauvres.

Cette prédisposition est aussi un atout pour la prière. Nous sommes mieux prédisposées à percevoir et à entendre les gémissements de l'univers, de l'humanité, à les accueillir, les recueillir, les offrir dans la prière.

C. NOURRIR EN PUISANT EN SOI-MÊME

Le corps féminin a enfin la caractéristique de se faire nourriture pour l'autre. Non seulement il accueille la vie, mais il donne de quoi vivre, il permet à la vie de grandir, de s'alimenter. Le corps de la femme prend de lui-même pour nourrir son bébé, il offre soi-même pour alimenter la vie de l'autre : « donnez vous-mêmes à manger », dit Jésus dans l'Évangile lors de la multiplication des pains.

Ce sont là deux caractéristiques inscrites dans notre corporéité : l'intériorité et l'être en relation. Comme femmes nous sommes sollicitées à vivre ce double mouvement qui nous garde en vie et nous permet de donner la vie : se nourrir pour nourrir, alimenter notre intériorité pour pouvoir nous donner, puiser à l'Amour de Dieu pour le reverser sur nos frères et sœurs.

Notre être de femme, dans cette 3^{ème} caractéristique, devient dans un certain sens une icône de l'Eucharistie. Nous évoquons le mystère eucharistique, donner la vie pour la vie des autres, se faire nourriture pour tous. Il devient aussi un reflet de la paternité de Dieu qui « sait de quoi nous avons besoin » et qui « pourvoit la nourriture à son temps ».

POUR VIVRE LA FÉMINITÉ COMME DON

A ce point surgit une question : Quelles sont les conditions requises afin que notre être de femmes devienne réellement don de communion, dans la vie fraternelle et dans la relation à autrui ?

Selon moi il est nécessaire :

- d'être conscientes de nos ressources féminines, mais aussi de ce qu'elles peuvent cacher ;
- de nous apprécier selon une juste mesure ;
- de trouver une manière adéquate de les exprimer.

Je m'explique :

- **Être conscientes de nos ressources féminines, mais aussi de ce qu'elles peuvent cacher :**

Selon moi, il est bon non seulement de connaître les caractéristiques féminines en général, mais de les décliner dans l'unicité de sa propre personne. C'est-à-dire il est bon de se demander par exemple, à travers un "je", un "moi" : « Qu'est qui me caractérise comme femme ? Quels sont les aspects plus développés en moi ? Lesquels me font défaut ou sont atrophiés ? » Il faut dans un certain sens une bonne connaissance de soi, une capacité de dialogue avec soi-même, une réconciliation avec ses propres blessures, ses manques pour parvenir à une unification intérieure, à une maturité de son être féminin.

- **Nous apprécier à notre juste mesure :**

On ne donne pas ce qui n'a pas de valeur. Il est bon alors de découvrir sa propre féminité comme un don reçu du Seigneur, une manière d'être aimée et préférée par Lui. Cela ne signifie pas que Dieu n'aime pas les hommes, mais je sens sur moi un amour préférentiel de Dieu, sans exclure les autres, sans me sentir supérieure aux autres, jusqu'à dire « par la grâce de Dieu, je suis ce que je suis. » Ma féminité devient alors la voie préférentielle pour me donner aux autres. Ma virginité devient alors fécondité.

- **Trouver une manière adéquate de les exprimer :**

La féminité est quelque chose à vivre simplement, silencieusement, en portant des fruits. Il ne s'agit pas de voir comment on peut faire saisir aux autres l'importance de notre touche féminine... Pensons au mouvement féministe, au désir parfois exagéré d'avoir une reconnaissance de la part de la société, de l'Église...

Il s'agit plutôt d'être pleinement soi-même. Voilà l'importance de la connaissance de soi. C'est un peu comme le parfum, rappelons-nous Marie à Béthanie et le flacon de parfum versé sur les pieds de Jésus. On ne le voit pas ; on le sent, on le respire, on se sent enveloppé par lui. Il pénètre, il laisse une trace...

Vita consecrata s'exprime ainsi : « Le parfum précieux versé comme pur acte d'amour, et donc en dehors de toute considération "utilitaire", est signe d'une surabondance de gratuité, qui s'exprime dans une vie dépensée pour aimer et pour servir le Seigneur, pour se consacrer à sa personne et à son Corps mystique. Cette vie "répandue" sans compter diffuse un parfum qui remplit toute la maison. Pour la personne captive dans le secret de son cœur par la beauté et la bonté du Seigneur, ce qui peut paraître un gaspillage aux yeux des hommes est une réponse d'amour évidente (104).

LA FÉMINITÉ EST AU SERVICE DE LA FRATERNITÉ, MAIS NON PAS UNIQUEMENT

Accueillir et garder

Accueillir, porter en soi, garder... même si c'est petit, surtout si c'est petit : voilà une des premières caractéristiques de notre être femme, nous l'avons déjà dit.

Quel don pour la fraternité notre capacité d'apprécier, d'accueillir ce qui est petit et de le garder comme précieux !

Quelle positivité et quelle bouffée de fraîcheur et de vie découlent d'une capacité de s'émerveiller, d'apprécier une aide inattendue, un sourire, un moment de fête, les petites choses... !!!

L'intuition nous rend capable de pénétrer l'opacité du réel et de découvrir le don caché en nous et chez les autres. C'est typique de la femme de

savoir découvrir le grand dans le petit, le mystère dans l'ordinaire et de savoir attendre patiemment... Pensons à ce que vit une maman qui attend...

Savoir savourer les petites joies, les accueillir et les garder en soi, en faire mémoire : cela aide à dédramatiser les moments plus difficiles, à sourire face à ce qui semblerait d'un premier coup insoutenable...

Nous pouvons voir en cette première caractéristique aussi les dimensions de l'écoute et de la parole. On dit que les femmes sont portées plus facilement à la relation, à la communication. Or dans une relation, facilement nous mesurons l'accueil de l'autre à partir de sa capacité d'écoute et ensuite de dialogue. La femme devrait par nature être portée à une écoute profonde, accueil de l'autre différent de moi, qui se traduira ensuite en don de vie, nourriture.

Comme nous venons de dire, nous sommes portées par notre féminité à faire place à l'autre, à le porter en nous, à le protéger, à créer des liens et à les garder. Dans la vie fraternelle cela nous ouvre à l'autre, à accueillir ce qu'il vit, à le garder dans nos pensées et nos prières. Notre cœur reste une porte ouverte au besoin de l'autre, une disponibilité à percevoir et à accueillir ses attentes. Notre amour décliné au féminin est porté à la totalité, à l'intensité, à la fidélité.

Mais il y a des risques : l'accaparement, la possession de l'autre, l'envie de le garder pour soi et donc l'exclusion des autres, la jalousie.

Il y a aussi le risque de vouloir exercer une séduction, parfois d'une manière inconsciente, pour pouvoir bénéficier des relations, par exemple à travers ses propres capacités intellectuelles, professionnelles, etc... Faire en sorte que les autres dépendent de nous. Dans le document *Vie fraternelle en communauté* nous lisons : « *S'il s'avère impossible d'harmoniser les dons personnels d'une personne consacrée avec la fraternité et la mission commune, il y a lieu alors de se demander: "Les dons de Dieu à cette personne (...) travaillent-ils en faveur de l'unité et approfondissent-ils la communion?"* » (n 40)

Dans ce premier aspect il y a donc une interpellation pour la vie fraternelle pour nous les femmes, à savoir accueillir et garder, en vivant un juste équilibre d'autonomie et de dépendance. Trop d'autonomie peut signifier la peur de se donner, de se perdre et une sorte de protection de sa propre image. Trop de dépendance peut signifier peur de perdre l'autre, de partager l'amour avec d'autres, oubli de l'Absolu, qui est le seul à combler nos vies.

Engendrer la vie dans la souffrance

Comme femme nous sommes appelées à rendre visible la fécondité de la douleur, à témoigner que la souffrance, même si elle est très forte, n'a pas le pouvoir d'éteindre la force et le goût de la vie.

Engendrer la vie dans la souffrance signifie alors reconnaître et accepter la souffrance comme une dimension structurant la relation et donc la vie

fraternelle. La souffrance dans la relation vérifie la liberté et ouvre à la gratuité.

Chaque rencontre vraie modifie toujours ceux qui la vivent et cette transformation ne va pas de soi, sans en payer un prix. La fuite de la souffrance a toujours comme conséquence l'affaiblissement des relations. Les femmes aux pieds de la Croix sont l'icône d'un amour qui défie la mort, qui a la force de rester, de persévérer dans une situation de souffrance, seulement au nom de l'amour. C'est au fond accueillir l'héritage de Jésus : il nous aima jusqu'au bout et la vie a jailli.

Pensons encore à cette caractéristique de la femme : elle ne choisit pas son fils. Il peut être différent de ce qu'elle a rêvé, mais il est et reste son fils et afin que ce fils vive, elle doit le laisser sortir et ensuite aller, quand il apprend à marcher, quand il choisit sa vie... Elle apprendra aussi à le connaître petit à petit, à le découvrir dans ses qualités et ses défauts.

Nous sommes appelées à vivre par vocation des relations où les autres sont et restent importants pour nous, mais dans la liberté de leur propre chemin. Par notre être femme nous pouvons ainsi arriver à découvrir la richesse ou la pauvreté de l'autre, même si elle est différente de ce que nous imaginions.

Et comme une mère qui vit pleinement sa féminité accueille un fils, même s'il est autre de ce qu'elle a rêvé, ainsi nous accueillons la vie fraternelle telle qu'elle est, même quand elle produit des moments de tensions, des conflits, une certaine insatisfaction.... Il y a toujours des moments où la réciprocité ne se vit pas. C'est le moment de passer par la porte de l'amour.

Sensibilité, intuition, disposition à se pencher sur la souffrance de l'autre : voilà des qualités féminines précieuses à mettre au service de la communauté.

Mais elles sont des qualités à double tranchant car elles peuvent nous faire perdre le sens des proportions, nous faire arrêter à l'émotivité, nous porter à des conclusions trop rapides ou bien à l'indécision. Notre attitude féminine à vivre l'empathie, à nous identifier avec ceux que nous aimons ou que nous cherchons à aider, nous fait parfois perdre la vision de l'ensemble.

Nous sommes continuellement appelées à dissocier intelligence et cœur, réflexion et affectivité. On pourrait dire qu'il nous faut apprendre à être un cœur qui pense. Cela nous permet de conjuguer délicatesse et force, intuition et réflexion, élan et discrétion, sensibilité et opérativité.

La perte des proportions agrandit la souffrance, les frustrations, le sentiment d'être humiliées, non considérées... et nous empêche d'être le signe de cette vie qui se transmet au-delà de la souffrance, qui est capable de se réjouir en oubliant la douleur (rappelons-nous la femme enceinte). Donner trop de poids à sa souffrance est aussi inconsciemment un appel à la compréhension et à l'attention de la part des autres. Au lieu de donner la vie, nous sommes là à attendre...

Nourrir en puisant en soi-même

Dans l'Évangile nous lisons que la volonté de Dieu est « que nous ayons la vie et la vie en abondance ».

L'image de la maternité nous dit aussi qu'il est nécessaire de se nourrir pour nourrir, de prendre soin de soi pour pouvoir prendre soin des autres. Donc se nourrir, prendre soin de soi, est par rapport au don de soi et non pas pour le simple plaisir de satisfaire son propre besoin. Il y a un "pour soi" et "un pour les autres" qui doivent se conjuguer dans un sain équilibre, ils doivent se compénétrer, se compléter, renvoyer l'un à l'autre. Intériorité et relation. Solitude et communion.

La solitude devient alors une forme de communion avec moi-même, une capacité de rester avec moi-même malgré mes faiblesses, mes vides, mes doutes sans chercher un appui extérieur et se transforme petit à petit en profonde intériorité et capacité d'aller à l'autre, indépendamment de mes et de ses besoins.

La communion est aussi une relation profonde d'intimité avec soi-même sous le regard du Seigneur, attitude de vérité qui permettra d'établir des relations profondes avec les autres. C'est au fond la capacité d'habiter avec soi-même qui nous rend capable d'habiter avec les autres. Nourrir notre intériorité, et donc notre solitude, pour nourrir de sens nos relations, pour nous restituer à nos frères et sœurs renouvelées dans notre existence. Mère Thérèse de Calcutta disait : « Quand j'ai faim, donne-moi quelqu'un à nourrir. » La femme est portée par sa propre nature à se sentir responsable de l'autre, à lui assurer ce dont il a besoin. Le risque est de se laisser prendre par ce que nous faisons pour l'autre et d'oublier sa personne.

La tension que le service provoque en nous peut parfois nous donner l'impression que l'activité quotidienne, l'engagement du service est pour les autres, tandis que pour nous il y a, et nous l'attendons, le temps du repos, de la détente, ou simplement la possibilité de faire ses propres affaires. Il est clair que nous avons besoin de cela, mais il est aussi important que nous percevions et vivions le don aux autres comme un don qu'on fait à soi-même.

Quand j'offre mon temps aux autres dans le service que je rends, je suis en train de me faire nourriture pour les autres. Cela devrait, en principe, me nourrir car je réalise ma vocation de femme, la possibilité de devenir féconde. Le don de moi-même devrait concrètement me donner un sentiment de plénitude, de pleine réalisation. Se réjouir du bien de l'autre peut devenir la plus grande récompense pour moi. Mon service devient ainsi le lieu où le Seigneur me nourrit, tout en nourrissant les autres.

3. Comment les différentes structures ecclésiales peuvent-elles favoriser une vie fraternelle ?

A travers l'œuvre de l'Esprit Saint, la foi, l'enseignement-éducation (à travers les mouvements et les groupes paroissiaux et autres qui offrent la possibilité aux jeunes et adultes d'expérimenter une vie conviviale),

la valorisation de la laïcité (par l'ouverture et l'accueil de l'autre, avec sa culture et sa pensée).

Il y a aussi la manière de vivre l'autorité comme service, l'importance d'un dialogue bien vécu, d'une communication bien soignée.

La collégialité, le partage du pouvoir, l'œcuménisme sont d'autres chemins qui favorisent une vie fraternelle.

4. *Les communautés chrétiennes permettent-elles que chacun entende l'appel de Dieu et reconnaisse la singularité de sa vocation ?*

Les communautés chrétiennes devraient découvrir davantage que chaque état de vie est une vocation. Le thème de la vocation devrait être abordé dans tous les aspects de la vie de la communauté chrétienne : catéchèse, pastorale des jeunes, mouvements, pastorale des familles, etc.

Il faut éduquer les chrétiens à l'ouverture au Christ, les conduire à Lui et en même temps lancer un appel, éveiller les vocations. Prière et fraternité devraient être conjuguées ensemble.

5. *Il ne suffit pas d'appeler Dieu Père pour que cela suscite la liberté du croyant ; comment ces expressions de foi sont-elles portées et habitées par les communautés chrétiennes ?*

Une sœur a découvert la fraternité grâce à une expérience vécue dans un groupe de prière.

Ce groupe de personnes de générations différentes, de milieux sociaux différents l'a aidée à grandir dans la confiance et l'ouverture à Dieu ainsi que dans la fraternité évangélique, chose qui n'est pas si évidente dans la vie courante.

6. *Qu'est-ce qui anime la fraternité au sein de l'Église aux différents niveaux (communautés contemplatives et religieuses, fraternités apostoliques ou caritatives, communautés nouvelles) ?*

Il y a la Parole de Jésus : « Aimez-vous les uns les autres... », et le fait d'être animés par le même idéal et soutenus par le même Seigneur. L'exemple du Christ nous montre le chemin à parcourir et l'Eucharistie nous nourrit et fortifie. L'amour du Christ nous presse et nous entraîne à partager notre trésor, voir à créer des groupes d'approfondissement de la foi.

D'autres moyens à notre disposition sont : la prière en commun, le partage de la Parole et le pardon réciproque, la bonne volonté de chacun. A ce propos VC résume très bien ces moyens: « L'amour a conduit le Christ au don de lui-même jusqu'au sacrifice suprême de la Croix. Parmi les disciples aussi, *il n'y a pas d'unité vraie sans cet amour mutuel inconditionnel*, qui demande d'être disposé à servir sans mesure, disponible pour accueillir l'autre comme il est, sans « le juger » (cf. *Mt 7,1-2*), capable de pardonner même « soixante-dix fois sept fois » (*Mt 18,22*)... La communion fraternelle *est un lieu théologique* où l'on peut faire l'expérience de la présence mystique du Seigneur ressuscité (cf. *Mt 18,20*). Cela se réalise grâce à l'amour mutuel de

ceux qui composent la communauté, amour nourri par la Parole et par l'Eucharistie, purifié par le Sacrement de la Réconciliation, soutenu par la prière pour l'unité, don de l'Esprit à ceux qui se mettent à l'écoute obéissante de l'Évangile. (Vita Consecrata = VC 42)

7. *La fraternisation comme expression du salut ici et maintenant : être en Christ enfants de Dieu comme ordre ecclésial appelé à devenir ordre social.*

Les communautés internationales sont un signe fort d'une fraternité en Christ : Témoignage de Sr Donata :

Quand je suis arrivée au Congo (RDC), en 1983, les communautés des Sœurs des Pauvres avaient un visage européen. Dans chaque communauté il y avait une dizaine de sœurs. Seulement une ou deux étaient africaines et les autres étaient italiennes. De plus, les africaines avaient été formées en Italie et donc il n'y avait pas le problème de langue.

Sans le vouloir tout avait une coloration italienne. Les sœurs africaines étaient involontairement assimilées en tout à notre style de vie. Les rencontres se faisaient en italien, la cuisine était en grande partie à l'italienne. Elles étaient habillées comme nous... On ne leur posait pas de questions et elles vivaient le tout avec un esprit d'adaptation, qu'aujourd'hui j'estime vertu et force d'âme.

Elles nous suivaient à tel point qu'on ne pensait même pas à leur demander leurs avis d'une manière un peu approfondie, en se référant à leur culture. C'était comme si nous connaissions à fond leur culture, leurs traditions, leur langue...

Puis petit à petit arrivèrent d'autres jeunes, des congolaises, des ivoiriennes. Leur formation s'effectua sur place. Le problème de langue se posa immédiatement et avec la langue la question de la nourriture, du style de vie. Les jeunes posaient des questions, avaient besoin de savoir. Il ne nous suffisait pas de dire : « En Italie nous faisons de telle façon », ou bien « Nous avons toujours fait ainsi et ça marche ». Les communautés furent obligées à s'interroger, à chercher des chemins d'entente, à discerner l'essentiel du relatif, car un risque était là : une vie sous tensions !

Les missionnaires qui étaient là depuis plusieurs années durent admettre qu'elles connaissaient très peu ou pas trop bien la culture africaine, qu'elles avaient besoin de se laisser instruire par ces jeunes, ces nouvelles arrivées. Cela ne venait pas de soi, ce n'était pas facile. Il fallait de l'humilité, de la patience. Il fallait surtout savoir se laisser mettre en question.

Face au nouveau chemin à parcourir, une chose était claire à tout le monde : nous étions là à la suite du Christ. Nous toutes, nous étions éprises par son amour et nous désirions servir les pauvres en tant que Sœurs des Pauvres. Nous sentions que là était notre force, l'idéal commun. La prière, la fidélité à notre oraison du matin, devint notre force. Nous étions

convaincues qu'il fallait puiser auprès de Lui la force pour vivre dans un vrai esprit de communion.

L'entourage nous interpellait avec leurs problèmes, leurs conflits, leurs attentes. Il fallait chercher des chemins de communion. Nous choisîmes avant tout d'utiliser en communauté la langue qui nous était commune et qui n'était pas non plus notre langue maternelle : le français. En même temps les deux groupes s'engagèrent à étudier la langue de l'autre, l'italien et le lingala ou le kikongo. Des réunions communautaires furent organisées. Nous profitâmes aussi d'une Session, donnée par « Église et Monde », sur « Dialogue, chemin de communion ». Plus tard des documents tels que « Vie fraternelle en communauté » (en 1994) et « *Vita Consecrata* » (en 1996) vinrent nous soutenir dans nos démarches.

Comment ne pas accueillir ce beau texte : « La vie consacrée ... en favorisant constamment l'amour fraternel, notamment sous la forme de la vie commune, a montré que *la participation à la communion trinitaire peut changer les rapports humains* et créer un nouveau type de solidarité... Les personnes consacrées vivent "pour" Dieu et "de" Dieu, et c'est pourquoi elles peuvent confesser la puissance de l'action réconciliatrice de la grâce, qui anéantit les forces de division présentes dans le cœur de l'homme et dans les rapports sociaux... ». (VC 41)

Et encore : « L'Église confie aux communautés de vie consacrée le devoir particulier de *développer la spiritualité de la communion* d'abord en leur sein, puis dans la communauté ecclésiale et au-delà de ses limites, en poursuivant constamment le dialogue de la charité, surtout là où le monde d'aujourd'hui est déchiré par la haine ethnique ou la folie homicide. Insérées dans les sociétés de ce monde — des sociétés souvent traversées de passions et d'intérêts conflictuels, aspirant à l'unité, mais incertaines sur les voies à prendre —, les communautés de vie consacrée, où se rencontrent comme des frères et des sœurs des personnes d'âges, de langues et de cultures divers, se situent comme *signes d'un dialogue toujours possible* et d'une communion capable d'harmoniser toutes les différences. (VC 51)

La théorie était là, mais il fallait ensuite l'appliquer à la réalité de chaque communauté. Il fallait apprendre concrètement à dialoguer, à prendre du temps pour s'expliquer, pour chercher ce qui nous était commun. Lors de nos récréations, nos réunions, il y avait un réel effort pour ramener le dialogue à une expression en langue française. Si une l'oubliait, une autre cherchait à intervenir et à traduire à la voisine ce qui avait été dit. Dans la discussion des problèmes et la recherche des solutions, nous commençâmes à demander à nos sœurs africaines comment elles voyaient les choses, quelles étaient leurs traditions, la signification de certains gestes, paroles... Nous nous rendîmes compte que nous avions imposé bien des choses qui allaient à l'encontre même de leur culture.

