

Le défi de la fraternité¹

Les deux bouts de la chaîne

Prendre la parole avec vous ce matin est tenir en même temps les deux bouts de la chaîne. J'ai été membre de la communauté du Chemin-Neuf pendant dix ans avec mon épouse, ma foi a grandi dans le cadre du renouveau charismatique. Lieu de ressourcement, voire aussi d'identité, ce parcours intérieur de foi a nourri mon propre itinéraire, dans un détour indispensable et que jamais je ne regretterai. Je suis très redevable à Dieu d'abord, et aux membres de cette communauté, de m'avoir ainsi édifié et construit dans un parcours que je ne pouvais en rien deviner. Quant à la rencontre avec la Mission de France, elle provient non pas d'une accointance familiale d'abord, mais de l'écriture de mes propres livres, et en particulier *Métamorphose de la finitude* (Cerf 2004) qui fut le lieu d'un réel et profond débat avec la Mission de France. Ce dialogue m'a aussi appris que j'avais moi-même bougé. Sans rien renier de mon passé, j'ai découvert moi-même par le travail de l'écriture que j'avais aussi changé dans mon type de rapport au monde, probablement moins identitaire, en quête d'une rencontre de l'« homme tout court », mais sans rien renier de la figure trinitaire qui fait aussi le spécifique de notre christianisme.

Deux types de pastorale

On parlera de deux bouts de la chaîne parce qu'il y a probablement deux types de pastorale : pastorale de l'identité dans laquelle j'ai grandi, et la pastorale de l'enfouissement que je découvre aujourd'hui, quand bien même on ne pourrait la réduire à la simple rencontre humaine de l'autre différent. Traduit en termes théologiques, on pourrait parler de la **pastorale de l'intégration**, héritée du théologien Hans Urs von Balthasar et de Saint Bonaventure auquel j'ai consacré ma thèse de philosophie et aussi un livre (*Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie*, Vrin, 2000). Quant à l'autre type de pastorale, la **pastorale de la réception du message**, elle trouve sa source chez le théologien Karl Rahner et saint Thomas d'Aquin. Dans le premier cas (pastorale de l'intégration), il s'agit d'insister essentiellement sur la figure de la Trinité et la possibilité de tout incorporer en Dieu. C'est pour moi un point capital, au moins au terme d'une démarche qui ne pourra en rien nier sa propre christianité. Dans le second cas (pastorale de la réception du message), il s'agit de se mettre d'abord à l'écoute du Verbe en se mettant à l'écoute de l'homme. C'est là aussi une démarche fondamentale si on ne veut pas se couper de notre simple humanité dans le christianisme, et des médiations qui la constituent. Ces deux démarches ne s'opposent pas. Elles sont complémentaires, quand bien même on ne pourrait pas si aisément tenir l'une et l'autre dans le même temps.

Pour ma part, il me semble qu'il faut vraiment partir de l'homme, ou de ce que j'appelle, à la suite de la philosophie contemporaine, la finitude (l'horizon bouché de notre existence). Probablement est-ce sur ce point que je rejoins certaines intuitions de la Mission de France. Reste qu'on ne saurait penser une telle humanité commune sans la nouer dans la divinité nommément appelée Trinité. C'est là que je rejoins et que je tiens aussi mon passé plus identitaire issu du Renouveau charismatique. Ce qui autrefois pouvait s'opposer, dans l'Église (Mission de France et Renouveau charismatique) ou dans la théologie (Bonaventure et Thomas d'Aquin, Hans Urs von Balthasar et Karl Rahner) est appelé aujourd'hui à se réconcilier.

■ Introduction : La fraternité comme défi

Une fraternité à construire

La fraternité n'est jamais donnée, elle est à construire. Et peut-être est-ce là la différence entre une fratrie et une fraternité. La fratrie indique un ensemble de frères. Ils se découvrent comme frères de sang dans une communauté de corporéité et de filiation qu'ils n'ont pas choisie. Dans la fraternité, aucun vécu charnel n'est donné dès l'origine. Elle est donc à construire, de sorte que la fraternité humaine puisse aussi et progressivement devenir une fraternité chrétienne.

¹. Texte revu par l'auteur (conservant intentionnellement ici le style oral et direct du texte.)

La pastorale de l'enfouissement contiendra le risque de confondre fraternité humaine et fraternité chrétienne. Ce n'est pas tout à fait la même chose que de se déclarer frère des hommes et frère du Christ en tant que fils dans le Fils de Dieu. La pastorale de l'identité consiste à l'inverse à opposer fraternité humaine et fraternité chrétienne, et à penser qu'aucune fraternité n'est possible en dehors de la christianité. C'est là aussi un excès qu'il faudra contrecarrer, en tenant ensemble et de façon conjointe fraternité humaine et fraternité chrétienne.

La capacité à fraterniser

(Gn 4, 1-16 : Caïn et Abel)

Remonter à l'épisode de Caïn et Abel suffira à le faire voir : *Yahvé dit à Caïn* : « Où est Abel ton frère ? ». *Il répondit* : « Je ne sais pas, suis-je le gardien de mon frère ? » (Gn 4, 9). L'interprétation courante de ce passage consiste à faire porter la négation (« je ne sais pas ») sur la formule qui précède (« où est Abel ton frère ? »). Dans ce cas, l'ignorance de Caïn n'est pas celle de son frère, mais simplement du lieu où il se trouve. Qu'il mente ou qu'il dise la vérité, peu importe. Il a tout simplement ici peur de Dieu. L'autre interprétation, celle que je propose ici, revient à rapporter la négation (« je ne sais pas ») sur la formule qui suit (« suis-je le gardien de mon frère »). La véritable question que Dieu pose à Caïn n'est pas celle du lieu où se cache Abel, mais de la possibilité pour Caïn lui-même de se constituer comme le frère d'Abel, de passer de la simple fratrie de sang à une véritable capacité à fraterniser. Ce que je ne sais pas, à l'instar de Caïn pour Abel, n'est pas simplement le lieu où se tient mon frère (quand bien même de tels propos seraient nécessaires pour l'aide aux plus pauvres), mais la possibilité pour moi de le constituer ou de le regarder comme un frère (et tout homme peut alors devenir potentiellement pauvre dans un tel regard). Fraterniser, c'est entrer dans le savoir du frère, c'est-à-dire la nécessité d'en prendre soin. De là vient l'impossibilité du meurtre d'autrui chez le philosophe Emmanuel Lévinas. Le bandeau mis sur les yeux du condamné à mort est au service des bourreaux plutôt que du condamné lui-même. On ne peut tuer autrui et encore moins son frère tant qu'on le reconnaît comme un homme. Il faut donc le réifier ou le réduire à l'état de chose. Le meurtre véritable n'est pas seulement militaire, mais aussi métaphysique. C'est en niant l'autre et sa possible altérité pour moi que je participe déjà à son homicide. Être le gardien de mon frère, c'est ainsi aller contre cette tendance à tout chosifier, et chercher de la fraternité là où il y a de l'altérité. Le Christ comme frère de tous, mais aussi, nous le montrerons, comme Fils du Père, est Celui par qui cette capacité de fraternisation pourra alors, et parfois secrètement, se constituer.

Et qui est mon prochain ?

(Lc 10, 29-37 : la parabole du bon samaritain)

La parabole du Bon Samaritain prend ainsi le relais de l'épisode de Caïn et Abel. Jamais il n'y eut de question plus philosophique au cœur de l'évangile : « Et qui est mon prochain ? ». À cette question, Jésus ne répond pas un quelconque aveu d'identité - comme si certains pouvaient se constituer comme prochains et d'autres non. A l'instar de la philosophie contemporaine, l'autre n'est pas simplement celui qui est différent de moi, mais celui dont je « m'approche », ou avec qui je peux constituer un monde commun (Husserl).

La proximité du prochain fait son identité, et non l'inverse. C'est parce que je m'approche de l'autre qu'il devient aussi autre pour moi. Je dois prendre soin de lui au titre même de son humanité, qui participe elle aussi de la divinité par la figure du Verbe incarné. Ainsi en va-t-il du Samaritain contrairement au lévite ou au prêtre : « *Et il s'approcha et lui banda ses plaies...* ». C'est en « faisant la bonté avec lui », comme l'indique la fin du texte, que nous participons à la double « bénédiction » de l'autre pour moi et de moi pour lui. On passera ainsi du prochain humain au frère en Christ en rapportant successivement la fraternité à l'humanité (1^{ère} partie), à la Trinité (2^{ème} partie), et à la corporéité (3^{ème} partie). C'est en transformant la fraternité au creuset de la Trinité qu'une véritable corporéité commune viendra à se constituer, et que l'eucharistie précieusement veut célébrer.

■ Fraternité et humanité

La fraternité au sens large

Rappelons que la fraternité est d'abord une catégorie humaine. Il faut redire, à la suite de Feuerbach : le chrétien n'a pas le privilège de l'amour. Cet amour est d'abord ce qui se partage entre les humains, dans une commune humanité. En ce sens, la fraternité doit d'abord s'entendre dans le cadre d'une structure familiale : un père, une mère et des enfants qui sont frères et sœurs. Cette structure est fondamentale pour penser la fraternité. Le christianisme a cette chance d'avoir une structure quasi familiale pour la définition même de Dieu, en cela qu'il est trinitaire (Père, Fils, Esprit Saint), même si on ne peut pas directement appliquer ce modèle familial à la Trinité comme l'a montré saint Augustin. La fraternité chrétienne s'appuiera donc d'abord sur le sens général de la fraternité humaine, même si elle apprendra à découvrir aussi son sens propre dans la fraternité héritée et reçue de la Trinité.

Fraternité et communauté d'humanité

- La quête d'un en-commun

Penser la fraternité humaine oblige à penser la vie humaine comme une communauté d'humanité. Pour cela, il convient d'engager un dialogue avec ceux qui sont différents de nous. Tel était d'ailleurs, au XIII^e siècle, un des buts de la *Somme contre les Gentils* de Thomas d'Aquin. Parlant avec les « Gentils »² le Docteur de l'Église cherche un terrain commun pour dialoguer avec ceux qui ne partagent pas la foi chrétienne, soit les mahométans et les païens. Aucun texte révélé commun ne permet d'engager un débat avec eux. Les juifs ont le Premier Testament en commun avec les chrétiens, les hérétiques le Second Testament.

Mais il n'y a rien de commun, du point de vue du texte, avec les mahométans et les païens selon Thomas d'Aquin, sinon la communauté de la raison. Si Thomas d'Aquin requiert la raison, ce n'est pas par souci de rationalité, c'est pour rechercher une communauté d'humanité. Il ne cherche pas d'abord à faire qu'on puisse aller vers Dieu par la raison, mais il cherche une communauté d'humanité à partir de laquelle Dieu puisse faire sens.

Aujourd'hui, nous pouvons nous demander nous aussi ce que nous avons en commun avec nos contemporains pour parler de Dieu ? Après Nietzsche et la critique du rationalisme, cette quête d'une communauté d'humanité ne peut peut-être plus se fonder sur la seule raison, même si celle-ci demeure absolument essentielle à la compréhension de la foi. Mon hypothèse est alors que la finitude, qui a pris lieu et place de la raison dans le monde contemporain, est ce par quoi et à partir de quoi il faut à nouveau penser la révélation chrétienne pour aujourd'hui.