Je vais donner quelques exemples.

- Quand nous avons un reproche à faire, on aimait que les personnes nous regardent, car cela signifiait pour nous que la personne n'avait rien à cacher et qu'elle acceptait nos paroles. Or, pour le congolais cela signifiait manquer de respect, défier même la personne. La tradition apprenait à écouter la tête basse, sans dire un mot.
- Si vers midi quelqu'un arrivait, nous avions hâte de le congédier le plus tôt possible pour ne pas déranger la communauté à l'heure du repas. Or pour un Africain c'était impensable de ne pas l'inviter à table, de le renvoyer. L'hôte est sacré.
- Si un membre de la famille venait voir une sœur, pour nous il était évident de les laisser seuls et de respecter leur intimité. Or, pour elles c'était très important qu'on passe leur donner un petit bonjour. C'était le signe qu'on appartenait à la même famille, qu'on n'avait pas de problèmes avec la sœur. Bref qu'on s'aimait bien.
- Si un membre de la famille revient d'un voyage, facilement nous le mettons assez vite au courant de ce qui s'est passé à la maison. L'Africain attend, met à l'aise et, s'il se fait tard, il renvoie au lendemain les nouvelles plus tristes.
- Je n'oublierai jamais cette jeune novice qui avait reçu l'annonce de la mort de son père. Elle partit pour avertir sa sœur, mais puisqu'elle la trouva en train de préparer le repas pour ses enfants, elle maîtrisa sa douleur, resta un moment avec elle comme si c'était une simple visite et puis partit. Elle chercha son beau frère pour l'avertir. Jamais nous n'aurions agi ainsi.

Plus nous nous mettions à l'écoute de nos sœurs africaines et plus elles étaient disposées à nous expliquer leur culture. Nous aussi de notre côté sentîmes le besoin de leur partager notre culture, d'explicitier le pourquoi de certains de nos comportements.

Le travail de l'inculturation demandait beaucoup de patience et de discernement. Il fallait aussi voir comment conjuguer nos cultures avec l'Évangile et les exigences de la vie consacrée. Nous ne pouvions pas honorer la valeur de la famille élargie et du partage et entre temps vider les magasins ou ne pas respecter les horaires de la communauté ou encore accueillir continuellement à table des personnes arrivées à l'improviste. Il fallait qu'on s'entende, qu'on discerne, qu'on choisisse. Il fallait aussi expliquer aux gens qui nous fréquentent nos engagements vis-à-vis de notre choix de vie.

Petit à petit notre communion grandissait, mais cela n'éliminait pas des moments de fatigue, des tensions, des incompréhensions. C'était alors l'occasion de vivre le pardon, la réconciliation, de renouer nos relations à travers un dialogue sincère. Nous faisons alors l'effort de demander pardon, de chercher les causes de l'incompréhension et du malentendu. A travers les petits conflits nous apprenions ainsi à nous connaître davantage. En effet, « La communication pousse chacun à se sentir responsable et le pardon cicatrise les blessures et renforce de la part de tous l'engagement à la communion » (VC 45).

Ce chemin favorisait aussi une croissance en humanité et en confiance. Au bout de quelques années, des sœurs africaines devinrent responsables de communauté et parfois ce n'était pas les plus anciennes. Quelle révolution pour la culture africaine ! Le droit d'aînesse tombait. Quelques petites jalousies pouvaient surgir, mais là aussi un travail pouvait se faire.

L'Église nous invite à « Être signe de communion » : mon expérience en terre d'Afrique m'a donné la possibilité de découvrir que ce que le document *Vita Consecrata* affirme est vrai. Nous pouvons être un signe pour nos frères et sœurs déchirés par la haine, épris par un esprit de domination, régis par des intérêts conflictuels... Oui, il est possible de vivre en sœurs tout en étant d'âges, de langues, de cultures différentes, mais il faut un long chemin et la patience de recommencer chaque jour, en s'appuyant sur la force de l'Esprit. Notre vie avait un impact sur l'entourage car les gens voyaient que nos relations étaient simples. Ils étaient étonnés de savoir que nous étions assises à la même table, que chacune avait ce qui lui fallait pour elle-même et pour le service qu'elle rendait aux pauvres, qu'aucune séparation n'existait entre nous. Nous avions les mêmes droits et les mêmes devoirs. L'étonnement fut encore plus grand quand ils nous virent faire référence à une responsable africaine, lui demander l'autorisation pour l'une ou l'autre chose, lui obéir enfin. Cela était impensable pour eux.

En nous observant ils pouvaient apprendre l'exercice de l'autorité, une bonne gestion des biens, une fraternité qui n'exclut pas le respect mais qui permet des relations d'égal à égal. Bref nous étions un signe de ce que l'Esprit peut œuvrer dans le cœur des hommes. Les vraies valeurs étaient prêchées par notre vie.

8. *Quelle place occupe (accordez-vous) à la fraternité dans votre spiritualité ?*

✓ Texte de Marie Paul

La fraternité occupe mes journées. Je me donne par mon travail et, bien sûr, par ma prière à mes sœurs. Elles me soutiennent et je veux les soutenir. J'ai besoin d'être aidée et soutenue pour persévérer dans la vie spirituelle et aussi dans la vie en société.

✓ Texte de Marie Thérèse (Notes d'une conférence)

LA VIE FRATERNELLE D'APRES SAINTE THÉRESE D'AVILA

Le thème de la vie fraternelle se trouve dans tous les écrits de sainte Thérèse, c'est presque à chaque page qu'elle aborde le sujet, tant il lui tient à cœur. Thérèse avait une intuition de ce qu'était le Carmel des origines et elle remontait bien plus loin, à la communauté apostolique. Cette communauté des disciples autour de Jésus a toujours été le point de référence absolue, que ce soit pour St Antoine ou pour saint Ignace de Loyola, fondateur de la « Compagnie de Jésus ». Tous les chrétiens sont fils du même Père. La communauté des chrétiens est celle de ceux qui peuvent réciter ensemble le « Notre Père ». Si tous les hommes sont frères, c'est qu'ils sont frères du même Christ.

Thérèse a perçu, avec une intuition géniale que le Carmel repose sur ces deux fondements : les prophètes et les apôtres, et elle a perçu l'équilibre entre ces trois aspects caractéristiques : égalité, participation-partage et communication.

Elle a voulu restaurer l'érémitisme spirituel. « Le genre de vie que nous avons l'ambition de mener n'est pas seulement celui des religieuses, c'est encore celui des ermites », écrit-elle (Chemin 13,6). Elle fut la première à souligner l'aspect apostolique de l'élianisme. Elle insiste à chaque instant sur cet aspect familial du monastère où chacune doit se sentir à l'aise. On y partage joies et peines et ces dernières sont plus facilement portées quand il y a affection mutuelle. « En effet, rien de fâcheux qui ne soit aisément supportable à ceux qui s'aiment, et il faut qu'une chose soit bien rude pour causer de l'indignation » (C. 4,5).

En quoi consiste pour sainte Thérèse l'amitié fraternelle

a. Avant tout il s'agit d'une *amitié spirituelle*. Ce qui ne veut pas dire désincarnée. Cela veut dire que dans les monastères les Sœurs devront chercher le bien ultime des autres Sœurs, et ce bien c'est la charité, l'agapè. « Alors donc qu'elles aiment, ces âmes, leur passion est d'arriver à ce que la personne aimée aime Dieu, afin qu'elle soit aimée de Lui » (C. 6,9).

b. En second lieu c'est une amitié *universelle*. Sainte Thérèse veut lutter contre l'esprit de clan dans ses communautés. Elle fait une critique impitoyable des amitiés « sensibles », car celles-ci sont sélectives et « créent des partis » dans la famille religieuse (C. 4,6). Ste Thérèse a voulu de petites communautés qui soient comme une famille pour que puisse mieux régner cet amour universel.

« Le style de vie communautaire, que sainte Thérèse a enseigné, sera caractérisé par le sens de l'égalité évangélique et une franche sincérité dans les rapports; par le partage mutuel des joies et des souffrances au sein d'une petite famille, à laquelle les soeurs se lient pour toute la vie, où "toutes doivent être amies, toutes doivent s'aimer, toutes doivent se vouloir du bien, toutes doivent s'aider"; par un climat de joie et d'affabilité, en accord avec "le style de fraternité et de récréation qu'[elles ont] ensemble" » (Constitutions 88).

c. La troisième caractéristique de cette amitié fraternelle est d'être *désintéressée*. On n'aime pas les autres pour en tirer profit, mais pour eux-mêmes. L'amour vrai est plus porté à donner qu'à recevoir.

d. Quatrième point : l'amitié spirituelle doit être *incarnée*, et non désincarnée. Sainte Thérèse veut que ses filles n'abandonnent pas ce qui fait le charme même de leur condition féminine : une certaine tendresse naturelle qu'on peut se témoigner, mais qu'il faut chercher à dépasser dans un amour plus fort. « Il est bon, il est quelquefois nécessaire, de témoigner une tendre affection et de la sentir réellement, de compatir à certaines peines, à certaines infirmités de ses sœurs, mêmes légères » (C. 7,5). La grâce ne détruit pas la nature, elle l'accomplit. Il est extrêmement important, pour les jeunes en

particulier, de témoigner que la vocation contemplative, loin de détruire les qualités féminines d'accueil, de chaleur humaine, de don de soi, de générosité dans le don de la vie, ne fait au contraire que les épanouir.

- e. La cinquième caractéristique de l'amitié fraternelle est la *joie*. Joie et gaieté sont une des richesses du Carmel. « Tâchez d'être gaies avec les sœurs » (C. 7,7).
- f. Sixièmement, cette amitié fraternelle est fondée sur la *vérité*. Ceux qui aiment de cette amitié ne peuvent « user avec leurs amis de la moindre dissimulation. Les voient-elles dévier du droit chemin ou commettre quelques fautes, sur-le-champ elles les en avertissent, et il n'est pas en leur pouvoir de faire autrement... » (C. 7,4). Sainte Thérèse exprime à sa façon ce que nous appelons aujourd'hui le "dialogue", un dialogue véritablement évangélique fondé sur la charité la plus pure, et le respect de l'autre. Mais la correction fraternelle ne peut se faire que dans l'humilité : celui qui la donne n'est pas plus parfait que celui qui la reçoit, et surtout dans le respect du "devenir" de celui à qui elle s'adresse. L'amitié fraternelle ne se contente pas non plus de "corriger en paroles". « Efforcez-vous de pratiquer très parfaitement la vertu contraire au défaut que vous avez cru remarquer. En y travaillant, vous instruirez votre sœur par vos œuvres » (C. 7,7). Il doit y avoir une certaine transparence des sœurs entre elles. La correction fraternelle n'est pas faite dans un esprit de contestation, de revanche, mais d'entraide spirituelle, avec une certaine douceur. « En esprit d'union, dans la compassion, l'amour fraternel, la miséricorde, l'esprit d'humilité, avec douceur et respect » (1P 3,8-16).
- g. En effet, et c'est la dernière caractéristique de l'amitié spirituelle que nous relevons, l'amour fraternel est *bienveillant*.

La vie fraternelle est une sorte de miroir de notre amour de Dieu et de notre vie d'oraison. Ste Thérèse écrit au chapitre III des 5^{èmes} Demeures, 7-8 : « A nous, le Seigneur ne demande que deux choses : l'amour de Dieu et l'amour du prochain... Le moyen le plus assuré, selon moi, de savoir si nous observons ces deux préceptes, c'est de voir quelle est notre perfection relativement à l'amour du prochain. Aimons-nous Dieu ? Nous ne pouvons le savoir, quoiqu'il y ait cependant de grands signes pour en juger. Mais pour ce qui est de reconnaître si nous aimons le prochain, oui, nous le pouvons. Soyez-en certaines, autant vous aurez fait de progrès dans l'amour du prochain, autant vous en aurez fait dans l'amour de Dieu. »

Cette amitié fraternelle est aussi l'aliment et la source de notre amour pour Dieu. Elle la perfectionne de mille manières (Cf V Demeures, ch. 3). Elle est comme la pédagogie de l'amour de Dieu. Dans le Chemin de la perfection sainte Thérèse s'exprime clairement : « Avant de parler de ce qui est intérieur, c'est-à-dire de l'oraison, je vous indiquerai certaines choses bien nécessaires aux âmes qui prétendent marcher dans ce chemin de l'oraison. Nécessaires, elles le sont même à tel point, qu'en les observant, les âmes pourront, sans être contemplatives, se trouver très avancées dans le service du Seigneur tandis que, sans elles, il leur sera

impossible d'être grandes contemplatives, et même elles se tromperont singulièrement si elles croient l'être... Je ne développerai que trois points, qui sont de la Constitution. Il importe beaucoup de comprendre combien il nous est avantageux de les observer, si nous voulons jouir à l'intérieur et à l'extérieur de la paix que Notre Seigneur nous a tant recommandée. Le premier est l'amour mutuel, le deuxième le détachement de tout ce qui est créé, le troisième l'humilité véritable. Ce point, auquel je ne donne que la dernière place, est cependant le principal, et il embrasse tous les autres » (C. 4,3-4) (*Les citations sont tirées des « Œuvres complètes – Thérèse d'Avila, Cerf, 1995*).

9. Pourquoi avez-vous choisi de vivre une expérience fraternelle en communauté ? Quels sont les avantages et les atouts d'un tel choix ? Et quelles en sont les limites ?

- ✓ Pour beaucoup d'entre nous l'entrée au Carmel a d'abord été motivée par l'appel à suivre le Christ, à répondre à son amour. La vie fraternelle a été accueillie comme faisant partie du projet de vie du Carmel.
- ✓ Quand on entre dans la vie religieuse, donc au Carmel aussi, on découvre petit à petit la vie fraternelle, on l'accueille, on y entre... Cela dépend aussi de l'expérience précédant la vie en communauté. Certaines sœurs n'avaient jamais vécu avec des personnes âgées, elles ont dû apprivoiser cette réalité.
- ✓ On choisit aussi un type de vie fraternelle. La vie fraternelle chez les Clarisses n'est pas la même que chez nous... Une petite communauté est un atout pour des relations plus personnelles ; mais dans la vie monastique cloîtrée, certains problèmes ou difficultés peuvent prendre une dimension plus grande à cause du petit nombre.
- ✓ Il faut dire qu'on choisit et on re-choisit. Les conflits, dans ce cas, aident à re-choisir. C'est sûr qu'il faut grandir dans la vérité et dans l'humilité.
- ✓ Le fait de vivre seulement entre femmes, ou hommes, est une limite en soi. Depuis quelques décennies la richesse de la complémentarité des deux sexes a été découverte. Nous vivons beaucoup plus la complémentarité, on la recherche même. L'entrée dans une communauté doit rester ouverte à l'autre sexe pour une croissance humaine.
- ✓ Les amitiés et les relations approfondies entre sœurs et frères sont une richesse. Elles doivent néanmoins être ouvertes et non pas vécues de manière exclusive. L'amitié avec une personne de l'autre sexe aide sûrement à mûrir, il y a une complémentarité qui favorise l'épanouissement de la personne.

- ✓ Les avantages de l'expérience fraternelle en communauté : Les frottements avec les caractères des autres font réfléchir parce que dans un frottement il y a toujours une leçon à tirer pour les deux qui se sont frottées.

Quelles en sont les limites ? On a des limites : nos nerfs. Et on ne peut pas se tendre trop à supporter la même chose longtemps. Il ne faut pas non plus vouloir à tout prix faire plaisir aux autres. Les moments de solitude équilibrent nos journées.

Sr Marie Paul.

10. *Quelles sont les perspectives de la fraternité dans un contexte conflictuel ou quel est l'apport des conflits à l'élaboration de la fraternité ?*

Nous vivons dans un monde conflictuel. Les médias banalisent la violence, prônent une indifférence, un chacun pour soi... les gens sont facilement sur les nerfs... On devient facilement méfiant... Il est inévitable que dans nos communautés il y ait aussi des conflits, il faut les accepter et voir comment les gérer. Ils peuvent être une occasion pour grandir et ils servent, s'ils sont bien vécus, à renforcer la fraternité.

Le style de vie, qui nous offre des temps de silence et de fraternité, nous aide à mieux gérer les conflits car nous pouvons prendre de la distance par rapport à ce que nous avons vécu, réfléchir, prier, envisager des démarches de réconciliation... Nous avons alors à offrir le témoignage du pardon.

Frère Yvon PERSON

1^{er} point

Symbolique de la fraternité : La fraternité n'est pas une métaphore. C'est une réalité et un fait concret. Néanmoins elle traduit un idéal. Elle renvoie au vivre ensemble d'une même foi catholique et d'une même profession religieuse. Il n'y a pas de fraternité type. Il arrive que cette dernière n'existe pas dans une maison. Elle se distingue en effet des communautés en réseaux. Il n'empêche que certains frères acceptent dès le départ d'être déplacés et d'être mis en lien avec un ensemble de fraternités recomposables.

Type ecclésiologique :

Ecclésiologie de communion de foi qui est représentative de la théologie d'Église. Toutefois il ne faut pas établir une relation d'équivalence entre Église et Société.

2^e point

L'apport du féminin

- Règle des ermites : un frère est considéré comme la mère pour les autres (métaphore). Il assure les courses et assume les

contraintes matérielles serviles. Ainsi les autres frères sont dégagés et disponibles pour la vie spirituelle.

- La mère d'un frère est la mère de tous les frères.
- L'exaltation des qualités féminines au dépend de l'autorité juridique en ce qui concerne les supérieurs.

3^e point

Différentes structures ecclésiales

Des structures concrètes telles que la paroisse et la vie paroissiale peuvent être utiles quant à la vie de fraternité. Cependant l'Ordre regrette le fait que beaucoup de fraternités sont de facto des paroisses. Le premier témoignage de l'Ordre consiste en la fraternité et au vivre ensemble. La conscience ecclésiale de François d'Assise était empreinte de fidélité à l'Église et à sa foi. Il s'opposait ainsi aux mouvements de contestation qui s'appuyaient sur de lourdes structures. Il convient de souligner que dans une certaine conduite les structures ecclésiales peuvent mener l'homme à une meilleure compréhension du vivre ensemble dans la générosité.

Points 4-5 ?

6^e point

Qu'est ce qui anime la fraternité ?

On pourrait distinguer à ce sujet deux tendances qui se rapportent à l'idéal missionnaire. Avant le Concile Vatican II, il était fondamentalement question de la mission ouvrière par le partage du travail, la mission ad extra et la mission ad intra essentiellement par la prédication des prêtres. Après Vatican II, l'idéal consistait à tout faire par soi-même. Cette période coïncidait avec une plus grande cléricatisation de l'Ordre.

Point 7

Même si les laïcs sont sensibles à cette vie de fraternité, le vivre ensemble ne relève pas d'un ordre social.

Point 8

Tout l'espace temps est pris par la fraternité. Une plus grande importance est accordée à la prière chorale au détriment de la prière individuelle. Le Christ et son humanité occupent une place de choix dans cette spiritualité. En effet il est un frère qui a vécu une forme de pauvreté. Il nous apprend la patience, le soutien mutuel et la disponibilité. Aussi peut-on accepter de perdre son autonomie et son efficacité au profit des frères. Celui qui veut réaliser sa vie en efficacité n'a pas de grande possibilité chez les Capucins. Ce que l'on peut attendre de l'Ordre, c'est le respect de la mission de chaque frère.

Point 9

Les différentes appellations de Maison, Couvent et Fraternité renvoient toutes à la même réalité. Le Couvent est plutôt un langage populaire. On peut remonter l'origine de la Fraternité dans la distance qu'avait prise François d'Assise par rapport aux abbayes.

Point 10

Avantages : L'essentiel c'est de vivre concrètement.

Limites : Le mot fraternité n'est pas évident. Il n'est pas toujours très bien compris.

Point 11

L'Ordre offre des mécanismes de solution en cas de conflits : déplacement des confrères, changement de supérieur, recours à un frère pacifiant et visite pastorale.

Apport des conflits :

Positivement, les conflits renforcent le sens de solidarité en soudant les frères dans la prière et le pardon. Le pendant négatif de cette attitude, ce sont les blessures, les amertumes et les ressentiments que portent les frères qui sont lents à pardonner. En ce sens s'impose alors la nécessité du pardon, de la compréhension et de l'intelligence humaine. L'adage ne dit-il pas qu'on ne peut pas travailler à la main sans s'écorcher ?

Point 12

Les relations au sein de l'Ordre entre ministres ordonnés et frères ont subi l'évolution du temps. Elles étaient délicates jusqu'à ce siècle. Mais le témoignage d'unité n'était pas assez visible. Il souffrait même de la répartition des frères en deux classes qui ne jouissaient pas d'un même statut. Les frères clercs prêchaient. Leur champ d'action était en dehors du couvent. Ils disposaient de deux lieux de prière et de récréation. Les frères lais étaient, quant à eux, des mendiants. Ils vivaient essentiellement à l'intérieur du couvent. La répartition d'espace de vie entre prêtres et frères répondait à des contraintes d'ordre fonctionnel et intellectuel. En ce qui concerne l'administration de l'Ordre, les frères n'avaient pas droit de vote lors des élections. Aucun ne pouvait être gardien sauf par dispense. Les lais étaient considérés comme des membres de seconde zone. Même à l'intérieur d'une catégorie, se manifestait un esprit latent de domination dans la répartition des frères selon des classes. Aujourd'hui tout ce système est révolu. La formation est identique pour tous. La spécialisation est acquise en fonction des compétences de chacun.

Frère Antoine ROUGE

1° La symbolique de la fraternité

Vatican II a défini l'Église comme le peuple de Dieu. La symbolique de la fraternité renvoie donc à la famille. L'Église constituée par le peuple de Dieu peut se regrouper en famille. Elle est aussi appelée fraternité. Elle porte la réalisation d'un aspect de l'Évangile avec une mission en rapport avec sa spiritualité. Cette mission et cette vocation, librement choisies et vécues en fraternité, doivent avoir pour effet de redynamiser la communauté croyante et de constituer par ce fait un appel à suivre ce genre de vie.

2° L'apport du féminin dans la construction de la fraternité

Si nous observons la vie de Jésus dans l'évangile, les femmes n'y sont pas absentes. Dès l'âge apostolique, Marie a joué un rôle important dans la première communauté chrétienne. A mon avis, l'aspect qui leur est propre, c'est la miséricorde et la compassion. Selon la tradition, les femmes se sont lamentées sur le chemin de croix alors qu'on allait crucifier Jésus. Par ailleurs au pied de la croix se trouvaient Marie et d'autres femmes. Aucune mention n'est faite en ce temps des hommes. C'est encore des femmes qui, au petit matin de Pâques, sont parties embaumer le corps de Jésus. Ce sont encore elles qui vont annoncer aux apôtres la résurrection de Jésus et c'est à Marie-Madeleine que Jésus est apparu le premier. Elles ont été en tout temps des témoins de la miséricorde de Dieu au sein de l'Église.

3° Les structures peuvent-elles favoriser une vie fraternelle

« Il n'est pas bon que l'homme soit seul. » Dès le début de la vie publique, Jésus a groupé autour de lui un certain nombre d'hommes. Il leur a été confié la charge de transmettre la « Bonne Nouvelle ». Jésus envoie toujours ses apôtres en mission deux par deux. Si une fraternité veut donner un message fort, il faut se regrouper. Même selon la « loi » juive le témoignage d'un seul homme est nul. Aujourd'hui plus que jamais un individu est perdu dans la masse. L'ouvrier a besoin du syndicat pour faire entendre sa voix. Dans l'Église aucune ordination n'est pour le candidat lui-même. Elle est toujours en faveur d'une communauté. L'Évangile se vit en fraternité ; un individu ne peut qu'en vivre un aspect. Faut-il rappeler que dans l'éloge de la communauté primitive, la « communion fraternelle » (Ac 2, 43) fait partie des trois caractéristiques fondamentales.

6° Qu'est ce qui anime la fraternité ?

En tout premier lieu, l'esprit de la fraternité est la source de sa vitalité. L'apostolat et les œuvres caritatives peuvent aussi dynamiser la communauté à condition que tous les membres s'y investissent. Dans l'animation de la communauté il ne faut pas négliger la prière commune et la prière personnelle. En fait l'Eucharistie vécue en commun restera le centre et la source de toute vie fraternelle.

7° La fraternité : expression du salut

La fraternité laisse toujours entrevoir que le but de l'homme n'est pas terrestre (c'est le premier sens des vœux). Ses visées restent l'annonce du Royaume de Dieu.

8° La place de la fraternité dans votre spiritualité

Dans une fraternité, on doit porter les soucis et les échecs les uns des autres, y compris les malades et les défunts. L'Eucharistie devient essentielle. C'est la meilleure occasion de communier avec les autres.

9° La désignation de l'identité religieuse

Fraternité, communauté et couvent : chacun de ces termes désigne un groupement de personnes et exprime par conséquent une manière d'être ensemble. La communauté désigne une mise en commun des biens et de la vie communautaire selon « LA RÈGLE » librement choisie. Dans son étymologie, le couvent signifie « *cum venire* », c'est-à-dire venir ensemble

en vue de la réalisation d'un projet commun. La fraternité marque une relation personnelle entre des personnes qui veulent vivre en frères sans être d'une même famille, sans lien de parenté et sans s'être choisis. Cette relation ne va pas toujours de soi. Il faut la vouloir.

10° La fraternité comme expérience de vie

La fraternité se rapporte à une multitude de réalités qui sont différentes les unes des autres. Il s'agit d'un lieu de partage et de soutien surtout dans des moments difficiles. On peut aussi compter sur la prière de ses confrères, l'aide fraternelle, l'écoute et l'encouragement.

11° La fraternité dans un contexte conflictuel

L'essentiel est de permettre aux antagonistes de s'expliquer. On peut aussi les appeler au bon sens et leur rappeler leur vocation chrétienne. On veillera à ne jamais laisser une fraternité se diviser en clans qui s'opposent. Quoi qu'il en soit, la mutation n'est qu'une solution provisoire. Faut-il attribuer l'origine du conflit à une maladie ou à la personne même ?

12° Comment qualifiez-vous les relations avec les ministres ordonnés ?

A mon avis, le travail d'une communauté est l'affaire de tous. Les charges du ministère et les travaux de la maison doivent être partagés en fonction des compétences de chacun. Dans l'assomption de ses propres responsabilités, on évitera ainsi une nette scission au sein de la fraternité. Les prêtres se consacrent aux études et au ministère tandis que les frères se dévouent au travail manuel et aux charges de la maison. Il faut une coopération réciproque dans les deux sens.

Etienne KOUASSI, laïc

QUELQUES ÉLÉMENTS DE RÉFLEXION SUR LA SYMBOLIQUE DE LA FRATERNITÉ

La fraternité, c'est le lien d'amitié qui unit deux personnes qui ne sont ni frère ni sœur. C'est donc un dépassement des clivages naturels dans un mouvement de solidarité. Et pour tisser ce lien, il faut faire un travail sur soi-même. D'abord se connaître, accepter sa condition d'homme avec la subjectivité qui nous caractérise. En un mot, il faut s'aimer pour aimer l'autre : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même », nous dit le Christ. Nous aimer tels que nous sommes, c'est aimer Dieu. De là nous pouvons partir à la rencontre de l'autre avec sérénité. La fraternité contient tout ce que ce monde a D'ESPÉRANCE pour faire de cette terre de guerre, de discorde et de haine, une terre d'amour, d'entente et de paix.

« Chers frères et sœurs », c'est ce que nous entendons souvent dans nos églises. Il nous est inlassablement rappeler que nous faisons partie de cette communauté humaine et que les guerres et les haines sont inutiles ; ce sont des fratricides.

Le texte de référence qui illustre le mieux la fraternité est l'évangile de Luc au chap. 10, 29-36. Cette parabole du bon samaritain symbolise pour moi

l'amour fraternel. Le prochain pour moi, c'est celui qui est dans les difficultés, celui qui est dans « le pétrin ». Le prochain c'est le frère, celui que nous avons méprisé, ignoré volontairement ; c'est le voisin que nous rencontrons sans le saluer. De ce texte, nous pouvons tirer trois théories possibles :

1° théorie : celle du brigand, des escrocs et des hors la loi ;

2° théorie : celle du chacun pour soi, du cloisonnement et de l'indifférence ;

3° théorie : celle du bon samaritain, du véritable amour, celle qui crée du lien social. L'amour fraternel ou la vraie fraternité, ce n'est pas vivre pour soi-même mais c'est expérimenter l'enseignement de Jésus-Christ : « Il y a plus de joie à donner qu'à recevoir ».

La fraternité est le socle de ma spiritualité. Dans chaque être humain, même le plus terrifiant, que je rencontre, existe un reflet du Christ. La fraternité induit dès lors à la compréhension plutôt qu'au mépris. Elle suscite l'engagement et l'action aussi bien dans une communauté religieuse que caritative.

Dans un contexte conflictuel, il n'y a pas de fraternité du fait de l'incompréhension et du mépris de l'autre. On mesure alors les limites d'un travail sur soi qui n'a pas été suffisamment réalisé pour appréhender l'autre dans sa singularité.

J'ai entendu ce concept de sororité pendant la campagne présidentielle en écoutant le discours de Ségolène Royal à Dijon. La sororité, c'est le rapport de solidarité des femmes en tant que partageant la condition féminine. C'est un mouvement de repli, certes solidaire, mais quasi communautariste puisqu'il se limite aux personnes partageant la même condition sexuelle.

Entretien avec Pierre ABRY, responsable du Néo-Catéchuménat à Strasbourg

Pour l'essentiel, Pierre m'a référé aux documents officiels du Néo-Catéchuménat. Toutefois il est revenu sur ce qui apparaît comme fondamental à ses yeux :

Le Chemin est une proposition à l'initiation chrétienne et à la pratique de la liturgie de la Parole avec une importance particulière accordée à l'Eucharistie.

L'expérience est vécue en « *Convivance* » qui est une forme de vie commune. Aussi les frères se retrouvent certains dimanches pour un vivre ensemble autour des Laudes, du repas, du partage et de la communion. Rappelons à cet effet que le Néo-Catéchuménat est un lieu de vérification où les choses sont nommées et que la communion se crée en vérité. En ce sens, il est avant tout un cheminement.

La fraternité est fondée sur le baptême et la vie baptismale. Dans la fidélité à sa vocation respective, chacun suit le Chemin en fonction de son état de vie. Les membres sont exhortés à la mise en commun de leurs biens. Par ce signe se manifestent les fruits de l'Esprit et la maturité de la foi. Dans la fraternité, les croyants passent effectivement de la communauté psychique à la communauté pneumatique et spirituelle qui ne relève pas de notre capacité de gestion, mais plutôt de la réconciliation et du pardon à travers un savoir-vivre et l'expérience de l'amour à la manière du Christ qui rassemble ses frères ensemble.

Entretien avec Jean Paul Eschlimann, prêtre SMA

Le thème de la fraternité est très à la mode. Anthropologiquement parlant, cette disposition est essentielle à l'être humain. Néanmoins le constat d'échec pèse lourd : jamais une société humaine n'a véritablement réussi à vivre la fraternité. Il suffit de se référer à la première communauté chrétienne et au meurtre de Caïn dans l'Ancien Testament. Comment s'expliquent ces échecs ? Pourquoi la rivalité et la jalousie sont-elles si prégnantes dans les relations entre frères ? Faut-il attribuer ces nombreux échecs au statut du père et à l'amour préférentiel de la mère pour l'un des enfants ? Il convient alors de rétablir la vraie image du parent. En effet la révélation du Père par Jésus aide les hommes à vivre en frères, même si la fraternité reste une aspiration vers laquelle tend l'homme. La réalité de la fraternité reste ambiguë. Elle apparaît parfois comme un danger pour l'homme. La fraternité univoque et totalitaire telle qu'elle apparaît dans le récit de la tour de Babel consacre la domination et l'influence de quelques uns sur le groupe sous couvert d'unanimité.

Seule l'autorité peut affranchir les hommes de cette impasse et éviter qu'ils ne se fassent de fausses images de la fraternité. Cet organe de régulation libère effectivement la fraternité et la met en valeur à travers l'accueil et l'hospitalité. De manière ontologique, la fraternité est un chemin qui humanise l'homme. Dans ce cheminement, l'autre est rejoint dans son humanité. Il lui est permis d'être nu sans avoir honte du regard de l'autorité qui garantit qu'on n'humilie personne.

Au niveau théologique, la théologie de la fraternité se distingue de celle de la famille. Cette dernière peut être assimilée à l'autorité qui prend ombrage lorsque les enfants (laïcs) prennent trop d'importance. Par contre la théologie de la fraternité favorise la libre expression et l'émergence de l'égalité. Ce qui caractérise la Révélation judéo-chrétienne, c'est que Dieu parle, non pas pour clôturer la parole, mais pour constituer la fraternité. L'auteur de la lettre aux Hébreux le rappelle à juste titre lorsqu'il écrit : « Le sanctificateur et les sanctifiés ont tous même origine. C'est pourquoi il ne rougit pas de les nommer frères » (Hb 2, 11). Jésus se met à notre niveau ; il se fait notre égal. Aussi le but de la mission, c'est faire de l'autre un frère qui a une contribution à faire, une parole à apporter.

Entretien avec les Communautés monastiques de Jérusalem : hommes et femmes

1. L'importance de la fraternité ne peut être sous-estimée dans la structure même de la Communauté. Elle se place en effet aussitôt après la liturgie.
2. Ce que nous sommes en tant que femmes est une richesse. Toutefois il convient de relever une pauvreté linguistique au niveau du français. En effet on se sert souvent du masculin pour dire le féminin. Notons par ailleurs qu'il y a une dimension globale qui n'est pas liée au sexe dans la relation homme/femme. Cet aspect englobe une relation chaste dans le respect de l'autre, la dignité et l'égalité.
6. La fraternité en Jésus, en écho avec la vie chrétienne, est la réponse à une même vocation. Elle exhorte au partage, au soutien mutuel, à la solidarité, au don et à l'accueil. C'est le modèle qui transparaît de l'Évangile. Par la filiation divine, les hommes deviennent frères les uns des autres. C'est la dimension universelle de la fraternité.
8. Les conflits sont inévitables. Néanmoins des mécanismes de régulation existent, qui favorisent le vivre ensemble. Il s'agit notamment de la révision de vie en tant qu'espace où l'on se dit les choses en toute vérité et l'importance de la parole qui permet de dialoguer et de dépasser les conflits. Les Constitutions peuvent être aussi un moyen de résolution de conflits. Elles rappellent à tous qu'ils ne poursuivent qu'un même objectif dans la vie. En ce sens, ils sont encouragés à faire en sorte que les conflits restent vivables. Quand il le faut, l'intervention d'un tiers pour aider à relativiser est nécessaire. Chacun doit accepter de se remettre en question. La fraternité n'est pas la somme des individualités.
9. Les Communautés monastiques de Jérusalem ont fait un choix entre deux grandes traditions qui ont marqué le monachisme. Il s'agit de l'expérience bénédictine, spiritualiste et hiérarchisée. Dans cette tradition, l'abbé est identifié au Christ. A la forme bénédictine, s'oppose la spiritualité basilienne qui est davantage un témoignage lié à la visibilité liturgique : liturgie, fraternité, travail en tant que témoignage à l'extérieur, silence et accueil.
10. La communauté comporte des avantages et des limites. En tant qu'atout, elle exprime le désir de vivre en vérité et la chance d'une véritable conversion. L'homme peut ainsi faire de considérables progrès dans sa vie. Cette structure permet effectivement de vivre l'accueil. Dans le domaine des handicaps, il convient de noter la restriction de l'espace vital qui donne parfois l'impression de vivre les uns sur les autres.
12. Aucune distinction n'est faite entre les ministères ordonnés et les laïcs. L'ordination demeure fondamentalement un service.

Entretien avec les Petites Sœurs de l'Évangile de Mulhouse

La fraternité pose d'emblée la question du parricide, c'est-à-dire la volonté d'éliminer la notion du père en vue de jouir de la liberté de déterminer qui est mon frère. Vivre la fraternité impose la nécessité d'un dialogue vrai et en profondeur avec l'autre, relativise, laisse de côté son ego, établit une relation de confiance et renforce la capacité d'accueil et d'ouverture à l'autre.

1. La fraternité renvoie à l'expérience communautaire des Actes des Apôtres, aux Communautés religieuses, au presbyterium et aux communautés nouvelles qui se présentent comme des familles.

2. Tout en tenant compte du contexte culturel, il est tout à fait légitime de se demander quelle place est faite à la femme au sein de l'Église ? Dans le respect de l'égalité et de la spécificité féminine, comment peut-on gérer cette relation ?

3. Les différentes structures ecclésiales favorisent la rencontre et exhortent au partage. Elles promeuvent par ailleurs la reconnaissance de toute personne et en exaltent aussi bien la dimension horizontale que verticale.

4. Le charisme individuel participe à la construction du groupe à la lumière de l'Évangile.

5. La fraternité résulte d'une même foi qui porte les hommes à donner un but à leur vie. Ils sont ainsi à la recherche d'un idéal en vivant de l'Évangile et en partageant des valeurs communes.

6. On a besoin des autres pour se révéler. La foi est beaucoup plus vivace quand elle est vécue en communauté. Elle prend des visages.

7. La vie fraternelle constitue un témoignage. Elle est comme une passerelle ou un lien tissé entre les hommes. Être chrétien investit de la lourde responsabilité de porter un regard sur l'autre. Un regard de charité sans une démarche de foi chrétienne suffit-il à faire un chrétien ? Il importe dès lors de s'interroger sur l'investissement du chrétien dans la société. Comment se distingue-t-il des autres hommes ?

8. Les conflits rappellent en permanence que la fraternité n'est jamais définitivement établie. Les choses ne sont pas acquises une fois pour toutes. Il faut s'investir tout le temps. Le rapprochement permet d'aller au fond de la vérité en vue de dépasser les tensions. Cette disposition permet, pour le jeu de la vérité, de mettre cartes sur table et de soutenir ceux qui sont en difficulté.

10. La fraternité comporte certes des atouts et des limites. En ce qui concerne les avantages, évoquons son caractère dynamique ; en effet elle se crée. Elle ne se situe donc pas dans un état permanent qui n'évolue guère. Elle favorise le partage, l'amitié, l'ouverture et le respect. Dans le cadre d'une réflexion globale, elle permet à chacun de donner le meilleur

de lui-même. En ce sens, elle est un enrichissement individuel et communautaire et permet le rapprochement des points de vue au-delà des ressentiments que chacun peut entretenir.

Les limites sont vécues comme autant de difficultés à s'insérer au sein de la communauté que la limitation du nombre des membres. Elles comportent aussi un aspect psychologique non-négligeable. C'est toute la dimension de l'incompréhension due aux difficultés de tout partager et aux sentiments d'une contrainte qui est manifeste dans l'exercice de la liberté de la parole.

11. Au sens large, la communauté est fondamentalement un choix à la base. Quoique fluctuante, elle est la rencontre avec soi en vue de mieux s'ouvrir aux autres. Cet engagement qui est par ailleurs une façon d'aller vers les autres est un signe d'attachement à un groupe particulier.

ANNEXE II

Questionnaire 2

1. Quelle différence percevez-vous entre la vocation de frère et celle de prêtre ?
2. Quelle est la place du frère dans une structure cléricale (institut ou une congrégation) ?
3. Comment les frères sont-ils perçus par les membres clercs au sein d'une même structure ?
4. Peut-on parler du syndrome de frère ? Si oui, quelles en sont les caractéristiques ?
5. Comment appréciez-vous la formation dispensée aux frères comparativement à celle des prêtres ?
6. Les frères sont-ils des membres de seconde classe ?

Réponses

Jérôme FLECK, prêtre SMA

1. Les relations frères-prêtres ont bien évolué dans la SMA. Dans le temps, les différences étaient grandes : formation séparée, mode de vie en retrait des frères, confinés dans la stricte obéissance, formés aux tâches matérielles.
2. Dans la structure cléricale, le frère n'avait qu'une place d'exécutant. Peu considéré, certains confrères allaient jusqu'à l'exploiter comme un domestique, ne lui accordant aucun droit à la parole.
3. Aujourd'hui les frères jouissent des mêmes droits que les autres confrères. Ils sont considérés.
4. Je ne conseillerai pas à un jeune de devenir frère dans la SMA.
- 5.
6. Les frères doivent avoir les mêmes droits que les prêtres aux élections, et pouvoir accéder aux mêmes postes de responsabilité.

Lucien MATHIEU, frère SMA

1. J'ai toujours considéré la vocation de frère comme celle de diacre dans la primitive Église. Complémentaire des Apôtres et non comme remplaçant, prenant la place de. Le prêtre est au service de la Parole et le frère au service du matériel.
2. Pour moi, je vis déjà dans une Église où il n'y a plus de clerc ni de laïc, mais des baptisés. Tout le monde a sa place dans l'Église,

peuple de Dieu de notre Frère Jean-Paul II qui disait en Amérique latine : Église, Peuple de Dieu, et sa HIÉRARCHIE. Ce qui veut dire, selon moi, que la HIÉRARCHIE ne fait pas partie de l'Église, peuple de Dieu. C'est ce que nous vivions dans nos communautés avant le Concile.