Comme hier Thomas d'Aquin a pensé à partir de la nouveauté d'Aristote (le logos comme raison), il convient aujourd'hui de réfléchir à partir de la nouveauté de Heidegger ou Deleuze (la finitude ou la conscience de la mort comme horizon de toute existence).

- L'aveu de la limite

Dans la modernité, c'est en effet le sens de la limite qui fait l'humanité. Nous retrouvons la tentation du serpent, qui est de rechercher l'illimité : « *si vous mangez de cet arbre, vous serez comme des dieux* » (Gn 3, 5). Nous sommes finis, et nous n'avons pas à regretter d'être finis, puisque Dieu nous a créés finis et nous aime ainsi. Bien souvent, la tentation de l'angélisme est telle, en particulier dans l'Église, que nous regrettons de ne pas être infinis. Cette limite qui nous constitue en propre n'est pas simplement la pauvreté, la faiblesse ou la vulnérabilité. Nous ferions alors de la limite une limitation.

Comme si la faiblesse était une limitation de notre nature qui serait infinie. La véritable faiblesse n'est pas le renoncement à la force toute puissante, mais la reconnaissance de notre limite qui fait aussi notre nature.

² Du latin gens, qui signifie le peuple.

Pour prendre un exemple dans le domaine médical, ce qui est premier dans le rapport entre un soignant et un patient n'est pas simplement que l'un soit malade et l'autre en bonne santé et qu'il faille prendre soin du plus faible. Ce qui est premier est la communauté d'humanité. Le médecin soigne le malade, qui est peut-être à l'orée de sa mort, mais lui-même en tant qu'homme tout court aussi est toujours déjà à l'orée de sa propre mort. Le soignant et le soigné vivent dans une communauté d'humanité dans l'horizon de leur propre mort. La reconnaissance de la finitude est la reconnaissance de ce qui fait l'en-commun de leur humanité, c'est-à-dire la conscience de la mort et de l'horizon bouché de l'existence, comme l'écrivait Michel Foucault « *La figure de l'homme moderne est une figure de la finitude.* »

- Finitude et création dans la limite

Mais ce qui fait le propre du christianisme est non pas d'accepter cette limite par dépit, mais comme une limite voulue et désirée par Dieu. La création est aussi un acte de différenciation parce qu'aimer est différencier. J'aime véritablement non pas lorsque je fusionne avec l'autre, mais au contraire lorsque nous nous reconnaissons dans nos différences. Et je suis d'autant plus frère avec autrui que je le reconnais comme n'étant pas moi, et que je peux donc recevoir quelque chose de lui. Plus je reconnais l'autre comme différent, plus il y a d'altérité, plus il y aura de fraternité.

- La fraternité comme lieu de familiarité

La fraternité est donc certes à penser à partir de la famille, mais aussi dans le cadre d'une familiarité, ou d'une proximité que suppose toute communauté. La fraternité constituera ainsi toutes les dimensions de la temporalité pour nous rapprocher les uns des autres, ou pour que nous puissions nous reconnaître comme « prochains » les uns des autres.

Au présent, la fraternité est une communauté d'habitation. Cette communauté passe par une maison commune. Des prêtres qui sont dans un même presbytère, des couples qui sont dans une même maison, des salariés qui travaillent dans une même société savent ce que veut dire habiter ensemble. Pour vivre la fraternité, il s'agit de se reconnaître dans un mode commun d'habitation. Mon frère est celui avec qui j'accepte de partager ma demeure. Non pas seulement parce que je l'y invite, mais parce que je partage avec lui ma manière d'y être et d'y habiter.

Au passé, la fraternité est une communauté d'engendrement. Nous sommes frères parce que nous avons une même origine - même père même mère, dit-on parfois non sans humour. Si nous ne reconnaissons pas cette origine commune, nous sommes des orphelins. Si nous ne reconnaissons pas la source du Père, nous serons dans une fraternité humaine orpheline de Dieu, parce que nous refusons de reconnaître cette source commune de paternité.

Au futur, la fraternité est une communauté de projet. Comme dans une famille, il ne s'agit pas d'avoir tous le même projet, mais de faire en sorte que les projets de chacun soient reconnus par les autres. Mon frère de sang a ses projets qui ne sont pas les miens. La grande difficulté est alors d'aimer le projet de son frère. La fraternité est une communauté de projets dans la reconnaissance d'une autonomie de ces projets.

■ Fraternité et Trinité

La fraternité dans la filiation

Pour le théologien Hans Urs von Balthasar, « *Le Christ est expression du Père, et nous, frères du Christ, nous sommes expression du Fils* ». De même que le Fils est l'image visible du Dieu invisible, nous sommes nous aussi image du Fils qui est image du Père. Reconnaître la fraternité dans la filiation amène à reconnaître la fraternité dans la Trinité. On ne peut pas faire l'impasse sur la Trinité dans le christianisme. Et de même qu'hier on ne privilégiait que le Père (dans la figure du monarque et du vengeur), ou le Fils (dans la figure du compagnon), on ne peut pas non plus aujourd'hui ne privilégier que l'Esprit (dans la force d'un événement qui occulterait le Père et le Fils). C'est à toujours tenir les trois en même temps que s'est efforcée la théologie.

- Trinité immanente et trinité économique

L'histoire de la théologie a distingué entre la Trinité immanente et la trinité économique. Quand on parle de la Trinité immanente, il s'agit de Dieu en lui-même. Dans la trinité économique³, il s'agit de Dieu en tant qu'il se révèle et se donne à nous.