3. Avant le concile, les clercs étaient au-dessus des laïcs comme encore actuellement dans l'Institution du Vatican. La caste des clercs peut tout dire alors que les laïcs sont des membres de seconde zone.
4. Parler du syndrome de frère ? Je parlerais plutôt du syndrome de tous les peuples humiliés, qui ont baissé l'échine par nécessité : les esclaves, les laïcs par manque de formation, les femmes par manque d'éducation et soumises au sexe fort.
Les esclaves se sont révoltés. Les laïcs se forment, se spécialisent et obtiennent des grades universitaires. Les femmes s'émancipent partout et prennent leur indépendance vis-à-vis des hommes... L'Institution du Vatican maintient toujours cette chape de plomb sur les laïcs et les femmes en particulier. Dans deux cents ans, quand cette chape aura sauté, on s'apercevra alors de l'absurdité des arguments de la Hiérarchie actuelle. Les femmes seront ordonnées. Il n'y aura plus de clerc, ni de laïc, mais des baptisés formant la famille de Dieu. Depuis le Concile, je vis déjà cette situation dans mes rapports avec les Pères. Je ne sens plus la présence de clerc et laïc.
5. La formation que j'ai reçue au noviciat m'a préservé. C'est pourquoi je ne suis pas devenu un révolutionnaire. Cette formation a été adaptée à ma capacité d'assimilation. Je n'ai jamais accepté la situation d'esclaves sous les ordres des clercs. J'ai toujours voulu montrer que je pouvais les dépasser sur un autre terrain et signifier que nous sommes surtout complémentaires.
6. Avant le Concile, nous étions considérés comme de pauvres gens. J'ai pris, en ce qui me concerne, la mesure de la chose. Je voulais me consacrer au Christ. Comme je ne pouvais pas faire de grandes études, j'avais accepté cette vie d'humiliation par amour. Je ne sais comment je suis entré en résistance pacifique avec cette institution. Le Concile a ravivé la dimension de la fraternité des baptisés. Il est désormais de la responsabilité des frères de ne pas succomber au complexe d'infériorité.

Lucien DERR, prêtre SMA

Si on se fie à la pratique, on constate une importante différenciation entre les prêtres et les frères. Ces derniers sont une alternative à une vocation manquée car ils ne disposaient pas de facultés intellectuelles nécessaires pour poursuivre leurs études. Cette déficience a été un grand handicap dans leur épanouissement. Ils ne jouissaient d'aucune considération. Ils étaient

mis au ban de l'Institut et ne pouvaient se mélanger avec les prêtres. Ils mangeaient à part. Beaucoup avaient intégré cette attitude au point qu'ils avaient développé un complexe d'infériorité à l'égard des prêtres. En toute évidence, les frères avaient plutôt le statut d'ouvriers. Ils étaient considérés comme une main d'œuvre bon marché dont on usait à volonté dans les domaines des services : l'économat, la promotion et la propagande missionnaires, le ramassage de deniers, la menuiserie, le jardinage... Ils étaient ainsi investis dans le domaine matériel. Par contre les prêtres s'occupaient essentiellement de la prédication et de l'administration des sacrements. Il n'est donc pas étonnant que certains frères soient devenus aigris. Il me semble que le tournant du Concile Vatican II n'a pas apporté beaucoup de changement.

Léon WIDLOCHER, frère SMA

L'histoire de ma vocation me rappelle que j'ai ressenti cet appel assez tardivement après le service militaire. Ce choix m'a conduit à interrompre le travail et l'expérience professionnelle que je faisais. Il s'en est suivi le noviciat à Vigneulles. Certes la formation a été sommaire dans le domaine intellectuel. Les sujets relatifs au fondateur et aux Évangiles n'ont pas fait particulièrement l'objet d'un grand approfondissement. Le travail manuel était prépondérant sur la formation académique. Cette orientation se justifiait par le fait que je n'avais pas les capacités nécessaires pour poursuivre des études. Toutefois je me suis bien épanoui dans mon engagement en mission en Côte d'Ivoire où je m'occupais des constructions et de l'enseignement de la catéchèse.

J'assume en toute liberté la vocation de frère qui ne m'a été imposée par personne. Je reconnais la spécificité de ma vocation qui se distingue de celle d'un prêtre. Dans la complémentarité avec les prêtres, je vis ma vocation plutôt comme un don de Dieu.

Pierre JACQUOT, prêtre SMA

Il y a eu de manière incontestable une évolution dans la manière de percevoir la vocation du frère. Ce dernier se caractérisait surtout par son incapacité à mener des études. C'est d'ailleurs le critère fondamental sur lequel les supérieurs se fondaient pour apprécier et orienter les séminaristes. C'est ainsi qu'il m'a été fortement suggéré de devenir frère. Les frères étaient considérés comme des membres de seconde zone. Ils étaient mis à la disposition des prêtres, s'occupaient de l'aspect matériel de la vie communautaire (construction, maintenance, jardinage, propagande missionnaire) et mangeaient à bout de table. La différenciation se ressentait dans le contenu, la forme et le lieu de la formation qui est dispensée aux uns et aux autres. Néanmoins le Concile Vatican II introduit un changement qui dépasse ce cloisonnement et met en valeur la dignité baptismale.

Des relations qu'ont entretenues des prêtres et des frères au sein d'un même institut ou d'une même congrégation, il serait difficile de ne pas

évoquer le syndrome de frère qui se caractérisait par une obéissance exagérée, une soumission servile et une dépréciation de soi. Ce manque d'estime a suscité beaucoup de jalousie et rendu certaines personnes malheureuses.

De concert avec mes supérieurs et grâce à différents concours de circonstances, je me suis remis aux études qui m'ont conduit à l'ordination presbytérale.

ANNEXE III

A.C.E.R.A.C.
BP 15295 – BRAZAVILLE
République du Congo

Message de l'A.C.E.R.A.C. à l'Église catholique qui est en Centrafrique

Révérands Abbés,
Révérands Pères,
Révérands Frères,
Révérables Sœurs,
Chers Frères et Sœurs,

Nous venons de célébrer la Pentecôte. L'Esprit nous a été envoyé. Nous voulons partager, dans la communion et dans la solidarité, les épreuves que l'Église catholique Sœur de Centrafrique est en train de traverser.

Nous avons douloureusement ressenti l'annonce de la démission de nos frères dans l'épiscopat Nos Seigneurs Paulin POMODIMO et François-Xavier YOMBANDJE, respectivement ancien Archevêque de Bangui, Président de la Conférence des Évêques de Centrafrique et Evêque de Bossangoa, ainsi que de l'acceptation de ces démissions par le Pape Benoît XVI.

Par la présente, le Conseil Permanent de l'ACERAC voudrait inviter l'Église catholique Sœur en Centrafrique à vivre ces moments dans la prière, la paix et la foi. Il s'agit d'une épreuve non seulement pour l'Église catholique qui est en Centrafrique, mais aussi pour l'Église-Famille de Dieu qui est en Afrique centrale.

C'est l'occasion pour nous de dire à nos confrères Évêques de Centrafrique de renforcer la collégialité affective et effective en leur sein.

A cet effet, la prière sacerdotale du Christ pour l'unité de ses disciples, nous concerne aussi : « Qu'ils soient un comme nous sommes un » (cf. Jean 17, 22). Cette invitation à l'unité n'annihile pas les différences, la diversité. Bien au contraire ! Il s'agit de faire de cette diversité une richesse qui concourt à la beauté et à l'harmonie du Corps : « Le Corps a plusieurs membres... » (cf. 1 Corinthiens 12, 12). Même s'il y a la présence de plusieurs membres, il est bel et bien question d'un seul et même corps. Ces membres vivent en harmonie les uns avec les autres.

C'est à cette harmonie que le Conseil Permanent de l'ACERAC invite tout le clergé, séculier comme religieux, les personnes consacrées travaillant en Centrafrique, ainsi que tous les laïcs, fidèles du Christ.

Nous sommes tous appelés à construire une seule et même Église-Famille de Dieu, fondée sur la communion entre frères, que nous soyons prêtres séculiers ou religieux. Il faut être un corps soudé. Personne ne doit jamais

se sentir seul. La mission qui nous est confiée, doit être accomplie de manière solidaire dans la foi et l'espérance.

Les moyens existent pour y arriver :

En premier lieu, la **Prière**, qui est le fruit de notre relation profonde et intime avec Dieu, conséquence de notre foi en Lui. C'est une source inépuisable à laquelle nous devrions nous abreuver à temps et à contre temps. Jésus nous en donne lui-même l'exemple. Il priait sans cesse.

En second lieu, nous pensons qu'il soit judicieux d'instaurer un **Dialogue** vrai entre les différents Ouvriers Apostoliques en Centrafrique. Ce dialogue aidera à mettre en lumière les problèmes économiques, pastoraux et spirituels qui se posent. Après un diagnostic franc et sincère, pourra suivre une analyse sereine, sage, responsable et engageante. Ce n'est qu'après cette analyse que des solutions, du moins des pistes à explorer, pourraient être envisagées.

Ce dialogue, que nous jugeons nécessaire et essentiel, doit être permanent à tous les niveaux. Cela évitera tout esprit de suspicion et de dénigrement qui, malheureusement, est fratricide.

En troisième et dernier lieu, nous invitons tous ceux et toutes celles qui vivent des situations compromettantes et indignes de notre mission, et cela vaut aussi pour toutes nos Églises membres de l'ACERAC, à se ressaisir et à se concentrer sur l'essentiel, c'est-à-dire mener une **Vie cohérente** avec nos engagements sacerdotaux, religieux et chrétiens. Il faut faire la vérité sur notre vie : « Consacre-les dans la vérité » (Jean 17, 17). Cela nécessite un bon examen de conscience. Nous sommes toujours appelés à une conversion permanente, individuelle et communautaire. Notre autorité et notre fécondité pastorales ou apostoliques sont liées à cette cohérence évangélique dont nous parlons.

Notre monde d'aujourd'hui, comme l'a souligné le Pape Paul VI, croit plus aux témoins qu'aux maîtres. Et s'il croit aux maîtres, c'est parce qu'ils sont témoins (*Evangelii nuntiandi*, 41).

Le Synode que nous allons célébrer est une occasion opportune pour nous rappeler les exigences de notre ministère **au service de la réconciliation, de la paix et de la justice.**

Quelle que soit la gravité des crises et des épreuves, nous devons rester en communion avec le Successeur de Pierre en tout ce qui se fait. Car les crises, tout en étant des épreuves, constituent des occasions de conversion, de renouveau intérieur et des chances de croissance, en vue d'un nouveau départ.

Puisse la Vierge Marie, Reine des Apôtres, vous accompagner dans votre délicate mission d'évangélisation, et intercéder, pour l'Église catholique en Centrafrique, auprès de son Fils Jésus-Christ.

Fait à Yaoundé, le 4 juin 2009

Monseigneur Timothée MODIBO-NZOCKENA
Évêque de Franceville
Président des Évêques du Gabon

Monseigneur Louis PORTELLA MBUYU
Évêque de Kinkala
Président de la conférence des Évêques du Congo
Vice Président de l'ACERAC

Monseigneur Victor TONYE BAKOT
Archevêque de Yaoundé
Président de la Conférence Nationale des Évêques du Cameroun

Monseigneur Peter MARZINKOWSKI
Évêque d'Alindao
Vice Président de la Conférence des Évêques de Centrafrique

Monseigneur Idelfonso OBAMA
Archevêque de Malabo
Président de la Conférence des Évêques de Guinée Equatoriale

Monseigneur Jean-Claude BOUCHARD
Évêque de Pala
Président de la Conférence des Évêques du Tchad

Centrafrique :

Grève des curés après la démission de l'archevêque de Bangui
(Article publié dans lepoint.fr du 27 mai 2009)

Les prêtres centrafricains ont annoncé mercredi avoir entamé une grève “jusqu'à nouvel ordre” pour protester contre le choix du prélat désigné selon eux sans concertation par le Vatican pour remplacer l'archevêque de Bangui, Mgr Paulin Pomodimo, démissionnaire.

“Nous, prêtres diocésains centrafricains, (...) contestons la nomination du père Dieudonné Nzapa-La-Ayinga comme administrateur apostolique de Bangui” en remplacement de Mgr Pomodimo, a déclaré à la presse l'abbé Mathurin Pazé Lékissan du diocèse de la capitale centrafricaine.

“Nous cessons toutes nos activités pastorales, décidons l'arrêt des messes en public (ce qui ne nous empêche pas de dire la messe entre nous), l'arrêt des sacrements dans les paroisses jusqu'à nouvel ordre, et cela à compter de la date d'aujourd'hui”, a-t-il ajouté.

Joint par l'AFP, l'abbé Lékissan a laissé entendre que le mouvement n'était pas lié à la personne du nouvel administrateur apostolique, prêtre de la paroisse Notre-Dame d'Afrique de Bangui. Le père Nzapa-La-Ayinga jouit d'une bonne réputation auprès des catholiques.

“Nous avons contesté sa nomination parce que l’ensemble du clergé (centrafricain) n’a pas été associé aux consultations (par le Vatican). Normalement, dans ce genre de situation, l’ensemble du clergé est consulté”, a-t-il précisé.

Mgr Paulin Pomodimo, 55 ans, a démissionné de ses fonctions d’archevêque de Bangui à compter de mardi, a annoncé l’Église catholique de Centrafrique, sans en fournir les raisons, a précisé à l’AFP le chancelier de l’archidiocèse de Bangui, l’abbé Brad Walter Mazangué.

La démission de Mgr Pomodimo intervient quelques semaines après celle de Mgr Xavier Yombaïndjé, évêque de Bossangoa (nord-ouest), pour des motifs également non expliqués, et après une mission du Vatican dans le pays en mars conduite par Mgr Robert Sarah, secrétaire de la Congrégation pour l’évangélisation des peuples.

Lors de sa visite, Mgr Sarah avait notamment fustigé les prêtres “qui mènent une double vie” et avait invité ceux qui étaient dans une telle situation à abandonner “le ministère sacerdotal”.

Certains prêtres centrafricains avaient condamné ces propos, estimant par ailleurs être victimes d’une campagne de dénigrement à l’intérieur du pays et en dehors.

A la question de savoir si Mgr Pomodimo avait quitté ses fonctions à la demande du Vatican ou sur sa propre initiative, l’abbé Mazangué n’a pas souhaité s’exprimer mais a affirmé que dans les deux cas, “le prélat adresse une lettre de démission au Vatican à travers la nonciature apostolique”.

Benoît XVI veut mettre fin aux scandales dans l’Église

(Article publié dans *La Croix* du 07 juin 2009)

Tout indique une grande détermination de Benoît XVI pour clarifier des situations de prêtres donnant lieu à des ambiguïtés ou à des scandales par rapport à leur vocation.

Discrètement, mais fermement, Benoît XVI veut clarifier certaines situations troubles ou scandaleuses dans lesquelles vivent des prêtres de l’Église. On se souvient de la sombre description faite par le cardinal Joseph Ratzinger lors du chemin de croix du Vendredi saint 2005 : juste avant son élection, il évoquait « **les vêtements et le visage si sales** » de l’Église.

Plus que son prédécesseur sans doute, le pape actuel est sensible à ce que des comportements de certains prêtres ne viennent pas entacher l’image du sacerdoce. Il a ainsi réagi très vite pour le fondateur des Légionnaires du Christ, le P. Maciel, comme pour la congrégation elle-même, soumise en avril 2009 à une visite apostolique après les révélations tenant à la vie privée du fondateur.

De même pour les cas de pédophilie dans l'Église, le pape est à l'origine de la politique de « **tolérance zéro** » et, depuis son voyage aux États-Unis, la ligne est claire : on ne peut être prêtre et pédophile. La Congrégation pour la doctrine de la foi, qui est chargée de traiter ces délits, examine environ 300 cas par an.

Sévérité

Même s'il ne faut pas faire d'amalgame entre ce que l'Église considère comme « **délit** » et ce qu'elle nomme « **faiblesse** », on retrouve la même sévérité pour clarifier la situation de prêtres vivant en situation de concubinage ou affichant une vie sexuelle non conforme à l'engagement presbytéral.

Les signes envoyés en ce sens depuis quelques mois par Rome sont clairs. Ils dénotent, observe un membre de la Curie, une volonté « au plus haut niveau, c'est-à-dire du pape lui-même ». Par exemple, la sévérité avec laquelle **la Congrégation pour l'évangélisation des peuples est en train de trancher dans le vif pour l'Église centrafricaine, où certains membres du clergé vivent ouvertement en concubinage, avec leurs enfants.**

Cet état de fait n'est pas chose nouvelle. Mais le ton – sévère – de la lettre envoyée aux évêques, suivie de la démission de deux d'entre eux, montre une grande détermination. Au risque de choquer la culture africaine par des méthodes expéditives. En tous les cas, « **la Centrafrique est un exemple** », dit-on aujourd'hui à Rome, et sera suivie par des enquêtes analogues dans d'autres pays. Une attitude qui tranche avec la tolérance discrète qui semblait de mise depuis des années.

Exigence de "vérité"

Dernier signe en ce sens, les nouvelles normes qui viennent d'être signées par Benoît XVI, donnant **des facultés spéciales à la Congrégation pour le clergé pour rendre plus rapide le retour de l'état clérical à l'état laïc de prêtres, à la demande de leur évêque**. La dispense concerne trois cas : **prêtres vivant avec une femme, prêtres ayant abandonné toute activité ministérielle depuis cinq ans, prêtres dont le comportement est "gravement scandaleux"**. Autrefois, « **lorsque l'évêque voulait "réduire à l'état laïc"** » (selon le terme employé par le droit canonique) un prêtre qui lui-même refusait de le faire, il devait passer par un procès judiciaire : « **La procédure était longue, et remontait in fine au pape** », explique-t-on à la Congrégation pour le clergé. Désormais, ce dicastère pourra agir lui-même, de manière administrative. L'objectif, a déclaré à l'agence américaine CNS le cardinal brésilien Claudio Hummes, préfet de cette Congrégation, est de régulariser une situation, pour le bien de l'Église mais aussi pour celui du prêtre et, le cas échéant, des enfants.

Benoît XVI, qui va inaugurer **le 19 juin une Année sacerdotale consacrée au clergé**, attache beaucoup d'attention à la situation des prêtres. S'il ne leur écrit plus de lettres comme Jean-Paul II, ses homélies

du Jeudi saint leur sont destinées, et il y répète la même exigence de « **vérité** » de la vie sacerdotale, et de « **fidélité** » à ses engagements. C'est d'ailleurs sous ce signe de la fidélité – « **fidélité du Christ, fidélité du prêtre** » – qu'il a placé cette Année spéciale.

L'Église centrafricaine secouée par une grave crise

(Article publié par *La Croix* du 28 mai 2009)

Des prêtres diocésains, mis en cause par une récente enquête du Vatican et déstabilisés par deux démissions épiscopales, ont décidé de se mettre en grève, avant d'y renoncer.

Depuis des années, entre les rives de l'Oubangui et du Chari, le feu couvait sous la cendre. Notamment depuis la nomination de deux évêques européens, le spiritain allemand **Peter Marzinkowski** à **Alindao** en 2004 et le salésien belge **Albert Vanbuel** à **Kaga-Bandoro** en 2005. À chaque fois, le clergé diocésain de la République centrafricaine (RCA), en pleine expansion, avait manifesté un ressentiment certain.

Car cette Église, au rôle essentiel face au délabrement de ce pays d'Afrique centrale, vit un tournant de son histoire : en 1990, elle comptait 175 prêtres européens pour 83 prêtres centrafricains. En 2003, les premiers étaient 139, les seconds 138 et aujourd'hui, le rapport est de deux à trois.

Rome s'était alarmée de rumeurs circulant sur la rectitude de certains membres du clergé local. Une visite apostolique a été effectuée à Bangui en 2008 par **Mgr Robert Sarah**, secrétaire de la Congrégation pour l'évangélisation des peuples, ancien archevêque de Conakry. Suite à cette visite, le **cardinal Ivan Dias**, préfet de la Congrégation, a adressé le 18 mai une lettre aux prêtres, les mettant en cause : « *Votre conduite morale n'est pas toujours conforme à vos engagements à la suite du Christ chaste, pauvre et obéissant. (...) On ne peut plus nier ce que tout le monde connaît en profondeur.* »

Climat local délétère

Et il menace les coupables de sanctions. Peu avant, le 7 mai, la Conférence épiscopale centrafricaine, dans un appel aux prêtres diocésains, s'était fait l'écho du climat local délétère : « *Nous sommes tristes, consternés et nous ne savons pas comment retrouver le chemin de vérité, de justice et de pardon.* »

Les conditions étaient réunies pour qu'éclate l'orage. Lundi, Benoît XVI a accepté la démission de Mgr Paulin Pomodimo, archevêque de Bangui, âgé de 54 ans. Une démission survenue après celle de Mgr François-Xavier Yombadje, évêque de Bossangoa, âgé de 52 ans, acceptée le 16 mai. La crise est alors à son comble. Dans un « *message au peuple chrétien* » publié dans la presse locale le 26 mai, un groupe se nommant « les prêtres diocésains » réuni en assemblée extraordinaire, tonne : « **Religieux,**

religieuses, évêques européens se sont lancés dans la médisance, la calomnie et les délations en tous genres contre le clergé autochtone. (...) Nous déplorons la main basse de certains missionnaires pour récupérer toutes les instances de responsabilité. N'est-ce pas du néocolonialisme ecclésiastique ?» Ils concluent : « Nous ne sommes pas ce qu'on dit de nous. »

Mots d'ordre de grève avec “arrêt des messes”

Finally, mercredi 27 mai, ces prêtres lancent un mot d'ordre de grève avec « *arrêt des messes en public et arrêt des sacrements dans les paroisses* ». Une consigne annulée jeudi 28 mai. La pomme de discorde porte sur la nomination d'un administrateur apostolique à Bangui, le P. Dieudonné Nzapalainga, en attendant le remplacement de Mgr Pomodimo. Centrafricain mais religieux spiritain, le P. Nzapalainga, originaire de Kaga-Bandoro et formé chez les jésuites à Paris, a vécu dans les quartiers nords de Marseille. Rentré au pays en 2007, il y préside la Conférence des religieux et religieuses centrafricains.

Plus que sa personne, c'est l'origine romaine de sa nomination, et son appartenance à une congrégation missionnaire, qui semblent être contestées. Dans ce contexte tendu, un espoir de sortie de crise pourrait être la nomination d'un médiateur. L'axe de la crise se déplacerait, ne donnant plus prise à l'accusation de « *néo-colonialisme* », pour rejoindre le terrain, plus adapté, de la palabre.

Frédéric MOUNIER, prêtre diocésain de Metz

Une autre vision du conflit qui oppose le clergé centrafricain au Saint Siège (Article de Wang-You publié dans *L'Agora*, n° 134 du 28 mai 2009)

On s'attendait à un *mea culpa* du clergé centrafricain dans la célébration eucharistique du dimanche dernier à la cathédrale de Bangui. Or non ! Le doigt accusateur a été pointé contre Rome par une partie de l'Église catholique centrafricaine qui n'a jamais voulu du fait que Rome puisse l'interpeller. Le problème du clergé centrafricain n'est pas nouveau.

A propos de la crise actuelle, tout a commencé par le départ du père Gauthier (spiritain) à l'époque vicaire général de l'archidiocèse de Bangui. Monsieur Gauthier menait une mission bien assez particulière à côté de celle pour laquelle il était officiellement investi. Il faisait les renseignements via l'Église catholique pour le compte d'une puissance étrangère. Il a été démasqué, ce qui a précipité son départ prématuré de la RCA. Depuis ce moment il a juré la perte de Pomodimo. Il aurait avec la complicité de la nonciature réussi à semer la zizanie au sein de l'Église catholique de Centrafrique.

Là où le bât blesse, grâce à la complicité de certains frères centrafricains, Rome, reproche aux diocésains le non respect de leurs engagements pour le sacerdoce. Tout cela est machiné par le représentant diplomatique de Benoît XVI, auprès de l'État centrafricain, Monseigneur OKOLO, nigérian très jeune dans sa première mission à la nonciature apostolique auprès d'une nation. On voit qu'il tient à faire carrière comme diplomate. Mais lorsque, un diplomate prête le flanc à des commérages, cela peut s'avérer très dangereux. Tous les commérants de Bangui risqueront fort bien de faire le siège de la nonciature avec l'ensemble de désagrément que cela peut entraîner.

CONGREGATIO
PRO GENTIUM EVANGELIZATIONE
1805/09

(Lettre reprise dans le quotidien centrafricain : *Le Confident*, n° 2131 du 20 mai 2009, p. 2 et 4)

LETTRE DE SON ÉMINENCE CARD. IVAN DIAS
AUX PRÊTRES DE LA RÉPUBLIQUE CENTRAFRICAINE
A L'OCCASION DU DIMANCHE DE LA DIVINE MISÉRICORDE
ET DU 4^{ième} ANNIVERSAIRE DE L'ÉLECTION DU PAPE BENOIT
XVI

Chers confrères dans le sacerdoce du Christ,

En ce temps pascal, où nous célébrons la victoire du Christ sur le péché et la mort, l'Église nous invite à contempler, en ce deuxième dimanche de Pâques, la Divine Miséricorde. C'est une grande Joie pour moi de vous écrire en ce jour, qui coïncide avec le quatrième anniversaire de l'élection au Pontificat du Pape Benoît XVI, pour vous apporter son soutien et sa sollicitude paternelle. En effet, le Saint-Père suit avec une attention particulière et en prière le développement de la situation religieuse dans votre église locale.

En communion avec le Saint-Père, je voudrais, en ce moment de crise et de difficulté de votre Église, partager vos soucis, vous encourager dans vos efforts de conversion et de renouveau intérieur et, surtout, vous assurer de la proximité spirituelle de la Congrégation pour l'Évangélisation des Peuples.

La visite Apostolique effectuée chez vous par Monseigneur Robert Sarah en novembre dernier, en réponse aux souhaits de vos évêques, a permis à ce Dicastère de toucher du doigt vos réalités faites de joie et de souffrance, et d'élucider certaines ombres qui planaient sur votre église locale, perturbant la sérénité de sa vie spirituelle et pastorale. Vous pouvez imaginer la douleur immense que nous ressentons à entendre que votre conduite morale n'est pas toujours conforme à vos engagements à la suite du Christ Chaste, Pauvre et Obéissant.

Pourtant, même si la situation de l'Église qui est en Centrafrique est particulièrement préoccupante aujourd'hui, la Résurrection de Notre Seigneur met en nous l'espérance que les ténèbres du péché ne peuvent l'emporter sur la lumière de la grâce de Dieu. Nous savons que cette grâce s'est pleinement manifestée en Jésus-Christ, et que l'amour dont Jésus aime son Église, qu'il veut "sainte et irréprochable", est un amour sans mesure. Votre Église peut donc toujours resplendir de la lumière du Christ.

Aussi, nous rendons grâce à Dieu pour les réactions positives qui ont suivi la visite chez vous de Monseigneur Sarah. Celle-ci a engendré chez certains d'entre vous une véritable prise de conscience des efforts à fournir pour servir de modèles au Troupeau de Dieu confié à votre charge pastorale.

Je souhaite ardemment que votre Église puisse bénéficier d'abondants fruits spirituels qui peuvent découler de cette Visite pastorale et vous faire vivre ainsi un printemps radieux et plein de promesses.

C'est pour faire fleurir ce temps nouveau et radieux que vos Évêques ont été chargés de vous accompagner avec bienveillance et grande sollicitude. Ils auront pour vous une oreille attentive et un cœur débordant d'amour et de compassion.

Avec votre collaboration, ils sont appelés à trouver les moyens susceptibles de vous aider à répondre fidèlement aux exigences de l'Église en général, et du sacerdoce ministériel en particulier. Ils vous rappelleront les conditions essentielles de votre épanouissement sacerdotal. Elles consistent à reproduire en vos vies la figure du Christ et à vivre dans le quotidien une vie de prière intense, une cohérence et une fidélité indéfectibles à la grâce du sacerdoce que nous avons gratuitement reçue de Jésus Christ. Nous vous invitons et vous encourageons, avec toute l'affection d'un père, à être fidèles à votre identité sacerdotale d'être *Alter Christus*, c'est-à-dire, l'image du Christ lui-même au milieu du Peuple de Dieu.

« Puisque vous êtes maintenant participants du Christ, vous êtes à juste titre appelés vous-mêmes Christ, et c'est de vous que Dieu disait : Ne touchez pas à mes Christs. Or, vous êtes devenus des Christs en recevant l'empreinte de l'Esprit Saint ; et tout s'est accompli pour vous en image, parce que vous êtes les images du Christ » (cf. Office des lectures du Vendredi de l'Octave de Pâques).

En effet, c'est en vivant dans la chasteté, « la virginité ou le célibat pour le royaume des cieux (Mt 19, 12) que les prêtres se consacrent au Christ d'une manière nouvelle et privilégiée et qu'il leur est plus facile de s'attacher à lui sans que leur cœur soit partagé (cf. 1 Co 7, 32-34), et ils sont plus libres pour se consacrer, en lui et par lui, au service de Dieu et des hommes, plus disponibles pour servir son royaume et l'œuvre de la régénération surnaturelle, plus capables d'accueillir largement la paternité dans le Christ. Ils témoignent ainsi devant les hommes qu'ils veulent se consacrer sans partage à la tâche qui leur est confiée. Fiancer les chrétiens

à l'époux unique comme une vierge pure à présenter au Christ (2 Co 2, 2) ; ils évoquent les noces mystérieuses voulues par Dieu, qui se manifesteront pleinement aux temps à venir : celle de l'Église avec l'unique époux qui est le Christ. Enfin, ils deviennent le signe vivant du monde à venir, déjà présent par la foi et la charité, où les enfants de la résurrection ne prennent ni femme ni mari (cf. Lc 20, 35-36). C'est donc pour les motifs fondés sur le mystère du Christ et sa mission que le célibat, d'abord recommandé aux prêtres, a été ensuite imposé par une loi dans l'Église latine à tous ceux qui se présentent aux ordres sacrés. Cette législation, ce saint Concile l'approuve et la confirme à nouveau en ce qui concerne les candidats au presbytérat... Ce saint Concile invite donc, non seulement les prêtres, mais aussi les chrétiens, à tenir ce don précieux du célibat sacerdotal et à demander à Dieu de l'accorder toujours avec abondance à son Église » (voir *Presbyterorum Ordinis*, n° 16).

Chers confrères dans le sacerdoce, beaucoup de mal a été fait au Corps du Christ par une mauvaise conduite et des comportements scandaleux. Ce n'est plus le cas de nier ce que tout le monde connaît en profondeur. Ce n'est pas non plus le moment de juger les motifs et les circonstances du mal qui a été fait. Membres du même clergé national, diocésain et religieux, vous vous êtes d'une manière où d'une autre rendus complices de l'actuelle situation, mais chacun assume sa propre culpabilité, à la mesure de sa propre responsabilité.

Il est donc temps que vous vous engagiez ensemble à rendre concrets et efficaces les remèdes qui sortiront du dialogue serein et vrai avec vos Évêques. Je vous exhorte, chers confrères dans le sacerdoce, à favoriser la "sanatio" et le renouvellement intérieur de votre église, par une vie sacerdotale exemplaire. L'Église vous fait encore confiance et continue de compter sur vous.

A ceux qui persistent dans leur situation scandaleuse et ne veulent pas se remettre sur le droit chemin, tracé par le Christ – et je suis sûr qu'ils ne sont pas nombreux –, l'Église sera obligée d'infliger les sanctions qui correspondent à la gravité de leurs délits.

« Paix à vous !... Pourquoi vous troublez-vous ? Pourquoi ces incertitudes dans vos cœurs ? » (cf. Lc 24, 36.38). Ces paroles du Christ aux Onze, au soir du premier jour de la semaine, Jour de sa Résurrection, doivent retentir fortement dans vos cœurs et vous rassurer que Lui, le Maître, est vivant et présent au milieu de vous pour vous soutenir dans votre ministère quotidien. Et avec lui, vous pouvez, comme Pierre et les autres disciples, annoncer avec courage : « Ce Jésus, Dieu l'a ressuscité : nous en sommes tous témoins » (cf. Ac 2, 32). Soyez donc ses véritables témoins au milieu du Peuple de Dieu qui est en Centrafrique.

Je vous confie tous à l'intercession maternelle de la Très Sainte Vierge Marie, Reine du Ciel et des Apôtres et invoque sur vous tous les bénédictions du Seigneur Ressuscité.

Rome, le 19 avril 2009

Ivan Cardinal Dias, Préfet de la Congrégation pour l'Évangélisation des Peuples

CONGREGATIO
PRO GENTIUM EVANGELIZATIONE
2083/9

Aux Révérends Prêtres diocésains, signataires de la lettre adressée au Cardinal Préfet de la Congrégation pour l'Évangélisation des Peuples le 14 avril 2009

Chers confrères dans le sacerdoce de Jésus Christ,

J'ai bien reçu votre communication, en date du 14 avril 2009, ainsi que la copie de la lettre que vous avez adressée à son Excellence Monseigneur le Nonce Apostolique à Bangui, et je vous en remercie vivement.

J'ai constaté que votre correspondance n'a été signée que par un petit nombre de prêtres du clergé autochtone du pays. Plusieurs signataires ont révélé qu'ils ont dû signer sous pression ou même sans connaître le contenu du document qu'ils cautionneraient par leur signature. Beaucoup le regrettent et affirment que, s'ils le savaient, ils n'auraient jamais signé.

J'ai lu vos messages avec attention, et j'ai pris bonne note de ce que vous avez bien voulu communiquer au Saint-Siège : notamment votre souci de prendre en main la direction pastorale de l'Église qui est en République centrafricaine (RCA), et vos remarques au sujet des missionnaires et de S. E. Mgr le Nonce Apostolique.

Provenant moi-même d'un pays de mission, je comprends vos désirs et aspirations. Permettez-moi cependant de vous parler à cœur ouvert et de vous présenter ces quelques considérations pour votre opportune réflexion.

En premier lieu, en ce qui concerne la nomination des évêques, je tiens à vous assurer que le Saint-Siège est plus qu'heureux de mettre les rênes de gouvernement d'une Église particulière dans les mains des prêtres autochtones lorsqu'il y a des candidats dignes et idoines à l'épiscopat. Il ne s'agit ni du nombre des années de l'évangélisation d'un peuple, ni du nombre de prêtres autochtones dans le pays, mais plutôt de trouver des prêtres dotés de qualités humaines, intellectuelles, morales, sacerdotales et pastorales requises pour la charge épiscopale. A ce sujet, l'avis de St Thomas d'Aquin me vient à l'esprit : qu'il faut donner aux fidèles le pasteur dont ils ont besoin, et non nécessairement celui qu'ils désireraient.

Deuxièmement, je vous invite à vous rappeler des engagements qu'un prêtre assume le jour de son ordination sacerdotale. Il s'engage solennellement devant Dieu et la communauté des fidèles chrétiens à conduire une vie exemplaire : notamment, en enseignant la doctrine de

l'Église, en respectant son libre choix de vivre la chasteté parfaite dans le célibat, en obéissant à des Supérieurs, et en administrant honnêtement les biens ecclésiastiques. Je profite de cette circonstance pour exprimer les sentiments d'appréciation et d'encouragement de ce Dicastère missionnaire à tous vos confrères qui maintiennent leurs engagements sacerdotaux avec honnêteté, fidélité et persévérance.

Vous comprenez donc l'immense douleur que nous éprouvons quand nous recevons des nouvelles provenant de prêtres, religieux, religieuses et fidèles laïcs, soit africains et étrangers, indexant nommément quelques prêtres (autochtones et missionnaires) qui ne vivent pas selon leurs engagements sacerdotaux. Le Saint-Père le Pape Benoît XVI, qui a la sollicitude de toutes les Églises, est très peiné en apprenant ces tristes nouvelles qui, outre à être scandaleuses et parfois même sacrilèges, font honte à l'Église Universelle.

Comme les informations provenant de la RCA étaient très préoccupantes et qu'elles n'avaient jamais été examinées, pour en vérifier la véracité, ce Dicastère missionnaire a décidé d'en faire l'examen. C'est la raison principale de la visite chez vous de Son Excellence Monseigneur Robert Sarah, Secrétaire de cette Congrégation. Naturellement, il n'a pu toucher qu'une partie de la réalité de la vie cléricale de l'Église centrafricaine, qui inquiète ce Dicastère. Il n'a point omis de souligner les multiples aspects positifs et édifiants présents en elle. Nous apprécions beaucoup également le service désintéressé et plein de dévouement que Mgr le Nonce Apostolique, qui aime le peuple de votre cher pays et travaille avec générosité et abnégation à la pleine satisfaction du Saint-Siège.

Votre correspondance a voulu nous dévoiler le côté humiliant et sombre de la triste réalité du clergé en RCA. Nous ne l'ignorions pas du tout. La Congrégation examinera soigneusement chacun de ces cas, comme elle le fera aussi pour le clergé autochtone. Il y a pourtant un proverbe qui dit : "quand tu pointes un doigt sur quelqu'un, il y a trois qui pointent contre toi". Le Seigneur Jésus ne nous a-t-il pas dit lui-même : "Ote la poutre de ton œil avant d'ôter la paille de l'œil de ton frère ?" D'ailleurs, vous-mêmes avez cité cette phrase dans votre correspondance. Il ne faut donc surtout pas fermer les yeux sur nos propres fautes parce que d'autres ont fait les mêmes erreurs.

Une chose est certaine, tous ceux qui ont violé gravement leurs engagements sacerdotaux, doivent se sentir, en conscience, mal à l'aise et indignes de rester dans la famille sacerdotale. Le cas échéant, ils doivent présenter sans délai la demande de laïcisation, car, devant le Seigneur, il est beaucoup mieux de vivre en bon laïc qu'en prêtre infidèle à sa vocation. Ceux qui, en plus, ont femme(s) et enfants ne peuvent guère ignorer leur devoir de père et l'obligation de soutenir la famille qu'ils ont créée. De même, ceux qui ont volé à l'Église de quelque façon que ce soit (argent, biens), doivent en justice nécessairement le restituer.

Chers confrères, je vous écris ces quelques pensées comme un frère aîné, en regardant uniquement le Sacré Cœur de Jésus qui saigne encore aujourd'hui à cause des blessures de nos péchés. Ne prenons pas à la légère nos engagements sacerdotaux et nos trahisons, car tôt ou tard nous devons en rendre compte devant le jugement final de la justice suprême de Dieu.

En vous confiant à la sollicitude maternelle de la Très-Sainte Vierge Marie, Mère de Dieu et de tous les prêtres, je vous prie de croire, mes chers Confrères, à l'assurance de mes prières quotidiennes pour chacun de vous, ainsi qu'aux sentiments de ma profonde amitié et sincère bienveillance *in corde Mariae*.

Rome, Palais de Propaganda Fide, le 5 mai 2009.

Cardinal Ivan Dias, Préfet de la Congrégation pour l'Évangélisation des Peuples

SOLIDARITÉ SACERDOTALE CENTRAFRICAINE

Rencontre Extraordinaire de Bangui du 22 au 24 mai 2009

MESSAGE AU PEUPLE CHRÉTIEN

Chers frères et sœurs dans le Christ,

Depuis quelques temps, la barque de notre Église est fortement secouée par des vents contraires. Nous, vos prêtres diocésains Centrafricains, sommes victimes d'un véritable complot et injustice et nous traversons un moment extrêmement difficile de l'histoire de notre Église jeune, belle et dynamique. Et comme personne ne l'ignore, beaucoup de rumeurs circulent, et la foi de certains d'entre vous s'en trouve probablement affectée.

Chers frères et sœurs en Christ,

Cette crise n'est pas seulement une affaire de prêtres et d'évêques. C'est une affaire d'Église ; de tous les fidèles laïcs

En effet, que s'est-il réellement passé ?

LE CONTEXTE

Aujourd'hui l'accroissement du clergé autochtone est plus qu'évident. En une moyenne de 10 ou 15 ordinations presbytérales par an, ces deux dernières décennies ont connu une nette augmentation du nombre de prêtres diocésains centrafricains face à un monde missionnaire vieillot et en fin de processus. Par conséquent nous assistons à une prise en main

progressive des responsabilités diocésaines et interdiocésaines par le clergé local.

L'accession de quatre fils du terroir à l'épiscopat était ravissante. La vitalité de nos Communautés est notoire. Les initiatives d'auto prise en charge de l'Église apportent une bouffée d'oxygène dans le fonctionnement économique de notre Église locale. La démonstration ne nous a-t-elle pas été faite dans l'organisation et la réussite du Grand Jubilé de l'an 2000 et de la dernière Assemblée des Conférences Épiscopales de la Région d'Afrique Centrale (ACERAC) ?

Moments de fierté et de satisfaction, moments de réjouissance et d'encouragement, signe de maturité. Hélas, ce tableau d'espérance se bute au contraire contre un immense rocher de déstabilisation et d'anéantissement. Ici, il n'y a rien de positif, rien de bon. Les campagnes de dénigrement ont inondé le clergé local.

LES DÉNIGREMENTS

Nous les avons vécus à la fois de l'intérieur et de l'extérieur. Depuis quelques années, nous nous sommes autodétruits en nous trahissant les uns les autres. Nous avons été auteurs de multiples écrits anonymes visant à ternir le visage des uns et des autres.

Mais la plus grosse gifle nous est parvenue de l'extérieur. Ceux que nous prenons pour des collaborateurs se sont révélés nos propres bourreaux. Religieux, religieuses, Evêques expatriés se sont lancés dans la médisance, la calomnie, les délations de tout genre contre le clergé autochtone. Tout ce colportage a trouvé crédit auprès de la Nonciature Apostolique qui en a informé Rome. C'est alors que s'impose la nécessité d'une visite apostolique.

LA VISITE DE MGR ROBERT SARAH

Dans le message qu'il adressa aux prêtres centrafricains, il souligne qu'il n'est pas rare de voir aujourd'hui des prêtres qui mènent une double vie. Et il fait noter que s'ils s'en trouveraient certains parmi nous, lui Mgr Sarah leur demanderait d'avoir le courage de laisser le ministère sacerdotal.

En effet, comme nous le soulignons dans notre lettre du 14 avril 2009 envoyée au Cardinal DIAS, dès son arrivée à Bangui, sans pour autant prendre suffisamment de temps pour s'informer, écouter et vérifier les informations dont il dispose, Mgr Sarah n'a fait que prononcer des discours préconçus depuis Rome, de manière unilatérale et basés sur des rumeurs, des témoignages et des rapports le plus souvent non authentiques. Ce qui a fait que son passage, au lieu de consolider davantage l'unité de notre Église, n'a fait que fragiliser et désunir à cause des caractères en partie, injustes et injustifiés de ses propos.