Karl Rahner a émis un célèbre axiome « *la Trinité immanente est la Trinité économique* ». Dieu qui est en lui-même est le Dieu qui se révèle. Il faut donc comprendre Dieu dans l'histoire pour comprendre Dieu en lui-même. Cependant, et à partir de Saint Bonaventure cette fois, on peut aussi dire en substance « *Il ne suffit pas d'affirmer que Dieu en lui-même est le Dieu qui se révèle, il faut dire qu'un seul monde, le monde de Dieu. Quand je dis que Dieu en lui-même est le Dieu qui se révèle, je garde encore une polarité qui distingue Dieu en lui-même et Dieu qui se révèle. Or il n'y a qu'un monde, c'est le monde de Dieu et nous sommes dans ce monde de Dieu* ». C'est ce qu'on appelle la monadologie trinitaire. Nous habitons en Dieu.

Dans mon livre, *Métamorphose de la finitude*, j'ai développé l'idée de l'unité d'un seul monde : il n'y a pas deux mondes. Il en est ainsi dans la communion des saints. Il n'y a pas le monde d'en bas où nous sommes en train de souffrir et le monde d'en haut où les saints se réjouissent. Il n'y a qu'un seul monde et les saints, comme dit Origène, se réjouissent quand nous nous réjouissons et pleurent quand nous pleurons. Nous ne pouvons aller aux saints et rester en relation avec les défunts que par le Verbe, que par le Fils.

Qui sommes-nous alors puisque nous sommes en Dieu ? Nous sommes fils dans le Fils, mais nous ne le sommes pas comme une quatrième personne de la Trinité (dérive de la quaternité justement dénoncée au Moyen Age contre cette supposition faite par le théologien franciscain Joachim de Flore).

Nous sommes dans la deuxième personne de la Trinité : nous sommes fils dans le Fils, donc nous sommes frères du Fils, et avec lui fils du Père. Nous ne pouvons pas penser la fraternité en dehors du cadre d'une filialité, et donc aussi d'une paternité (le père tout court ou le Père des cieux), voire d'une maternité (la mère charnelle ou l'Eglise comme figure maternelle et engendrante).

- La frontalité du Père et le réceptacle du Fils

La grande idée de Saint Bonaventure est donc la paternité de Dieu, qu'il appelle la plénitude fontale⁴. Dieu est Père, Dieu est source. Bonaventure reprend l'argument de Saint Anselme, « *Dieu est ce dont rien de plus grand ne peut être pensé* », et il ajoute : « *Le Père est ce dont rien de plus grand ne peut être pensé, et seul le Fils est l'égal du Père, capable de recevoir l'amour du Père* ». L'amour du Père est tel qu'il est une donation sans retour. Il se donne sans jamais cesser de se donner et de s'abandonner, à l'instar d'une source ou d'un fleuve qui jamais ne s'épuise à s'écouler. Et si le Père envoie son Fils, c'est parce qu'il requiert un réceptacle adéquat à sa surabondance d'amour. Devant cet amour, nous sommes comme des dés à coudre pour recevoir un océan, et c'est pourquoi le Père a besoin d'un Fils égal à lui, seul capable de recevoir une telle abondance, et en qui précisément nous sommes.

- L'Esprit saint comme force

Étant donc comme des dés à coudre pour recevoir un océan, nous recevons l'excès d'amour du Père dans le Fils, de sorte que l'Esprit Saint devient pour nous une force pour vivre et agir dans le Fils sous l'impulsion et le Désir du Père.

Nous disposons de deux modèles pour penser la Trinité : Soit le modèle latin, où l'Esprit Saint est l'amour du Père et du Fils ; le Père se donne au Fils, le Fils retourne vers le Père, l'Esprit Saint est l'amour des deux. (St Augustin). Soit le modèle grec, où l'Esprit Saint est ce qui est donné à partir du Père par le Fils (et non pas « et du fils »). Cette fameuse dissociation a donné lieu à la querelle du Filioque, d'ailleurs en partie résolue depuis le Concile de Florence de 1439⁵.

³ Du mot grec *oikos*, la maison.

⁴ Du mot latin *fons* : source

⁵ Formule latine du Crédo : « *je crois en l'Esprit Saint qui procède du Père et du Fils* ».

Le modèle latin est circulaire, le modèle grec est linéaire. Le modèle latin a un sens parce que nous sommes en Dieu. Le modèle grec a aussi son sens parce que le don du Père est sans retour.

L'essentiel n'est pas de choisir l'un contre l'autre, mais de reconnaître que l'amour du Père est bien un amour fait d'abandon ou de don du don (modèle linéaire grec), mais en tant que nous sommes dans le Fils (modèle circulaire latin). C'est précisément parce que le Père donne son amour sans retour qu'il y a un mode de fraternité comme gratuité en christianisme. Mais c'est en reconnaissant que nous sommes pris dans cet amour que nous ne nous érigeons pas nous-mêmes à la source du désir d'aimer, fût-ce au nom de Dieu, voire pour Dieu.

La Fraternité cosmique comme fraternité personnalisée

- Le danger du neutre

Nous sommes donc fils dans le Fils et frères du Fils, fils d'un même Père dans la force de l'Esprit. Cette conception chrétienne de la fraternité permet de penser une fraternité qui n'est pas simplement humaine.

L'absence de reconnaissance d'une fraternité chrétienne, et donc trinitaire, pourrait conduire à tomber dans la neutralité, au point de confondre le *sacré* et le *saint*. Le grand danger de la fraternité cosmique, ou de la fraternité politique, consiste à penser une simple fraternité d'humanité, une simple fraternité avec le monde.

La fraternité chrétienne dépasse largement le cadre de la simple unité politique ou cosmique, quand bien même ces deux dimensions seraient elles aussi essentielles au christianisme.