Il enfonça davantage le clou en soulignant fortement en ces termes : « **La situation de votre Église est vraiment préoccupante et préoccupe le Saint-Siège** ». En somme, il aura laissé comme testament : « **Il ne faut pas espérer d'ici dix (10) ans d'avoir des candidats autochtones à l'épiscopat...** » (Cf *Lettre du 14 avril 2009, adressée au cardinal DIAS*)

C'est une véritable bourrasque qui a soufflé. Interrogations, craintes, anxiété, interprétations s'installèrent. « Un rapport de Rome arrivera, et un grand changement aura lieu », chantait-on de partout. La certitude avec laquelle certains attendaient avec satisfaction ces présumés changements laissait entrevoir qu'on assistait à une programmation de la décapitation de l'Église locale ainsi que du renvoi massif des prêtres diocésains centrafricains.

Aujourd'hui Mgr François Xavier a démissionné de sa charge pastorale d'Évêque de Bossangoa ; et que le tour de Mgr Paulin POMODIMO, Archevêque de Bangui serait très prochainement envisagé.

Dans la continuité de la visite de Mgr Sarah s'ajouta l'action du Nonce Apostolique.

ACTION DU NONCE APOSTOLIQUE

Comme nous le soulignons dans la lettre cosignée que nous lui adressâmes le 14 avril 2009, nous constatons que « La Nonciature est devenue une porte ouverte à qui veut entrer pour livrer des renseignements tous azimuts visant à nuire à la vie du clergé centrafricain et à la politique du pays. Elle force même des invitations pour atteindre ce but en distribuant des cartes de visites aux tiers sans pour autant tenir compte de leur moralité » (*voir Lettre au Nonce, du 14 avril 2009, page 8*).

Il n'y a pas que cela. Nous constatons également une injuste ingérence du Nonce dans le gouvernement de l'archidiocèse. L'exemple en est la convocation d'une réunion le 25 mars 2009 avec les religieuses, où il leur demande en ressort des conduites à tenir à l'égard du clergé local, ainsi que dans une seconde rencontre qu'il tint avec les religieux le 20 avril 2009 en l'Église Notre Dame d'Afrique.

Chers frères et sœurs dans le Christ,

Face à tout ce qui précède : devrions-nous rester indifférents ?
Insensibles ?

Face à une telle diabolisation massive du clergé autochtone, qui de nous pourrait dire qu'il est exempt ?

RÉACTION DU CLERGÉ AUTOCHTONE

Après une première concertation, nous décidâmes d'écrire trois (03) lettres, le 14 avril 2009 :

- Une lettre au Cardinal DIAS
- Une lettre au Nonce Apostolique
- Une au Chef d'État

Nous prîmes part à la rencontre convoquée par le Nonce le 27 avril 2009 dans la salle Saint Louis, à la cathédrale de Bangui. Les ampliations de nos différentes lettres drainèrent des commentaires de tout genre. De vives réactions surgirent :

La CECA réunie en son conseil permanent décida de suspendre des confrères prêtres centrafricains de la dispense des cours au Grand Séminaire Saint-Marc de Bimbo. Un autre confrère a été indexé par son évêque pour avoir dénoncé sa politique de « vocations importées » à la Solidarité Nationale tenue à Bossangoa. Sans oublier le renvoi du Secrétaire de la Commission Nationale de Liturgie, ainsi que l'exclusion du Conseil épiscopal d'un autre confrère prêtre centrafricain du diocèse de Kaga-bandoro.

Sur le champ nous écrivîmes une lettre au Nonce Apostolique pour dénoncer les divers règlements de compte et les réactions épidermiques de certains Evêques et leur esprit de vengeance.

A Bouar, le double refus de Mgr Armando aux prêtres diocésains de participer à la rencontre extraordinaire de la Solidarité du 22 au 24 mai 2009, ainsi qu'à la tenue de la prochaine Réunion de la Solidarité Sacerdotale Centrafricaine dans son diocèse.

Quelques jours après, la CECA se réunit en session extraordinaire. A l'issue de la dite rencontre, les Evêques à majorité expatriés adressèrent une Lettre aux prêtres diocésains centrafricains en date du 07 mai 2009, pour manifester leur soutien inconditionnel aux évêques, prêtres, religieux, religieuses missionnaires, qui selon eux seraient « injustement traînés dans la boue ».

Le lendemain 08 mai, nous leur envoyâmes une réponse les invitant à nous rencontrer le samedi 23 mai, à l'occasion de la rencontre nationale extraordinaire des prêtres centrafricains. Le refus de nos pères évêques fut total, à notre grande incompréhension.

Chers frères et sœurs,

L'enjeu est tellement grand que nous avons senti la nécessité, l'imminence et l'urgence de ce présent message.

Mais que voulons-nous ?

NOS OBJECTIFS

- La situation qui prévaut actuellement n'est pas seulement et uniquement une affaire de prêtres et d'évêques, mais une affaire d'Église.
- C'est un examen de conscience que nous voulons faire avec vous. Nous voulons éveiller par le fait même la conscience des fidèles chrétiens.

- Que les agents pastoraux (prêtres, religieux, religieuses, laïcs...) entrent dans une logique constructive, c'est-à-dire qu'ils mettent fin à cette dynamique diabolique de délations et de conflits savamment orchestrés.
- Que chacun reconnaisse sa part de responsabilité dans la situation actuelle.
- La nécessité d'une Conversion : En cultivant une dynamique de correction fraternelle (Cf Mt 18, 15-17), de réconciliation, d'unité et de franche collaboration pour la mission "*Ad gentes*".
- Nous souhaitons et privilégions d'abord un Dialogue franc entre prêtres autochtones avec nos Évêques et les religieux et religieuses. Car dit-on : « Les linges sales se lavent en famille ».
- Nous voulons affirmer qu'aujourd'hui, quel que soit ce que nous sommes, on ne peut plus faire l'Église de Jésus Christ en Centrafrique sans nous.
- Nous voulons dire, clamer le droit à être ce que nous sommes.
- Nous voulons en profiter pour dire aux chrétiens que très souvent, ils parlent trop et mal en des lieux et à des personnes qui ne sont pas indiquées pour tel ou tel genre de problème.
- Sans agressivité, nous voulons faire comprendre aux religieux qu'ils doivent aider l'Église chez nous, l'accompagner, afin qu'elle grandisse.
- Nous voulons aussi nous interroger : si la première mission fut celle de la fondation, de l'implantation, aujourd'hui quelle mission les religieux peuvent-ils encore avoir chez nous, si ce n'est celle d'accompagner notre Église ?

Nous menons un combat qui est à plusieurs niveaux, depuis l'économique jusqu'à la Pastorale. C'est un tournant décisif que nous sommes entrain de prendre. C'est historique. Mais n'oublions pas que cela n'est pas sans risque.

- Ce que nous voulons : c'est que nous soyons respectés. Demandons-nous tout de même : Quelle Église avec quel Prêtre ? Quel clergé dans quelle Église ?
- Les chrétiens n'ont plus à rester sur la touche. Ils doivent résolument comprendre qu'ils sont avec nous dans la même barque.

Chers frères et sœurs en Christ,

Nous avons tous besoin d'un souffle nouveau, car nous sommes bel et bien dans la même pirogue, sales ou propres, prêtres, religieux, religieuses, laïcs du monde entier dans l'Église universelle.

Nous déplorons la main basse de certains missionnaires, pour récupérer toutes les instances de responsabilités dans l'Église de Centrafrique afin de guider sa destinée. Certains Évêques expatriés et missionnaires ne cessent de décourager des Organismes et Institutions internationaux de l'Église et autres qui nous apportent une aide jusque-là incommensurable, à ne plus nous octroyer des subsides pour nos diverses œuvres d'Évangélisation et de développement.

Vous comprenez alors que tout ce travail de longue haleine accompli à la sueur des uns et des autres risque d'être vain. D'aucuns ne peuvent ignorer l'effort que l'Église Catholique déploie dans le domaine de l'Éducation, de la Santé et du Social. N'est-ce pas là du « Néocolonialisme ecclésial » ? Ce qui est contraire à l'esprit de l'Église de Jésus Christ (Cf Jn 4, 4-42).

Pour ce faire, nos détracteurs sont donc décidés par tous les moyens à faire croire que l'Église de Centrafrique n'est pas encore pleinement constituée, c'est-à-dire qu'elle n'est pas munie de ses propres forces et de moyens suffisants qui peuvent la rendre capable de poursuivre par elle-même l'œuvre de l'évangélisation.

Or nous ne sommes pas ce qu'on dit de nous. Nous travaillons beaucoup et parfois sans moyens adéquats, avec les multiples risques que cela comporte. Nous sommes fatigués par des journées de labeur ; nous sommes néanmoins heureux, même si nous pouvons nous montrer inquiets de l'avenir. Notre foi en Jésus-Christ fait de nous des témoins et des Apôtres. Nous ne sommes pas un problème. Mais nous vivons des moments de crise, celle de l'Église universelle.

L'approche de la Pentecôte est une invitation pour tous à une réelle conversion. Laissons-nous transformer en offrande agréable à Dieu dans l'accueil de l'Esprit Saint, pour qu'Il nous fasse découvrir davantage en Église et en vérité la mission de chacun au défi de notre temps.

Fait à Bangui, le 24 Mai 2009

Les Prêtres Diocésains Centrafricains en Assemblée Nationale
Extraordinaire

BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE

SIGLES ET ABBRÉVIATIONS

AG	<i>Ad Gentes</i>
BETL	<i>Bibliotheca Ephemerides Theologicae Lovanienses</i>
CD	<i>Christus Dominus</i>
DC	<i>Documentation Catholique</i>
DV	<i>Dei Verbum</i>
GS	<i>Gaudium et Spes</i>
LG	<i>Lumen Gentium</i>
NA	<i>Nostra Aetate</i>
OE	<i>Orientalium Ecclesiarum</i>
OT	<i>Optatam Totius</i>
PC	<i>Perfectae Caritatis</i>
PO	<i>Presbyterorum Ordinis</i>
SC	<i>Sacrosanctum Concilium</i>
SC	<i>Source Chrétienne</i>
UR	<i>Unitatis Redintegratio</i>

DICTIONNAIRE ET ENCYCLOPÉDIES

DE FIORES Stefano et GOFFI Tullo (sous la direction de; adaptation française, François Vial), *Dictionnaire de la vie spirituelle*, Paris, Ed. du Cerf, 2001.

FERGUSON Everett (Ed.), *Encyclopedia of Early Christianity*, New York/London, Garland Publishing, Inc, 1997, (2nd Edition).

GERHARDS Agnès, *Dictionnaire historique des Ordres religieux*, Fayard, Paris, 1998.

KITTEL Gerhard, *Theological Dictionary of the New Testament, (TWNT)*, II, Michigan, B. Eerdmans Publishing Company, 1964.

LACOSTE Jean-Yves (sous la direction de), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF/Quadrige, 1998.

LATOURELLE René et FISICHELLA Rino, *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf, 1992.

LE GALL Robert, *Dictionnaire de liturgie*, Kergonan, C.L.D., 1982 (3^{ième} édition).

LÉON-DUFOUR Xavier et alii (sous la direction de), *Vocabulaire de Théologie biblique*, Paris, Ed. du Cerf, 1966.

PIROT Louis, BRIEND Jacques & COTHENET Edouard, *Dictionnaire de la Bible, Supplément XI*, Paris, Letouzey & Ané, 1991.

Dictionnaire Biblique pour tous, Valence, Ligue pour la lecture de la Bible, 1995.

VACANT Alfred, MANGENOT Eugène et AMANN Emile (sous la direction de), *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1927, vol. 7, 1.

VILLER Marcel, *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : Doctrine et histoire*. [Tome XVII], Paris, Beauchesne, 1995.
--*Dictionnaire de spiritualité*, Paris, Beauchesne, 1964, Vol. V, col. 1141-1167.

MAGISTÈRE

APARECIDA, *Disciples et missionnaires de Jésus-Christ pour que nos peuples aient la vie en lui*, n° 525, Paris, Bayard/Cerf/Fleurus-Mame, 2008.

COMMISSION INTERNATIONALE DE THÉOLOGIE, *Le ministère sacerdotal*, Paris, Cerf, 1971.

CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *La Pastorale des divorcés remariés*, Paris, Centurion/Cerf/Mame, 1999.
--, *Note doctrinale sur certains aspects de l'évangélisation*, Paris, Pierre Téqui éditeur, 2007.

CONGRÉGATION POUR LE CLERGE, *Directoire pour le ministère et la vie des prêtres*, Paris, Le Centurion, 1994.

JEAN-PAUL II, *Ecclesia in Africa*, N° 63, dans M. Cheza, *Le Synode africain*, Paris, Kathala, 1996.
--, Exhortation apostolique post-synodale *Vita consecrata*, Paris, P. Téqui, 1996.
--, Exhortation apostolique post-synodale *Pastores dabó vobis*, Paris, Centurion, 1992.
--, *La Dignité et la vocation de la femme : lettre apostolique Mulieris dignitatem*, Paris, Éd. du Cerf, 1988.
--, *L'Église et la mission / Lettre encyclique Redemptoris missio*, Paris, Éditions du Centurion, 1991.
--, *Ecclesia de Eucharistia*, n° 26, Documentation Catholique (DC) n° 2290, 2003.
--, *Lettre encyclique sur l'engagement œcuménique : Ut unum sint*, Paris, Pierre Téqui, 1995.

OUVRAGES

ADAMON Afize D., *Le Renouveau démocratique au Bénin: La Conférence Nationale des Forces Vives et la période de Transition*, Paris, L'Harmattan, 1995, « Points de vue Concrets ».

ADOUKONOU Barthélémy, *Jalons pour une théologie africaine : essai d'une herméneutique chrétienne du Vodun dahoméen*, Tome 1 : Critique théologique, Paris, Dessain et Tolra, 1980, (1^{ère} édition : Paris/Namur, Lethielleux/Culture et Vérité, 1979).

AFANASSIEFF Nikolai, *L'Église du Saint-Esprit* (traduit du russe par Marianne Drobot), Paris, 1975.

AGOSSOU Mèdewalé-Jacob, *Christianisme africain : Une fraternité au-delà de l'ethnie*, Paris, Karthala, 1987.

ALBERIGO Giuseppe, *Histoire du Concile Vatican II*, tome IV, Paris, Cerf, 2003.

ALETTI Jean-Noël, *Israël et la loi dans la lettre aux Romains*, Paris, Cerf, 1998, « Lectio Divina » 173.

ALLMEN Daniel Von, *La famille de Dieu : la symbolique familiale dans le paulinisme*, Fribourg, Éd. Universitaires, 1981, « Orbis Biblicus et Orientalis » 41.

ANTÓN Angel, « L'ecclésiologie postconciliaire: les attentes, les résultats et les perspectives pour l'avenir » dans *Vatican II : Bilan et perspectives. Vingt-cinq ans après (1962-1987)*, I, sous la direction de René Latourelle, Montréal/Paris, Editions Bellarmin/Cerf, 1988, « Recherches Nouvelle Série » 15.

ASSEMBLÉE DES MINISTRES CAPUCINS D'EXPRESSION FRANÇAISE, « Règle des Frères Mineurs VI », dans *Constitutions des Frères Mineurs Capucins*, traduction française de l'A.P.E.F sous la direction des Frères Jean Dovetta et Joseph Sitterlé, 2001 (2^e édition).

ATAL sa Angang, « La fraternité dans le Nouveau Testament », dans *Église-famille ; Église-fraternité. Perspectives post-synodales*, Actes de la XXe Semaine Théologique de Kinshasa du 26 novembre au 2 décembre 1995, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1997, p. 181-198.

ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Sur l'Incarnation du Verbe*, (traduction et notes par C. Kennengiesser), Paris, Cerf, 1973, « Sources Chrétiennes » 199.

--, *Contre les Païens*, (traduction et notes par P. T. Camelot), Paris, Cerf, 1977, « Sources Chrétiennes », 18 bis.

ATTALI Jacques, *Fraternités : Une nouvelle utopie*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1999.

AUGUSTIN Saint, *La Cité de Dieu*, sous la direction de Lucien Jerphagnon, Paris, Éditions Gallimard, 2000.

--, *Explication du Sermon sur la montagne*, Présentation par A.G. Hammann, Paris, Desclée de Brouwer, 1978, « Les Pères dans la foi ».

BAJOIT Guy (éd.), *Le contrat social dans un monde globalisé*, Fribourg, Academic Press Fribourg, 2008, « Res socialis » vol. 33.

BALTHASAR Hans Urs von, *Les grands textes sur le Christ*, Paris, Ed. du Cerf, 1991, « Jésus et Jésus Christ » 50.

BARSOTTI Divo, *Première épître de saint Pierre*, Paris, Pierre Téqui, éditeur, 2001.

BASILE, *Les Règles monastiques*, Maredsous, Editions de Maredsous, 1969.

« Règle des Frères Mineurs VI », dans *Constitutions des Frères Mineurs Capucins*, traduction française de l'A.P.E.F, 2001 (2^e édition).

BASTAIRE Jean et Hélène, *Lettre à François d'Assise sur la fraternité cosmique*, Parole et Silence, Saint-Maur (Val-de-Marne), 2001.

BAUVINEAU Louis, *Histoire des Frères de Saint-Gabriel : Au service des jeunes à la suite de Grignon de Montfort et de Gabriel Deshayes*, Roma, Fratelli di San Gabriele, 1994.

BAZIOU Jean-Yves, *Les fondements de l'autorité*, Paris, Les Éditions de l'Atelier, 2005.

BEA Augustin, *We who serve*, London, Geoffrey Chapman, 1969.

BENOIT XVI, *L'unique Alliance de Dieu et le pluralisme des religions*, Saints-Geosmes, Parole et Silence, 1999.

--, *Faire route avec Dieu : L'Église comme communion*, Saints-Geosmes, Parole et Silence, 2003.

--, *Les Apôtres et les premiers disciples du Christ aux origines de l'Église*, Paris, Bayard, 2007.

BERNARD Marie-Christine, *Les fondamentaux de la foi chrétienne*, Paris, Presses de la Renaissance, 2009.

BERNOVILLE Gaëtan, *Grignon de Montfort, apôtre de l'école et les frères de Saint-Gabriel*, Éditions Albin Michel, 1946.

BERTHELOT Katell, « L'humanité de l'autre homme dans la pensée juive ancienne » dans *Supplements to the Journal for the Study of Judaism*, Brill Leiden/Boston, Ed. John J. Collins, 2004, vol. 87.

BERTRAND Marianne, « L'étranger dans les lois bibliques », dans Jean Riaud, *L'étranger dans la Bible et ses lectures*, Paris, Cerf, 2007, « Lectio Divina » 213.

BEYER Jean, *Du Concile au code de droit canonique : la mise en application de Vatican II*, Paris-Bourges, Éditions Tardy, 1985.
--, *Le droit de la vie consacrée : Normes communes*, Paris, Editions Tardy, 1988.

BIJU DUVAL Denis, « Pourquoi évangéliser ? », dans Jean-Luc Moens (présenté par), *Si Dieu donne son salut à tout homme pourquoi évangéliser ?*, Paris, Éditions de l'Emmanuel, 2007.

BIOT François, *L'Église face aux chrétiens séparés*, Paris, Éditions du Cerf, 1963.

BIRMAN Claude, MOPSIK Charles, ZACKLAD Jean, *Caïn et Abel*, Paris, Bernard Brasset, 1980.

BIRMELÉ André, *La communion ecclésiale. Progrès œcuméniques et enjeux méthodologiques*, Paris, Cerf, Labor & Fides, 2000.

BISSAINTHE Gérard, « Catholicisme et indigénisme religieux », dans *Des prêtres noirs s'interrogent. Cinquante ans après...*, Paris, Karthala/Présence Africaine, 2006.

BOEGLIN Jean-Georges, *Pierre dans la communion des Églises*, Paris, Éditions du Cerf, 2004, « Cogitatio Fidei ».

BONHOEFFER Dietrich, *De la vie communautaire*, Paris/Genève, Cerf/Labor et Fides, 1983.

BONSIRVEN Joseph, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ : sa théologie*, Tome I, Paris, Éd. Beauchesne, 1935.

--, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ II : Théologie morale, vie morale et religieuse*, Paris, Éd. Gabriel Beauchesne et Fils, 1935.

BONY Paul, *La première épître de Pierre : Chrétiens en diaspora*, Paris, Éd. du Cerf, 2004.

BOSCH David Jacobus, *Dynamique de la mission chrétienne : Histoire et avenir des modèles missionnaires*, Lomé/Paris/Genève, Haho/Karthala/Labor et Fides, 1995.

BOSSUYT Philippe et RADERMAKERS Jean, *Témoins de la Parole de la Grâce*, Bruxelles, Éd. de l'Institut d'Études Théologiques, 1995, « IET » 16.

BOUSQUET François, *Croire*, Paris, Éditions du Cerf, 1991, « Foi Vivante ».