- Le cantique des Créatures

On le voit, par exemple, dans le célèbre Cantique des Créatures de frère François. « *Bienheureux es-tu, Seigneur, pour toutes tes créatures, et nul homme n'est digne de te nommer. Bienheureux es-tu pour frère Soleil, pour sœur Lune, pour sœur Eau ...* » Ce cantique du père des franciscains dit d'abord que nul homme n'est digne de nommer Dieu. Saint Bonaventure, franciscain et interprète de Saint François, comprend alors que les créatures elles-mêmes, et elles seules, sont véritablement capables de nommer Dieu. Mais il les nomme en tant que « frères » et « sœurs ». C'est bien le signe qu'il n'y a pas en christianisme de fraternité cosmique en dehors de la filialité, et donc aussi de la Trinité.

Ce qui importe dans le cantique des Créatures n'est pas l'admiration du soleil ou de la lune, mais la fraternité avec les créatures. La « Nature et la forme de la sympathie », dont parle le phénoménologue Max Scheler, n'est pas seulement universelle et cosmique comme le soutient le philosophe, mais d'abord pour saint François trinitaire et chrétienne. Je reconnais Dieu dans les créatures en y reconnaissant des fils et des filles d'un même Père dont je dépends moi-même.

- Dieu qui court et qui voit

La fraternité chrétienne consiste donc à reconnaître une filiation entre l'homme et toutes les créatures. Je suis moi-même pris en Dieu et Dieu est celui qui me voit, et Dieu est celui qui me court après. Un auteur du IXe siècle, Jean Scot Erigène, a expliqué pourquoi Dieu se dit *theos* en grec. *Theos* vient de deux verbes *theorô*, je vois, et *theo* je cours.

Dieu est celui qui voit (*theorô*). Il voit en lui. En lui, il voit le Fils. Dans le fils, il nous voit. Quand il nous voit, Dieu n'est pas en train de nous espionner mais de nous regarder en nous aimant. Mais Dieu est aussi celui qui court (*theo*) il nous court après quand nous voulons sortir de lui. « *Dieu est celui qui nous court après pour exister* » disait Jean Scot Erigène.

Nous ne sortons donc pas de la sphère de Dieu, y compris quand nous sommes au monde et quand nous sommes dans le monde. Ainsi, pour un chrétien, la fraternité cosmique, voire la fraternité politique, peut et doit être pensée à partir et dans la Trinité. Mais il ne suffit pas de se tenir en Dieu. Encore faut-il que la fraternité ait son sens propre, en christianisme précisément. L'amour de l'ennemi en marque probablement la radicalité.

De l'amour du prochain à la condilection

- La non réciprocité

« Si vous aimez ceux qui vous aiment, quelle récompense aurez-vous ? Les publicains eux-mêmes n'en font-ils pas autant ? » (Mat 5, 46), nous dit Jésus. Aimer l'ami est certes aimer, mais sans difficulté ou presque, puisque le retour de l'amour est presque toujours donné. Par contre, je suis encore plus sûr d'aimer dans le cas de l'ennemi, précisément parce qu'il ne m'aime pas. Paradoxalement, dans l'amour de l'ennemi, je suis dans l'assurance du non retour de l'amour, et donc de la gratuité de mon amour. L'amour de l'ennemi est une figure de la non-réciprocité.

Mais il y a aussi pire que l'ennemi, c'est l'ingrat. L'ingrat n'est pas celui qui vous déteste, mais celui qui ne reconnaît même pas que vous lui donnez quelque chose. Tous les pères et toutes les mères savent qu'ils ne cessent parfois de donner à l'enfant, et que ceux-ci ne voient même pas qu'on leur donne. Ils ne refusent pas notre amour, ils font parfois comme si celui-ci leur était indifférent.

Face à une telle ingratitude, nous sommes alors sûrs d'aimer dans une radicale gratuité, puisque le don de notre amour ne se voit même pas. La parole de Jésus « Père, pardonne-leur, ils ne savent pas ce qu'ils font » est en ce sens une pensée pour faire face à l'ingratitude. L'ennemi est celui qui ne m'aime pas, mais je pourrais vouloir l'aimer pour qu'il m'aime. L'ingrat est celui qui ne voit même pas que j'essaie de l'aimer. Je suis donc sûr qu'il ne va jamais me rendre l'amour que je lui ai prodigué. Le spécifique chrétien est donc la non réciprocité.

- Le tiers

Dans le christianisme et dans la famille, vient alors et toujours le tiers. Si j'aime mon ennemi, ce n'est pas pour qu'il m'aime, mais, comme le dit St Bernard de Clairvaux, « j'aime l'autre pour qu'il aime le Dieu que j'aime ». Je ne l'aime pas pour qu'il m'aime, sinon ça ne sera pas vraiment de l'amour, parce que je serai dans la réciprocité. Ce qui m'importe, c'est qu'il aime mon Seigneur et mon Dieu, et non pas qu'il m'aime comme si j'étais son Seigneur et son Dieu. Tel est le sens et la radicalité du mystère chrétien.

- La condilection

Dans toute fraternité, il y a donc une triangulation. Le comble de l'amour dans le christianisme est la condilection, selon le mot de Richard de Saint Victor (XII^e siècle). Pour lui, aimer n'est pas simplement s'aimer soi-même (amour réflexe), ni aimer l'autre et être aimé par lui (amour connexe), c'est aimer qu'un autre soit aimé autant voire davantage que moi-même je suis aimé (amour de condilection). Est-ce que je peux aimer que mon frère ou ma sœur soit aimé par mon père ou ma mère autant, voire davantage, que moi-même je suis aimé ? Voilà une belle question familiale, qu'il s'agisse de famille sanguine ou de communauté chrétienne. Aimer que l'autre soit aimé par un autre autant, voire davantage que moi-même je suis aimé, voilà le comble de l'amour en Dieu.

C'est la raison pour laquelle, pour Richard de Saint Victor, les personnes sont trois dans la Trinité : parce que le Fils a aimé que le Père aime l'Esprit Saint autant, voire davantage, que lui. La structure de la Trinité contient en elle le remède au péché. Il n'y pas de jalousie en Dieu parce que l'amour est structurellement partagé, et que les trois personnes ne sont pas jalouses les unes des autres comme nous-mêmes nous le serions tous.

Ce mouvement qui reconnaît qu'il faut penser la fraternité dans le cadre de la Trinité nous permet alors de comprendre en quoi la manière de faire corps en christianisme lorsque nous sommes frères est spécifique. En christianisme, on ne fait pas corps seulement, comme dans une association ou une équipe de supporters, mais on fait charnellement *son corps*. Il convient de distinguer entre « faire corps » et « faire son corps ».

Dans le premier cas, les humains se rassemblent pour constituer une force. Dans le second, c'est un autre mode de visibilité qui est donné à Dieu pour se faire voir à travers nous dans le monde et dans l'Église. En faisant son corps, nous exprimons charnellement la réalité du Ressuscité, dont l'eucharistie est probablement pour aujourd'hui le premier des ressorts. Il s'agit donc maintenant de lier fraternité et corporéité.

■ Fraternité et corporéité

On ne se contentera pas ici de penser l'unité fonctionnelle du corps (1 Co 12). On essaiera plutôt, de façon plus originale et peut-être aussi dans la voie du corps mystique pensé par Henri de Lubac (*Corpus mysticum*), de penser la corporéité à partir de la chair.

Corps et langage

- *Le corps et la chair*

La philosophie contemporaine distingue entre la chair et le corps. Cette distinction consiste à dire que la chair est le vécu du corps. La thèse que j'ai développée dans « *Métamorphose de finitude* » est que la résurrection est le relèvement de notre manière d'être par notre corps, et nous nous reconnaissons les uns les autres comme nous nous reconnaissons aujourd'hui, puisque nous sommes toujours en Dieu, par la manière d'être de notre corps beaucoup plus que par nos paroles.

Si nous développons une pensée de la chair comprise en ce sens, peut-être pouvons-nous dire que l'Église est une chair, c'est-à-dire que l'Église est un vécu et que le vécu de l'Église est bien le vécu du corps du Christ.

Ce langage du corps permet de comprendre que ce qui importe dans la corporéité de l'Église n'est pas tellement de parler sur ou de l'Église, mais d'éprouver ce que l'Église éprouve.

Tel est le silence de la chair... Je ne veux pas entrer dans la mystique pure, mais je suis un peu « mystique sur les bords » et je pense que l'épreuve de l'Église est l'épreuve du Christ et que l'amour de l'Église est l'amour du Christ. Être en Église, c'est être aussi dans un corps souffrant, un corps qui se tait. L'Église n'est d'abord ni un corps fonctionnel, ni un langage, mais l'Église est une chair souffrante en attente d'être une chair glorieuse.

Peut-être pouvons-nous alors penser la fraternité en Église à la façon dont en parle St Paul « *J'achève en moi les souffrances qui sont celles du Christ Jésus* » ou encore « *Ayez en vous les mêmes sentiments qui sont ceux du Christ-Jésus* » (Phi 2, 5) ? L'Église est le lieu où s'éprouvent les sentiments du Fils. En elle, nous entrons dans cette fraternité avec le Fils qui fait que nous n'éprouvons plus simplement nos sentiments mais les sentiments du Fils.

- *Herméneutique et phénoménologie*

Dans la pastorale et la théologie, on a à l'inverse beaucoup développé une pensée du langage. Je pense en particulier à l'herméneutique du texte de Paul Ricœur. Ce renouvellement de la lecture du texte fut essentiel à l'histoire de l'Église comme aussi de la pastorale.

Elle permet de dire que le texte fait une unité de sens en soi, indépendamment de son référent. Le texte fait sens en lui-même et ce qui compte est la transformation du lecteur par le texte, plutôt que les seules traditions à partir desquelles il a été tiré. Dit autrement, si la méthode historico-critique a développé le sens *littéral* de l'Écriture dans l'histoire, la méthode de Paul Ricœur a déployé son sens *tropologique* ou moral, qui permet de découvrir comment la lecture du texte nous transforme. On peut se demander cependant si cette perspective herméneutique et tropologique ne touche pas aujourd'hui certaines limites.

Il faut d'abord le reconnaître, Paul Ricœur est protestant, et s'est toujours affiché comme tel. Ce qui fonde son approche est donc le texte. On pourrait se demander si dans une perspective catholique, il ne faudrait pas plutôt se tourner vers le corps, qu'il s'agisse de l'eucharistie, de l'Église, voire du monde lui-même. D'autre part, le sens tropologique est peut-être lui aussi en partie épuisé, ou à tout le moins à contrebalancer.

Ce qui compte n'est pas seulement que sa parole me transforme (sens moral), mais que je puisse moi aussi le rencontrer dans sa parole (sens allégorique). À force de vouloir être transformé par le Christ, on perd parfois de vue qu'il n'est pas moi, qu'il ne vient pas que satisfaire mes propres désirs, mais m'invite à entrer dans sa vie : « *ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi* ». (Gal 2,20).

Le texte est-il le lieu du vécu, ou le lieu de l'accès au vécu ? Telle est la grande question philosophique et théologique qu'il convient de se poser aujourd'hui. À la suite de Husserl, il convient peut-être d'affirmer que « *Le premier, c'est l'expérience pure, muette encore, qui attend de parvenir à son propre sens* ». La première expérience de l'homme n'est pas l'expérience du langage mais l'expérience du corps, ou plutôt de la chair, c'est-à-dire du vécu du corps. Les grandes expériences de l'humain, la naissance, la sexualité ou la mort, sont des langages du corps, voire des cris. Il ne suffit pas de dire que le Verbe s'est fait chair. Mais il faut aller jusqu'à affirmer que « *le Verbe s'est fait chair pour que la chair devint Verbe* » (Marc l'Ascète).