BOUVIER Maurice, *Le Christ de Charles de Foucauld*, Paris, Desclée, 2004, « Collection Jésus et Jésus Christ 89 »

BROWN Raymond Edward, FITZMYER Joseph Augustine, MURPHY Roland Edmund (editors), *The New Jerome Biblical Commentary*, London, Geoffrey Chapman, 1992 (reprinted).

BUETUBELA Balembo, « Église-fraternité selon le Nouveau Testament. Enquête exégétique dans les synoptiques et les épîtres pauliniennes », dans *Église-famille ; Église-fraternité. Perspectives post-synodales*, Actes de la XXe Semaine Théologique de Kinshasa du 26 novembre au 2 décembre 1995, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1997, p. 199-209.

BOYER Frédéric, *Comme des frères*, Paris, Calmann-Lévy, 1998.

CABA José, « Abba, Père », dans René LATOURELLE et Rino FISICHELLA, *Dictionnaire de Théologie Fondamentale*, Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf, 1992.

CARLE Paul-Laurent., *Les quatre frères de Jésus et la maternité virgine de Marie*, Paris, Éd. de l'Emmanuel, 2004.

CARRÉ Ambroise-Marie, *Baptisés dans le Christ*, Paris, Cerf, 1986, « Foi Vivante » 212.

CARREZ Maurice, « Paul et l'Église de Corinthe » dans Augustin GEORGE et Pierre GRÉLOT, *Introduction à la Bible. Introduction critique au Nouveau Testament*. Tome. II, Paris, Desclée, 1977.

CASSIN Barbara, CAYLA Olivier et SALAZAR Philippe-Joseph (sous la direction de), *Vérité, Réconciliation, Réparation*, Collection Le genre humain, n° 43, Paris, Seuil, 2004.

CERFAUX Lucien, *La théologie de l'Église suivant saint Paul*, Paris, Éditions du Cerf, 1965.

CHALIER Catherine, *La fraternité, un espoir en clair-obscur*, Paris, Éd. Buchet & Chastel, 2003.

CHAUVET Louis-Marie, « Sacramentaire et christologie : La liturgie, lieu de la christologie », dans Joseph Doré (sous la responsabilité de), *Sacrements de Jésus-Christ*, Collection « Jésus et Jésus-Christ », n° 18, Paris, Desclée, 1983.

CHEZA Maurice, *Le Synode africain : Histoires et textes*, Paris, Karthala, 1996.

--, « La création des ministères laïcs dans l'Église de Kinshasa », dans Gilles Routhier et Frédéric Laugrand (dir.), *L'espace missionnaire : lieu d'innovations et de rencontres interculturelles*, Paris/Québec, Karthala/Presses de l'Université de Laval, 2002, p. 329-351.

CHIRON Jean-François, « La 'naissance eucharistique' de l'Église », dans Jean-Dominique Durand (Études réunies par), *Henri de Lubac : La rencontre au cœur de l'Église*, Paris, Cerf, 2006, p. 133-147.

CHRYSOSTOME Jean, *Homélie sur saint Matthieu*, traduction par Bruno H. VANDENBERGHE, Namur, Éditions du Soleil levant, 1961, « Les Écrits des Saints ».

CLARK Stephen B., *Building Christian Communities: strategy for renewing the Church*, Notre Dame, Ave Maria Press, 1972, (3rd edition).

CLAVERIE Pierre, *Humanité plurielle*, Paris, Cerf, 2008.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates VII*, (introduction et note par Alain Le Boulluec), Paris, Éditions du Cerf, 1997, « Sources Chrétiennes » 428.

CLÉMENT DE ROME, *Les Constitutions apostoliques*, (Introduction, traduction et notes par Marcel Metzger), Paris, Cerf, 1992.

COFFY Robert, « Église-Sacrement » dans Robert Coffy/Roger Varro, *Église : signe de salut au milieu des hommes*, (Rapports présentés à l'Assemblée plénière de l'Épiscopat français, Lourdes 1971), Paris, Le Centurion, 1972.

COMITÉ BAPTISTE-CATHOLIQUE EN FRANCE, *Du baptême à l'Église : Accords et divergences actuels*, n° 6, Paris, Bayard/Centurion/Fleurus-Mame, 2006.

CONGAR Yves, *La Tradition et les traditions : Essai historique*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1960.

--, *Sainte Église*, Cerf, Paris, 1963.

--, *Esquisses du mystère de l'Église*, Paris, Cerf, 1966.

--, *Cette Église que j'aime*, Paris, Cerf, 1968.

--, *Ministères et communion ecclésiale*, Paris, Cerf, 1971.

--, *Diversités et communion*, collection Cogitatio Fidei, Paris, Éditions du Cerf, 1982.

--, *La tradition et la vie de l'Église*, Paris, Cerf, 1984.

--, *Le Concile de Vatican II : son Église, Peuple de Dieu et Corps du Christ*, Beauchesne, Paris, 1984.

CONGAR Yves et DUPUY Bernard, *L'épiscopat et l'Église universelle*, Paris, Éditions du Cerf, 1962, « Unam Sanctam » 39.

CONSEIL OECUMÉNIQUE DES ÉGLISES. COMMISSION DE FOI ET CONSTITUTION, *Confesser la foi commune*, (traduction de l'anglais par le Conseil œcuménique des Églises Service linguistique), Paris, Cerf, 1993.
--, *Église et monde*, (traduit de l'anglais par le Conseil œcuménique des Églises, Service linguistique), Paris, Cerf, 1993, p. 39-40.

CORIDEN James A., GREEN Thomas J., HEINTSCHEL Donald E., *The code of canon law: A text and commentary*, London, Geoffrey Chapman, 1985/reprinted in Bangalore, Theological publications in India, 1994.

COSTE René, *Nous croyons en un seul Dieu*, Paris, Cerf, 2007.

CYPRIEN DE CARTHAGE, *L'unité de l'Église*, (traduction de Michel Poirier), Éd. du Cerf, 2006.

--, *Huit traités*, dans la Collection Les Écrits des Saints, textes choisis et présentés par Denys Gorce, Namur, Les Éditions du Soleil Levant, 1958.

--, *The Lapsed, The Unity of the Catholic Church*, (traduction et annotation de Maurice Bévenot), London/Westminster, Longmans, Green and Co/The Newman Press, 1957.

DAVID Marcel, *Fraternité et Révolution française : 1789-1799*, Paris, Aubier, 1987.

--, *Le printemps de la fraternité : Genèse et vicissitudes 1830-1851*, Paris, Aubier, 1992.

DEBERGÈ Pierre, ELLUL Danielle... et al., *Mythes bibliques et questions essentielles*, Toulouse, Faculté de théologie, n° 14, 2004.

DEBRAY Régis, *Le moment fraternité*, Paris, Gallimard, 2009.

DE CANDIDO Luigi, "Fraternité" in DE FIORES Stefano et GOFFI Tullo (sous la direction de; adaptation française, François Vial), *Dictionnaire de la Vie Spirituelle*, Paris, 1983, p. 448- 457.

DE HALLEUX André, « L'Église catholique dans la lettre ignacienne aux Smyrniotes », dans *Patrologie et œcuménisme : Recueil d'études*, Louvain, Leuven University Press, 1990, « Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovanensium » 93.

DE LA POTERIE Ignace, *La Vérité dans Saint Jean*, II, Rome, Pontificium Institutum Biblicum, 1977, « Analecta » 73s.

DELFIEUX Pierre-Marie, *Moine au cœur de la ville*, Paris, Bayard, 2003.

DELMAS-GOYON François, *Fraternité et pensée de l'existence : essai de confrontation entre l'expérience existentielle de François d'Assise et la pensée de Sören Kierkegaard*, Paris, F. Delmas-Goyon, 1995.

DELORME Jean, « Fils de l'homme », dans Xavier LÉON-DUFOUR, *Vocabulaire de Théologie Biblique*, Paris, Éditions du Cerf, 1966.

DENEKEN Michel, *La foi pascale*, Paris, Éd. du Cerf, 2002.
--, *Johann Adam Möhler*, Paris, Cerf, 2007

DESCHAMPS Albert, *Jésus et l'Église: Études d'exégèse et de théologie*, Leuven, Leuven University Press/Uitgeverij Peeters, 1987, BETL LXXVII.

DIANGIENDA KUNTIMA Joseph, *L'histoire du Kimbanguisme*, Châtenay, Éditions E. KI-E.J.C.S.K ? 2003.

DODD Charles Harold, *Le fondateur du christianisme*, (traduit de l'anglais par Paul-André Lesort), Paris, Éditions du Seuil, 1972.

DOLHAGARAY B., « Humilité » dans *Dictionnaire de théologie catholique VII.1*, Paris, Librairie Letouzey et Ané, Editeurs A. Vacant, E. Mangenot, E. Amann, 1927.

DUJARIER Michel, *L'Église-Fraternité I*, Paris, Éd. du Cerf, 1991.

DULLES Avery, *Models of the Church*, Gill and Macmillan Ltd, Dublin, 1974.
--, *The dimensions of the Church*, Newman Press, Westminster, 1967

DUPONT Jacques, *Études sur les Actes des Apôtres*, Paris, Éd. du Cerf, 1967.

DUPUIS Jacques, *La rencontre du christianisme et des religions : De l'affrontement au dialogue*, Paris, Cerf, 2002.

DURET Pascal, *Anthropologie de la fraternité dans les cités*, Presses universitaires de France, Paris, 1996.

DUVIGNAUD Jean, *La solidarité, liens de sang et liens de raison*, Paris, Fayard, 1986.

EBELING Gerhard, *Théologie et proclamation*, Paris, Seuil, 1962, p. 12-23.
--, *L'essence de la foi chrétienne*, Paris, Éditions du Seuil, 1970.

EHRMAN Avrohom, *Journey to virtue*, Artscroll Halachah Series, Published and distributed by Mesorah Publications, Ltd, Brooklyn, 2002.

ELA Jean-Marc, « Mémoire d'insoumission et résistances à l'évangélisation : un défi à la théologie africaine » ? dans Jean PIROTTE (sous la direction), *Résistances à l'évangélisation*, Paris, Karthala, 2004.

EMERY Gilles, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Éditions du Cerf, 2004.

EPSTEIN Lawrence J., *The Theory and practice of welcoming converts to Judaism: Jewish universalism*, Lewiston/Queenston/Lampeter, The Edwin Mellen Press, 1992, « Jewish Studies » Vol. 13.

ESLER Philip Francis (editor), *Modelling early christianity : Social-scientific studies of the New Testament in its context*, New York, Routledge, 1995.

FAIVRE Alexandre, *Ordonner la fraternité*, Paris, Cerf, 1992.

FANTINO Jacques, *L'homme, image de Dieu chez saint Irénée de Lyon*, Paris, Cerf, 1986.

FINKELSTEIN Israël et SILBERMANN Neil Asher, *La Bible dévoilée : les nouvelles révélations de l'archéologie*, (traduit de l'anglais par P. Ghirardi), Paris, Bayard, 2001.

FISICHELLA Rino, « L'accomplissement du messianisme » dans René LATOURELLE et Rino FISICHELLA, *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Montréal/Paris, Bellarmin/Éd. du Cerf, 1992, p. 805-812.

FOCANT Camille, « Ecriture sainte », dans Jean-Yves LACOSTE, *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF/Quadrige, 2002, p. 367-373.

FOULCAULD Charles de, *Règlements et Directoire*, Montrouge, Nouvelle Cité, 1995.

FRAISSE Jean-Claude, *Philia : La notion d'amitié dans la philosophie antique*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1974.

FRANCOIS Luc, *La fraternité chrétienne : transparence de l'Amour*, Verdun, Foyer de la Fraternité, 1997.

FRATERNITÉS MONASTIQUES DE JÉRUSALEM, *Jérusalem-Livre de vie*, Paris, Cerf, (6^{ième} édition revue et corrigée), 2006.

GANTLY Patrick, *La voix qui t'appelle : Vie de Monseigneur Melchior de Marion Brésillac, fondateur de la Société des Missions Africaines*, Rome, Tipografica « Leberit », 1994.

GARONE Gabriel-Marie, *La communion fraternelle*, Paris, Éd. S.O.S, 1985.

GAUDEMET Jean, *Le droit canonique*, Paris, Cerf/Fides, 1989.

GEFFRE Claude, *De Babel à Pentecôte : Essais de théologie interreligieuse*, Paris, Cerf, 2006, « Cogitatio Fidei » 247.

GENNARI Giovanni, « Fils de Dieu », dans Stefano de FIORES et Tullo GOFFI, *Dictionnaire de la Vie Spirituelle*, Paris, Cerf, 2001.

GIBERT Pierre, « Promesse », dans Jean-Yves Lacoste, *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF/Quadrige, 1998/2002, p. 944-945.

GIBLET Jean, « Aspects du baptême dans le Nouveau Testament », dans Collectif, *Le baptême, entrée dans l'existence chrétienne*, Bruxelles, 1983, « Publications des Facultés universitaires Saint-Louis » 29.

GILLES Jean, *Les frères et sœurs de Jésus : pour une lecture fidèle des Évangiles*, Paris, Ed. Aubier Montaigne, 1979.

GISEL Pierre, *Croyance incarnée : Tradition, Écriture, Canon, Dogme*, Genève, Labor et Fides, 1986.

GROUPE DES DOMBES, *Pour la communion des Églises : l'apport du Groupe des Dombes, 1937-1987*, Paris, Le Centurion, 1988.

--, « Un seul maître » (Mt 23, 8), *l'autorité doctrinale dans l'Église*, Paris, Bayard, 2005.

GUILLAUME Jean-Marie et BISSON Valérie, *Saga missionnaire*, Strasbourg, Éditions du Signe, 2004.

GUILLET Jacques, *Paul, l'apôtre des nations*, Paris, Bayard, 2002.

GRAPPE Christian, « Jésus et la femme syrophénicienne (Mc 7, 24-30) : Un épisode-clé dans le passage à une conception nouvelle du rapport à l'étranger », dans Jean RIAUD (sous la direction de), *L'étranger dans la Bible et ses lectures*, Paris/Angers, Cerf/UCO, Collection « Lectio Divina » 213.

GRÉGOIRE LE GRAND, *Registre des Lettres I*, (Introduction, texte, traduction par P. Minard), Paris, Éditions du Cerf, 1991.

-- *Registre des Lettres II*, (Introduction, texte, traduction par P. Minard), Paris, Éditions du Cerf, 1991.

GRÉLOT Pierre, « Tradition », dans *VTB*, Paris, Cerf, 1966.

GRESHAKE Gisbert, « Eschatologie », dans Jean-Yves LACOSTE, *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF/Quadrige, 1998/2002, p. 396-400.

GRIEU Étienne, « Enjeux sociaux et culturels de la symbolique chrétienne de la filiation », dans *Revue d'éthique et de théologie morale « Le Supplément »*, juin 2003, 225.

--, *Nés de Dieu : Itinéraires de chrétiens engagés ; essai de lecture théologique*, Paris, Éd. du Cerf, 2007, « Cogitatio fidei ».

GROSS Heinrich, « Exégèse et théologie de Genèse 1-3 », dans *Mysterium Salutis 6 : Dogmatique de l'histoire du salut*, Paris, Cerf, 1971.

HALTER Didier, *Caïn et Abel : Nos frères en humanité*, Poliez-le-Grand, Editions du Moulin/Paris, Desclée de Brouwer, 2003.

HARDICK Lothar, TERSCHLÜSSEN Josef, ESSER Kajetan, *La Règle des Frères Mineurs : Étude historique et spirituelle*, Paris, Éditions Franciscaines, 1961.

HARNACK Adolf von, *Mission et expansion du christianisme dans les trois premiers siècles*, Paris, Cerf, 2004, « Patrimoine christianisme ».

HEBGA Meinrad Pierre, « Catholicisme et indigénisme religieux », dans *Des prêtres noirs s'interrogent. Cinquante ans après...*, Paris, Karthala/Présence Africaine, 2006.

HERBRETEAU Hubert, *La fraternité : entre utopie et réalité*, Paris, Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, 2009.

HOET Rik, « *Omnes autem vos fratres estis* » : *Etude du concept ecclésiologique des frères selon Mt 23,8-12*, Roma, Universita Gregoriana Editrice, 1982, « *Analecta Gregoriana* » Vol 232, Series Facultatis Theologiae, Sectio B, n. 78.

HUBAUT Michel, *Saint François et l'Église : et si François d'Assise avait raison ?*, Paris, Desclée de Brouwer, 2007.

HAUSER Hermann, *L'Église à l'âge apostolique : structure et évolution des ministères*, Paris, Cerf, 1996.

HYPOLYTE Saint, *La tradition apostolique*, (introduction, traduction et notes par Bernard Botte), Paris, Cerf, 1968.

HUMPHREYS W. Lee, *Joseph and his family: a literary study*, Columbia, University of South Carolina Press, 1988, (Studies on personalities in the Old Testament).

HUSSHERR Cécile, *L'ange et la bête : Caïn et Abel dans la littérature*, Paris, Editions du Cerf, 2005.

IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettre aux Smyrniotes*, VIII, 2, dans *Lettres*, (traduction de Th. Camelot), Paris, Éd. du Cerf, 1969, « Sources Chrétiennes » 10.

--, *L'Épître aux Romains*, 4, 1, dans *Les Pères apostoliques*, (Traduction et introduction de France Quéré), Paris, Ed. du Seuil, 1980

--, *Lettre aux Magnésiens*, III, 1-2, dans *Lettres*, (traduction de Th. Camelot), Paris, Éd. du Cerf, 1969, « Sources Chrétiennes » 10.

--, *Lettre aux Tralliens*

--, *Lettre aux Éphésiens* III, 2-IV, 1, dans *Lettres*, (traduction de Th. Camelot), Paris, Éd. du Cerf, 1969, « Sources Chrétiennes » 10.

--, *Lettre aux Magnésiens* IV, 1, dans *Lettres*, (traduction de Th. Camelot), Paris, Éd. du Cerf, 1969, « Sources Chrétiennes » 10.

IRENÉE de Lyon, *Démonstration de la prédication apostolique*, (traduction et notes par A. Rousseau), Paris, Cerf, 1995, « Sources Chrétiennes » 406.

--, *Contre les hérésies : dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur*, III, 18, 1-2, (traduction française par A. Rousseau), Paris, Cerf, 1985, Livre III : SC 210 et 211 (1974).

JACQUEMIN Edmond et LÉON-DUFOUR Xavier, « Volonté de Dieu » in *Vocabulaire de Théologie Catholique*, Paris, Éditions du Cerf, 1966, col. 1129-1134.

JÉRÔME, *Commentaire sur saint Matthieu*, Tome II & III, (traduction par Émile Bonnard), Paris, Éd. du Cerf, 1979, « Sources Chrétiennes » 259.

JERUMANIS Pascal-Marie, *Réaliser la communion avec Dieu*, Paris, J. Gabaldet et Cie, Éditeurs, 1996, « Études Bibliques » (Nouvelle série, n° 32).

JOSEPHE Flavius, *Œuvres complètes, Antiquités judaïques*, Livres XVI-XX, Tome quatrième, (traduction de G. Matthieu & L. Herrmann), Paris, Librairie Ernest Leroux, 1929.

KASPER Walter, *Jésus le Christ*, (traduction de l'allemand par J. Désignaux et A. Liefoghe), Paris, Cerf, 2010, « Cogitatio Fidei » 88 (nouvelle édition).

--, *La théologie de l'Église* (traduction de l'allemand par Joseph Hoffmann), Paris, Cerf, 2010, « Cogitatio Fidei » 158.

KEE Howard Clark., *Who are the people of God ?* New Haven & London, Yale University Press, 1995.

KI-ZERBO Joseph, « La critique actuelle de la civilisation africaine », dans *Tradition et Modernisme*, Paris, Éd. du Seuil, 1965.

KOVALEVSKY Maxime, *Orthodoxie et occident : renaissance d'une Église locale*, Suresnes, Les Éditions de l'Ancre, 1994.

KRAUSS Hans Joachim, *Le peuple de Dieu dans l'Ancien Testament*, (traduction française par R. Brandt), Neuchâtel/Paris, Ed. Delachaux et Niestlé, 1960.

KÜNG Hans, *Credo : la confession de foi des apôtres expliquée aux hommes d'aujourd'hui*, Paris, Seuil, 1996.

--, *L'Église II*, (traduit de l'allemand par H. Rochais et J. Evrard), Paris, Desclée de Brouwer, 1968.

- LAFONT Ghislain, *Dieu, le temps et l'être*, Paris, Le Cerf, 1986.
- LAMAU Marie-Louise, *Des chrétiens dans le monde : Communautés pétriniennes au 1^{er} siècle*, Paris, Éd. du Cerf, 1988, « Lectio Divina » 134.
- LARCHET Jean-Claude, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Paris, Éd. du Cerf, 1996, « Cogitatio Fidei » 194.
- LEFRANC Sandrine, « Créer du lien social », dans Sandrine LEFRANC (sous la direction de), *Après le conflit, la réconciliation ?*, Paris, Michel Houdiard Éditeur, 2006.
- LEGASSE Simon, « *Et qui est mon prochain ?* », Paris, Éd. du Cerf, 1989, « Lectio divina » 136.
- LÉON-DUFOUR Xavier (Éditeur), « Terre » in *Vocabulaire de Théologie Biblique*, Paris, Cerf, 1966.
- LEONARD-ROQUES Véronique, *Cain et Abel : Rivalité et responsabilité*, Monaco, Editions du Rocher, 2007.
- LETOURNEAU Pierre, *Jésus, fils de l'homme et fils de Dieu : Jean 2,23-3,36 et la double christologie johannique*, Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf, 1993.
- LEVINAS Emmanuel., *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972.
- LOHFINK Gerhard, *L'Église que voulait Jésus*, Paris, Cerf, 1985.
- LOUF André, *L'humilité*, Paris, Éd. Parole et Silence (d'origine Éditions Qiqajon, Monastère de Bose), 2002.
- LUBAC Henri de, *Catholicisme : Les aspects sociaux du dogme*, Paris, Ed. du Cerf, 1983.
 --, *Méditation sur l'Église*, Paris, Éd. du Cerf, 2006, (Œuvres complètes. 3ème section, Église ; 8).
 --, *La rencontre au cœur de l'Église*, Paris, Cerf, 2006.
- LUNEAU Auguste, *Église ou troupeau ? Tome II*, Les Éditions Ouvrières, Paris, 1972.
- MAGNY Joël, *La parenté de Jésus*, Paris, Pierre Téqui, éditeur, 2001.
- MALHERBE Abraham J., *Moral Exhortation, a Greco-Roman Sourcebook*, Philadelphia, The Westminster Press, 1986.
- MARTELET Gustave, *Deux mille ans d'Église en question : crise de la foi, crise du prêtre*, Tome I, Paris, Éditions du Cerf, 1984.

--, *Théologie du sacerdoce : Deux mille ans d'Église en question*, Tome I, Paris, Cerf, 1984, p. 257-272.

MARTENSEN Hans Lassen, *Baptême et vie chrétienne*, Paris, Cerf, 1982.

MARTIN Christel, *La haine n'aura pas le dernier mot : Maggy, la femme aux 10000 enfants*, Paris, Albin Michel, 2005.

MCCRUDEN Kevin B., *Solidarity Perfected : Beneficent Christology in the Epistle to the Hebrews*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 2008, Band 159.

MELLO Alberto, *Évangile selon saint Matthieu*, Paris, Cerf, 1999 « Lectio Divina » 179.

MESTERS Carlos « La lecture du livre des Actes des Apôtres dans les communautés ecclésiales de base du Brésil » dans ACFEB, *Les Actes des Apôtres*, sous la direction de Michel BERDER, Paris, Éd. du Cerf, 2005.

MINNERATH Roland, « Quelques modèles de mission chrétienne du passé pour mieux envisager notre avenir », dans Actes du colloque de la Faculté adventiste de théologie, *Prosélytisme ou mission ? Quand l'évangélisation affirme le respect de l'autre*, Collonges-sous-Salève, Faculté adventiste de Théologie, 2003.

MIQUEL Pierre, *La vie monastique selon saint Benoît*, Paris, Éditions Beauchesne, 1979.

MISENGA BANYINGELA Monique, « Du canon romain au rite congolais : un effort d'innovation liturgique » dans Gilles ROUTHIER et Frédéric LAUGRAND (dir.), *L'espace missionnaire : lieu d'innovations et de rencontres interculturelles*, Paris – Québec, Karthala – Presses de l'Université de Laval, 2002, p. 329-351.

MOINES DE SOLESMES, *Réconciliation & pénitence*, Sablé-sur-Sarthe, Solesmes, 1986, « L'enseignement des papes » 12.

MOLTMANN Jürgen, *Jésus le messie de Dieu*, Paris, Cerf, 1993, « Cogitatio Fidei » 171.

MOSMANS Guy, *L'Église à l'heure de l'Afrique*, Casterman, 1961, « Église Vivante », p. 139-140).

MUNKULU MBATA Adolphe, *Pratiques informelles et solidarité en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2008.

MURPHY-O'CONNOR Jerome, *Corinthe au temps de saint Paul: D'après les textes et l'archéologie*, Paris, Cerf, 1986.

MVE ONDO Bonaventure, *Sagesse et initiation à travers les contes, mythes et légendes fang*, Libreville & Paris, Centre culturel français Saint-Exupéry/Sépia, 1991.

NDONGALA MADUKU Ignace, *Pour des Églises régionales en Afrique*, Paris, Kathala, 1999.

NEGRIER Armand et LÉON-DUFOUR Xavier, « frère » in Xavier LEON-DUFOUR (Éd.), *Vocabulaire de Théologie Biblique*, Paris, Cerf, 1966.

NYIRINDEKWE Innocent, *Charisme et coopération dans l'Église*, Lugano, Faculté de Théologie de Lugano & Éditions Parole et Silence, 2004.

ORIGENE, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, Tome I, Paris, Éd. du Cerf, 1991, « Sources Chrétiennes » 375.

--, *Homélie sur le Cantique*, (introduction, traduction et notes par Olivier Rousseau), Paris, Éd. du Cerf, 2007, (réimpression de la 2^e édition revue et corrigée).

PAOLI Arturo, *Gather together in my Name: Reflections on Christianity and Community*, Maryknoll/New York, Orbis Books, 1978, (2nd édition).

PARALIEU Roger, *Petit guide du nouveau code de droit canonique*, Tardy, Bourges, 1983.

PENEL Jean-Dominique, *Barthélémy Boganda : Écrits et discours*, Paris, Éd. L'Harmattan, 1995.

PIERRE, *Fraternité*, Fayard, Paris, 1999.

POTTIER Vincent, *Les frères, d'où nous viennent-ils ? Étude de l'origine de la fraternité dans la spiritualité franciscaine*, Lyon, Institut Catholique de Lyon, 1994.

PIVOT Maurice, *Un nouveau souffle pour la mission*, Paris, Éditions de l'Atelier, 2000.

--, *Au pays de l'Autre : l'étonnante vitalité de la mission*, Paris, Éditions de l'Atelier, 2009.

PONSARD Christine, *Aux sources de la foi*, Paris, Edifa, 2008.

PONTALIS Jean-Bertrand, *Frère du précédent*, Paris, Gallimard, 2006.

PRUDHOMME Claude, *Missions chrétiennes et colonisation : XVIe-XXe siècle*, Paris, Cerf, 2004.

PSEUDO-DENYS, *Œuvres complètes*, (traduction et notes par Maurice de Gandillac), Paris, Aubier Éditions Montaigne, 1943.

QUESNEL Michel, *Jésus, l'homme et le fils de Dieu*, Paris, Flammarion, 2004.

RAHNER Karl, « L'anthropologie et la protologie dans le cadre de la théologie », dans *Mysterium Salutis 6 : Dogmatique de l'histoire du salut*, Paris, Ed. du Cerf, 1971.

RAMADAN Tariq, *L'autre en nous : Pour une philosophie du pluralisme*, Paris, Presses du Châtelet, 2009.

RATZINGER Joseph, *Frères dans le Christ : l'esprit de la fraternité chrétienne*, Paris, Cerf, 1962.

--, « Fraternité » in *Dictionnaire de spiritualité (DSp) V*, 1964, col. 1141-1167.

--, *Au commencement Dieu créa le ciel et la terre*, Paris, Fayard, 1986.

--, *Église et théologie*, Paris, Éditions Mame, 1992.

--, « Fraternité » in Viller M., *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : Doctrine et histoire*. [Tome XVII], Paris, Beauchesne, 1995.

--, *Dieu est proche : l'Eucharistie au cœur de l'Église*, Saints-Geosmes, Parole et Silence, 2003.

RATZINGER Joseph et LEHMANN Karl, *Vivre avec l'Église*, P. Lethielleux, Paris & Culture et Vérité, Namur, 1977.

REFOULE François, *Les frères et sœurs de Jésus*, Paris, Éd. Desclée de Brouwer, 1995.

RENAUD Bernard, *L'alliance, un mystère de miséricorde : une relecture de Exode 32-34*, Paris, Cerf, 1998, « Lectio Divina » 169.

--, *Nouvelle ou éternelle alliance ? Le message des prophètes*, Paris, Cerf, 2002, « Lectio Divina » 189.

RIAUD Jean (sous la dirction), *L'étranger dans la Bible et ses lectures*, Paris, Cerf/UCO, 2007, « Lectio divina » 213.

RIGAL Jean, *L'Église obstacle et chemin vers Dieu*, Paris, Cerf, 1984, (2^{ième} édition).

--, *L'Église en chantier*, Paris, Cerf, 1995.

--, *Horizons nouveaux pour l'Église*, Paris, Cerf, 1999.

--, *L'Église en quête d'avenir : Réflexions et propositions pour des temps nouveaux*, Paris, Cerf, 2003.

--, *Une foi en transhumance*, Paris, Desclée de Brouwer, 2009.

ROUET Albert, *Un nouveau visage d'Église : L'expérience des communautés de Poiriers*, Paris, Bayard, 2005.

ROUTHIER Gilles, *Le défi de la communion : une relecture de Vatican II*, Montréal, Médiaspaul, 1994.

ROUTHIER Gilles et LAUGRAND Frédéric (sous la direction de), *L'espace missionnaire : Lieu d'innovations et de rencontres interculturelles*, Paris/Sainte-Foy, Karthala/Presses de l'Université Laval, 2002.

ROUTHIER Gilles et VIAU Marcel (sous la direction de), *Précis de théologie pratique*, Montréal/Bruxelles, Novalis/Lumen Viata, 2007, (deuxième édition augmentée).

RUSPE Fulgence de, *Lettres ascétiques et morales*, III, (traduction par D. Bachelet), Paris, Éd. du Cerf, 2004, « Sources Chrétiennes » 487.

RUTAYISIRE Paul, *La christianisation du Rwanda (1900-1945) : Méthode missionnaire et politique selon Mgr Léon Classe*, Fribourg, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1987.

SAGOT-DUVAUROUX Jean-Louis, *Héritiers de Caïn : Identités, fraternité, pouvoir*, Paris, La Dispute/Snédit, 1997.

SAGNE Jean-Claude, *L'Évangile de Jean : le Père, le Fils, l'Esprit-Saint*, Versailles, Ed. Saint-Paul, 2000.

SALAZAR Philippe-Joseph, *Amnistier l'apartheid. Travaux de la Commission Vérité et Réconciliation, sous la direction de Desmond Tutu*, Paris, Seuil, 2004.

SALMON Pierre, *L'abbé dans la tradition monastique : contribution à l'histoire du caractère perpétuel des supérieurs religieux en Occident*, Paris, Sirey, 1962.

SANTEDI KINKUPU Léonard, *Les défis de l'évangélisation dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2005.

SASSEN Saskia, *La globalisation. Une sociologie*, (traduit de l'anglais par Pierre Guglielmina), collParis, Gallimard, 2009, « Nrf Essais ».

SCHNAPPER Dominique, *Exclusions au cœur de la Cité*, Paris, Éd. Economica, 2001.

--, *La relation à l'autre : Au cœur de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1998, « nrf essais ».

SCHLOSSER Jacques, « Le corps en 1 Co. 12,12-31 » dans Association Catholique Française pour l'étude de la Bible, *Le corps et le Corps du Christ dans la première épître aux Corinthiens*, Paris, Ed. du Cerf, 1983.

SCHNACKENBURG Rudolf, *L'Église dans le Nouveau Testament*, Paris, Cerf, 1964.

SCHWAGER Raymund, « Salut », dans Jean-Yves LACOSTE, *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF/Quadrige, 2002, p. 1063-1074.

SESBOÛÉ Bernard, *Rome et les laïcs*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998.
--., *Hors de l'Église pas de salut : Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation*, Paris, Desclée de Brouwer, 2004.

SIRAT René-Samuel, BERRANGER Olivier de, SEDDIK Youssef, *Juifs, chrétiens et musulmans : lectures qui rassemblent, lectures qui séparent*, Paris, Bayard, 2007.

SOCIÉTÉ DES MISSIONS AFRICAINES, *Constitutions et Lois revisées*, n° 23, Rome, 2004.

TERTULLIEN, *Apologétique*, XXXIX, 7, (texte établi et traduit par Jean-Pierre Waltzing), Paris, Les Belles Lettres, 1998.

THEISSEN Gerd, *La religion des premiers chrétiens. Une théorie du christianisme primitif*, Paris/Genève, Éd. du Cerf/Labor et Fides, 2002.
--., *Le mouvement de Jésus : Histoire sociale d'une révolution des valeurs*, Paris, Éd. du Cerf, 2006.

THEOBALD Christoph., « L'Évangile et l'Église », dans Philippe BACQ et Christoph THEOBALD (sous la direction de), *Passeurs d'Évangile : autour d'une pastorale d'engendrement*, Montréal/Bruxelles/Yvry-sur-Seine, Novalis/Lumen Vitae/Éd. de l'Atelier/Éd. Ouvrières, 2008.

THERESE D'AVILA, *Lettre (LT 326)*, 13 janvier 1580, n° 5, dans *Œuvres complètes*, Paris, Cerf, 1995.
--., *Le Chemin de la perfection*, Chap. IV, dans *Œuvres complètes II*, Paris, Fayard, 1963.
--., *Chemin de perfection : Manuscrit de l'Escorial*, 20, 1, Paris, Cerf, 1981.

TILLARD Jean-Marie. R., *L'Église locale : Ecclésiologie de communion et catholicité*, Paris, Éditions du Cerf, 1995, « Cogitatio fidei » 191.

TRILLING Wolfgang, *Hausordnung Gottes*, Düsseldorf, Patmos-Verlag 1960.

TUTU Desmond, *Il n'y a pas d'avenir sans pardon*, Paris, Albin Michel, 2000.

VANHOYE Albert, *La lettre aux Hébreux : Jésus-Christ, médiateur d'une nouvelle alliance*, Desclée, 2002, « Jésus et Jésus-Christ » 84.

VAUCHEZ André, « François d'Assise », dans *Histoire des Saints et de la sainteté chrétienne, Tome VI : Au temps du renouveau évangélique*, (sous la direction de A. Vauchez), Paris, Hachette, 1986.
--., *François d'Assise*, Paris, Fayard, 2009.

VAUX Roland de, *Les institutions de l'Ancien Testament II*, Paris, Éd. du Cerf, 1967.

VAWTER Bruce, « Introduction to prophetic literature », in Raymond E. BROWN, Joseph A. FITZMYER, Roland E. MURPHY (Ed.), *The Jerome Biblical Commentary*, 12:18, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall, 1968, p. 186-200.

VERGOTE Antoine, *Humanité de l'homme, divinité de Dieu*, Paris, Cerf, 2006.

VIDAL Maurice, *Cette Église que je cherche à comprendre*, Paris, Éditions de l'Atelier, 2009.

VILLEMEN Laurent, « Les Actes des Apôtres dans l'Ecclésiologie de Vatican II » dans ACFEB, *Les Actes des Apôtres*, (sous la direction de M. Berder), Paris, Éd. du Cerf, 2005.

VULETA Bože, "Forgiveness and reconciliation – A challenge to the Church and Society?", in Collectif, *Forgiveness and reconciliation – a Challenge to the Church and Society : Collection from the International Conference Zagreb, 9th – 13th May, 2001*, Zagreb-Split, Caritas Croatia/Franciscan Institute for the Culture of Peace, 2002.

WAUTHIER Claude, *Sectes et prophètes d'Afrique noire*, Paris, Éditions du Seuil, 2007.

WENIN André, *L'homme biblique*, Paris, Cerf, 1995.

--, *Joseph ou l'invention de la fraternité (Gn, 37-50)*, Bruxelles, Éd. Lessius, 2005.

YUEH-HAN YIEH John, *One Teacher : Jesus' Teaching role in Matthew's Gospel Report*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 2004, Band 124.

ZIZIOULAS Jean, *L'être ecclésial*, Genève, Labor et Fides, 1981.

ZUNDEL Maurice, *Vivre Dieu : l'art et la joie de croire*, Paris, Presses de la Renaissance, 2007.

ARTICLES

ALETTI Jean-Noël, « théologie paulinienne » in Jean-Yves LACOSTE (Éd.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Quadrige & PUF, 2002.

--, « Le statut de l'Église dans les lettres pauliniennes. Réflexions sur quelques paradoxes » dans *Biblica*, vol. 83, Roma, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2002.

BAILLET Maurice, « Samaritains », dans Louis PIROT, André ROBERT, Jacques BRIEND et Edouard COTHENET (Éd.), *Dictionnaire de la Bible, Supplément XI*, Paris, Letouzey & Ané, 1991.

BEAUCHAMP Paul, « Joseph et ses frères : offense, pardon, réconciliation », dans *Sémiotique et Bible* 105, Lyon, CADIR, 2002, p. 3-12.

BENOIT Pierre, « L'Église corps du Christ » dans *Exégèse et Théologie*, IV, Paris, Ed. du Cerf, 1982.

COLETTE et BERNADETTE, « Missionnaires de la Fraternité », dans *Spiritus* n° 187, juin 2007, p. 147-153.

DELFIEUX Pierre-Marie, « Pourquoi sommes-nous des 'Fraternités' ? », in *Sources Vives* n° 111 – Septembre 2003.

ELLUL Danielle, « Caïn et Abel, ou l'impossible fraternité », dans *Les Cahiers de la Faculté de Théologie, Bible : Mythes bibliques, questions essentielles*, n° 14, Toulouse, 2004.

NARE Laurent, « La fraternité dans l'Ancien Testament : Essai de relecture africaine », dans *Cahiers Bibliques Africains* Vol. 2, n° 4, décembre 1988, [Publication du Centre Biblique Catholique pour l'Afrique et Madagascar, P.O Box 24215 KAREN-NAIROBI, Kenya].

NONGO AZIAGBIA Nestor Désiré, « Le choix de la fraternité au risque de la trahison et de la mort », dans *Spiritus* N° 189, Décembre 2007, p. 483-489.

--, « Une approche humaine de la fraternité », dans *Spiritus* N° 201, Décembre 2010, p. 469-483.

SARAH Robert, « La fraternité dans l'Ancien Testament », dans *Semaines Théologiques de Kinshasa, Église-famille ; Église-fraternité : Perspectives post-synodales*, Actes de la XXe Semaine Théologique de Kinshasa du 26 novembre au 2 décembre 1995, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1997.

SCHNACKENBURG Rudolf, « L'apostolicité : état de la recherche », dans *ISTINA*, vol. 14, 1969.

WENIN André, « La question de l'humain et l'unité du livre de la Genèse », dans Id. (dir.), *Studies in the Book of Genesis* (BETL 155), Leuven, Peeters-University Press, 2001.

--, « Des pères et des fils. En traversant le livre de la Genèse », *Revue d'éthique et de théologie morale* 225, juin 2003, p. 11-34.

--, *L'histoire de Joseph (Genèse 37-50). Quelques clefs pour lire le récit*, Paris, Évangile et vie/Cerf, 2004, « Cahiers Évangile » 130.

ZIZIOULAS Jean, « La Communauté eucharistique et la Catholicité de l'Église », dans « La Commission Catholicité et Apostolicité », *ISTINA*, Vol. 14, 1969, p. 74-75.

RESUME

Tout le discours sur le relativisme situe les difficultés de l'Église dans un monde de plus en plus globalisé. L'institution ecclésiale n'est plus au cœur de l'organisation sociale. Elle doit se frayer une place dans une constellation de systèmes qui sont parfois mis en concurrence les uns avec les autres. Il se pose inéluctablement la question de l'Église. Que peut-on en dire ?

La Bible ne répond pas directement à la question, sauf qu'elle propose une multitude de métaphores qui ont été reprises avec plus ou moins de succès par des théologiens. Elles constituent autant de modèles ecclésiaux. Ces différentes représentations donnent une certaine image de l'Église et de ce qu'elle est.

Aucun paradigme ne semble faire l'unanimité. Toutefois la fraternité présente plus d'avantages que les autres. Aussi la considérons-nous comme la meilleure expression ecclésiale. C'est dans cette perspective que nous avons formulé la problématique de notre recherche qui porte sur "*La fraternité en Christ : les fondements théologiques de l'être ecclésial et son incidence africaine*". En conjuguant aussi bien la dimension structurelle et les sentiments fraternels, la théologie de la fraternité dépasse les impasses liées uniquement à l'institution d'une part et aux vertus de l'autre. Elle transcende les limites imposées par les traditions. En effet l'Église-Fraternité est essentiellement facteur de relations. Elle relie l'homme à Dieu et rapproche les hommes les uns des autres.

SUMMARY

All the talk about relativism points out the difficulties related to the Church in a more globalised world. The ecclesial institution is no longer in the heart of the social organization. The Church has to make a way for herself in the midst of a constellation of systems which are, at times, put in competition one with the other. That raises ineluctably a question about the Church. What can one say about Her?

The Bible does not frankly answer the question, except that it offers several metaphors that have been more or less successfully taken by theologians. They constitute as many ecclesial models. These various representations convey a certain image of the Church and what she stands for.

No paradigm seems to carry a unanimous vote. However the brotherhood presents more advantages than the others. That is why we consider it to be the best expression of the Church. It is from this point of view that we have formulated the problematic of our essay on "*Brotherhood in Christ: theological bases of ecclesial being and its African incidence*". While combining the structural dimension with the brotherly feelings, the theology of the brotherhood surpasses the dead ends linked only with the institution on one hand and the virtues of the other. It goes beyond the limits set by human traditions. Indeed Church-Fraternity is primarily factor of relations. It connects man to God and draws closer people one to another.