- Le langage dans les failles de la chair

Le langage vient ainsi s'inscrire dans les failles de la chair. La sexualité en porte le plus grand témoignage. Il ne suffit pas de vivre de l'éros, il convient aussi de le parler, précisément en cela que la chair ne parvient pas à tout dire. Le langage vient dire ce qu'on sent lorsqu'on ne sent pas ce que l'autre sent. Husserl a développé la notion de touchant-touché. Quand je touche ma main, je ne sais plus quelle est la main touchante et la main touchée. La dissociation entre le sujet et l'objet tombe alors. Dans le regard, elle ne tombe pas il y a le sujet qui voit et l'objet qui est vu. Dans le touchant-touché, je ne sais qui touche, si c'est ma propre main qui touche. On appelle cela la réflexivité de la chair. Et si maintenant je touche l'autre : 1) je sens, 2) je ressens, je sens de l'intérieur, 3) je sens qu'il sent, mais 4) je ne sens pas ce qu'il sent. Le fait de ne pas pouvoir sentir ce que l'autre sent est fondamental. Et c'est la grande différence entre le langage et la chair. J'essaye de vous faire penser ce que je pense, mais vous ne pouvez absolument pas sentir ce que je sens, ni même ce que je ressens. Et je ne peux pas non plus sentir ce que vous sentez. Il y a une opacité de l'affect et une opacité de la chair qui nous dit que nous sommes peut-être beaucoup plus constitués par la chair que par le langage. Le langage vient s'insérer dans les failles de la chair. Il vient dire par le discours ce que le corps ne peut pas dire.

Être véritablement frère, c'est alors être avec l'autre jusqu'à atteindre ce silence en nous que nous ne parvenons pas à dire. Être avec lui dans son silence et sa souffrance, plutôt que lui adresser des « bonnes paroles » qui souvent ne font que renforcer l'état dans lequel il est. Devant quelqu'un qui est malade et qui n'est que souffrance, je ne peux pas éprouver ce qu'il éprouve, je n'ai pas d'ailleurs à éprouver ce qu'il éprouve. Mais je peux entrer avec lui dans le silence de la fraternité.

- Le silence de la fraternité

Puis-je alors entrer avec l'autre dans ce silence de la fraternité, non seulement pour partager sa misère et son malheur, mais parce qu'ensemble nous sommes d'abord tissés d'une même humanité ? Il y a une attitude plus profonde que d'opposer d'un côté l'homme sain (le soignant, l'infirmier, le médecin, etc.), et de l'autre le patient ou le malade (celui qui est cloué au lit comme on est cloué en croix). L'homme sain et le malade, le médecin et le patient, ont quelque chose de commun : leur propre humanité.

C'est de cela d'abord dont on devrait partager et discuter, plutôt que de simplement vouloir soigner. L'humanité commune, c'est-à-dire la métaphysique, devrait faire le fond de l'éthique, car c'est sur cette communauté que tous nous pouvons nous retrouver, donc dans un certain mode de la fraternité en deçà ou au-delà des dissociations sociales et professionnelles.

La révélation chrétienne nous dit que le Christ seul est descendu au plus profond du chaos de l'homme, qui n'est pas seulement le chaos du péché (bien sûr essentiel), mais le chaos de l'inconscient du corps, de l'épreuve de soi la plus indicible, la plus mystérieuse, et parfois la plus souffrante. Cette descente du Christ dans le chaos fait que si moi-même je ne peux pas éprouver ce que mon frère éprouve dans sa limite, le Christ lui, et lui seul peut-être, peut véritablement l'éprouver. Tel est le sens de la phrase de saint Paul déjà citée « *Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi* » (Gal 2, 20). C'est ainsi aussi qu'on peut comprendre la phrase de Pascal : « *Nul ne va à soi sinon par Jésus-Christ* ». Si je ne peux pas éprouver ce que mon frère éprouve dans sa chair, dans ses affects, et si mon frère ne peut pas éprouver ce que j'éprouve dans ma chair, dans mes affects, le Christ, lui, peut l'éprouver. Parce qu'il est ressuscité, le Christ seul peut véritablement partager et communier à ce que l'autre éprouve dans sa chair et dans ses affects. C'est en éprouvant le Christ que j'éprouverai mon frère. Tel est ce qu'on peut alors appeler la chair de l'Église.

Fraternité et eucharistie

- Manducation et incorporation

Parler de corps et de chair nous conduit alors à l'eucharistie. La fraternité, si elle se reconnaît comme chrétienne, se constitue en réalité pleinement dans l'eucharistie. La manducation eucharistique est en ce sens l'inverse d'une digestion.

Quand je communie, je ne mange pas seulement le corps du Christ, je suis mangé en lui, je suis projeté en lui. Dans la communion, il ne s'agit pas d'abord de « Jésus qui vient dans mon cœur » mais de « moi qui fais Église et entre dans l'Église ». En mangeant le corps du Christ, je deviens corps du Christ. Le Christ vient rencontrer ce chaos fait de passions, de pulsions, voire d'animalité. Le Christ va transformer ce chaos pour en faire de l'humanité. L'eucharistie est un acte d'humanisation, et pas seulement de divinisation, par lequel nous reconnaissons notre filiation. Dieu nous appelle à nous humaniser dans une filialité.

- Eros et agapè

Si l'eucharistie est incorporation, on peut alors penser le « Ceci est mon corps » à partir de l'éros et de l'agapè. Mais il faut ici poser la nécessité d'une transformation de l'éros par l'agapè. Certes, le « Ceci est mon corps » n'est pas seulement la parole du Christ à l'Église, c'est d'abord la parole de l'époux à son épouse et de l'épouse à son époux. C'est une parole de conjugalité. On peut penser le « Ceci est mon corps » de la consécration eucharistique à partir de la conjugalité parce qu'il y a offrande du corps du Christ comme il y a offrande des corps dans l'érotique. Cependant, dans le christianisme, le « ceci est mon corps » de la conjugalité ne peut vraiment prendre sens que dans le « Ceci est mon corps » de l'acte d'eucharistie. On ne peut pas se satisfaire de dire, comme on l'entend aujourd'hui souvent et même justement, que le « Ceci est mon corps » est la parole de l'époux à l'épouse qui permet de penser le « Ceci est mon corps » de l'eucharistie. Puisque nous sommes en Dieu, il faut au contraire comprendre que, lorsque l'époux et l'épouse disent et vivent le « Ceci est mon corps », ils sont pris eux-mêmes dans l'acte d'eucharistie qui consiste à transformer l'éros par l'agapè.

Comment entrer à nouveau dans le sens d'une corporéité par laquelle les corps sont unis et transformés ? Telle est la question aujourd'hui. Et le corps à corps de l'homme et de Dieu nous concerne tous. Le corps à corps de l'homme et de la femme n'est qu'un mode du corps à corps de l'homme et de Dieu. La fraternité se constituera donc par l'eucharistie dans le sens où, en étant avec le frère, nous devenons finalement corps du Christ avec lui. L'attention au corps, à son propre corps comme au corps de l'autre, impose ainsi de se faire proche de mon prochain, celui qui précisément, et comme moi, partage un même *humus*, ou un même terreau d'humilité.

- L'un de ces plus petits qui sont mes frères (Mt 25, 31-46)

Dans le texte dit du jugement dernier, le roi ou le Fils de l'homme appelle « les bénis de son Père ». Et les justes répondent ou interrogent « Quand nous est-il arrivé de te voir affamé et de te nourrir ?... ». Et le Roi de répondre aux justes : « Chaque fois que vous l'avez fait à un de ces plus petits *qui sont mes frères*, c'est à moi que vous l'avez fait... » et aux justes et aux damnés : « *Chaque fois que vous ne l'avez pas fait à l'un de ces petits, à moi non plus vous ne l'avez pas fait ...* » (Mt 25, 40).

Dans la deuxième réponse, il manque le « qui sont mes frères ». Pourquoi le Roi le dit-il aux justes et pas aux damnés ? Parce que l'enjeu du christianisme n'est pas seulement de donner à boire et à manger, mais de reconnaître que par ces gestes nous sommes frères du Christ et donc fils du Père. Ce texte nous montre l'enjeu de la fraternité dans la perspective eschatologique et trinitaire de la vie présente comme aussi du jugement dernier et non pas dans la seule action caritative.

■ Conclusion : de la conversion des sens au sacrement du frère

La fraternité est donc intégrée dans la Trinité et transformée par l'Eucharistie. On peut parler alors de l'Eucharistie comme le « sacrement des sacrements » (*sacramentum sacramentis*), ainsi que le souligne Henri de Lubac. En mangeant le corps du Christ, nous nous reconnaissons ensemble comme constitutifs de ce corps et constitués par lui. Nous sommes frères non pas seulement parce que nous partageons un même pain, mais parce qu'en mangeant de ce pain nous sommes intégrés et réintégrés au Fils dans la reconnaissance d'un même Père. Ce n'est pas moi qui consacre l'autre comme mon frère, c'est Dieu qui fait de l'autre mon frère si je me reconnais avec lui comme fils du Père.

Saint Jean le dit admirablement : « *Si tu n'aimes pas ton frère que tu vois, tu ne peux pas aimer Dieu que tu ne vois pas* » (1 Jn 4, 20-21). D'où la nécessité d'aller me réconcilier avec mon frère, et donc aussi avec Dieu, à l'heure d'aller communier. Dans la réconciliation, il s'agit bien certes de recevoir l'amour miséricordieux du Ressuscité. Mais il y est aussi affaire de visibilité et de manifestation.

Mon frère est la manifestation du Fils, comme le Fils est la manifestation du Père. Je ne peux pas penser la fraternité indépendamment de la filialité et du don du corps qui est le lieu de la transformation de l'altérité en fraternité. Lorsque nous arrivons pour célébrer l'Eucharistie, nous sommes des autres, nous faisons corps parce que nous nous reconnaissons comme des « amis » qui aiment ceux qui les aiment. Mais par l'acte d'eucharistie, nous devenons des frères, nous devenons son Corps, non pas parce que nous nous aimons mais parce que, même si nous nous haïssons - et même parfois parce que nous nous haïssons -, nous nous reconnaissons comme fils et filles du Père et donc comme frères du Christ « apprenons la merveille de ce sacrement de l'eucharistie, s'exclame Jean Chrysostome nous devenons *un seul corps*, dit l'Écriture (1 Co 12, 12), *membre de sa chair et os de ses os*. C'est ce qu'opère la *nourriture* qu'il nous donne il *se mêle à nous*, afin que nous devenions tous *une seule chose*, comme un corps joint la tête »⁶.

Intervention le 12 juillet 2009 d'Emmanuel FALQUE⁷

Paru dans : Lettre aux Communautés, Université d'été 2009 – n°252, de nov./déc. 2009
www.mission-de-france.com

⁶ Jean Chrysostome, Homélie 24 (sur la première épître aux Corinthiens). Cf. H. de Lubac, *Catholicisme, Aspects sociaux du dogme*, 1947, p.63-65.

⁷ Philosophe et théologien, doyen de la faculté de philosophie de l'Institut catholique de Paris. Marié, père de 4 enfants de 22 à 12 ans.