



UNIL | Université de Lausanne

Unicentre

CH-1015 Lausanne

<http://serval.unil.ch>

---

Year : 2017

## La grâce et la reconnaissance. De l'anthropologie du don de Marcel Hénaff à la théologie sacramentaire de Louis-Marie Chauvet

Bergeron Patrice

Bergeron Patrice, 2017, La grâce et la reconnaissance. De l'anthropologie du don de Marcel Hénaff à la théologie sacramentaire de Louis-Marie Chauvet

Originally published at : Thesis, University of Lausanne

Posted at the University of Lausanne Open Archive <http://serval.unil.ch>

Document URN : urn:nbn:ch:serval-BIB\_DBB77ED4BC818

### **Droits d'auteur**

L'Université de Lausanne attire expressément l'attention des utilisateurs sur le fait que tous les documents publiés dans l'Archive SERVAL sont protégés par le droit d'auteur, conformément à la loi fédérale sur le droit d'auteur et les droits voisins (LDA). A ce titre, il est indispensable d'obtenir le consentement préalable de l'auteur et/ou de l'éditeur avant toute utilisation d'une oeuvre ou d'une partie d'une oeuvre ne relevant pas d'une utilisation à des fins personnelles au sens de la LDA (art. 19, al. 1 lettre a). A défaut, tout contrevenant s'expose aux sanctions prévues par cette loi. Nous déclinons toute responsabilité en la matière.

### **Copyright**

The University of Lausanne expressly draws the attention of users to the fact that all documents published in the SERVAL Archive are protected by copyright in accordance with federal law on copyright and similar rights (LDA). Accordingly it is indispensable to obtain prior consent from the author and/or publisher before any use of a work or part of a work for purposes other than personal use within the meaning of LDA (art. 19, para. 1 letter a). Failure to do so will expose offenders to the sanctions laid down by this law. We accept no liability in this respect.

**La grâce et la reconnaissance**  
**De l'anthropologie du don de Marcel Hénaff à la théologie**  
**sacramentaire de Louis-Marie Chauvet**

**Thèse en cotutelle**  
**Doctorat en théologie**

**Patrice Bergeron**

Université Laval  
Québec, Canada  
Philosophiæ doctor (Ph.D.)

et

Université de Lausanne  
Lausanne, Suisse  
Docteur

**La grâce et la reconnaissance**  
**De l'anthropologie du don de Marcel Hénaff à la théologie**  
**sacramentaire de Louis-Marie Chauvet**

**Thèse en cotutelle**  
**Doctorat en théologie**

**Patrice Bergeron**

Sous la direction de :

François Nault, directeur de recherche

Pierre Gisel, directeur de cotutelle

## Résumé

Explorer la grâce à la lumière des pratiques de don étudiées par Marcel Mauss a une pertinence tout à la fois anthropologique et théologique, donc humaine : telle est l'hypothèse qui est à l'origine de cette recherche de théologie systématique. Concrètement, il s'agit de vérifier cette hypothèse à partir d'une lecture analytique des travaux de deux auteurs qui, dans leurs champs disciplinaires respectifs, se sont intéressés à l'«Essai sur le don» de Mauss pour repenser la grâce, et qui ont aussi accordé une attention soutenue à la dimension rituelle des pratiques de don.

Du côté de l'anthropologie, Marcel Hénaff rattache explicitement la grâce – pratiques et pensées diverses – à la tradition du «don réciproque cérémoniel» dans les sociétés segmentaires, mais il montre aussi et surtout en quoi elle implique une transformation majeure de cette tradition. Tant du côté du don cérémoniel que de celui de la grâce, il s'agit de reconnaissance publique et de lien social – dit autrement, de symbolisme –, mais il s'agit aussi de formes distinctes. Autant il importe de rattacher ces diverses formes aux contextes et aux types d'organisation sociale qui les portent, autant il importe également de prendre en considération la part «invisible» de la reconnaissance pour bien comprendre ce qui s'y joue, c'est-à-dire la reconnaissance avec les diverses figures de l'invisible – esprits, ancêtres, dieux. De plus, la pensée anthropologique de la reconnaissance de Marcel Hénaff jette un éclairage singulier sur la tradition chrétienne et sur ce qu'elle a fait du don.

Du côté de la théologie chrétienne, Louis-Marie Chauvet pense lui aussi la grâce en lien avec les travaux de Mauss sur le don. Bien que sa théorie du «symbolique» soit hétéroclite, le don cérémoniel comme «échange symbolique» y occupe une place de choix. L'échange symbolique va même jusqu'à configurer le champ des questions, et il intervient de manière centrale dans sa théologie de l'alliance chrétienne et de la grâce. Il en va de même pour l'eucharistie, qu'il approche comme un rituel/sacrement de don à partir duquel il interroge l'héritage chrétien de la grâce.

À plusieurs égards, les travaux d'Hénaff et de Chauvet s'appellent et se complètent. Le premier est attentif aux rituels dans les sociétés segmentaires et il manifeste une authentique curiosité théologique. Cependant, il en dit peu sur la ritualité chrétienne. Le second, quant à lui, est attentif aux rituels chrétiens et il manifeste une authentique curiosité anthropologique, mais il tend parfois à sous-estimer l'écart entre l'«échange symbolique» dans les sociétés segmentaires et ce qui pourrait être l'«échange symbolique» dans le christianisme. Enfin, tous les deux portent une interrogation de fond

sur les sociétés occidentales modernes, sur leurs fécondités, mais aussi sur les défis qu'elles doivent affronter, notamment en ce qui concerne le lien social et les empiétements de l'économie sur l'ensemble des secteurs de vie.

À partir des travaux de ces deux auteurs, la présente recherche vise donc à faire entendre certaines des résonances actuelles de l'alliance chrétienne et de la grâce en ce qui concerne l'avènement du sujet croyant, le lien ecclésial, la vie sacramentaire et la participation des Églises à la société civile et au lien social en contexte de modernité occidentale.

## Abstract

Exploring grace in light of the gift practices studied by Marcel Mauss is relevant from an anthropological standpoint as much as from a theological standpoint: such is the hypothesis explored in this systematic theology research. Precisely, this hypothesis is tested through an analytical reading of the works of two authors who, in their respective fields and with the ambition of rethinking grace, showed a resolute interest in Mauss's essay on the gift and devoted a special attention to the ritual dimension of gift practices.

In his work, Marcel Hénaff considers grace from an anthropological point of view and relates it – with its diverse practices and theories – to the ceremonial gift exchange tradition which can be found in societies without a central state, but he also mainly shows how it implies a major transformation of this tradition. Ceremonial gift exchange and grace are primarily concerned with public recognition and social bonding – in other words, with symbolism – but that recognition is also embodied in very different institutions. In order to understand what is at stake in these different forms of recognition, it is essential not only to relate them to the different types of social organization in which they are found, but also to consider their «invisible» part, that is the relationships with the diverse figures of the invisible – spirits, ancestors, gods. This is how Marcel Hénaff's anthropology of recognition sheds light on the Christian tradition and on its handling of the gift.

In Christian theology, Louis-Marie Chauvet also approaches grace in relation to Mauss's essay and thinking on gift practices. In Chauvet's variegated theory of the «symbolic», the ceremonial gift as a «symbolic exchange» stands out. The vocabulary associated with symbolic exchange not only formulates the important questions, it is also central in his theology of Christian covenant and grace. The same applies to the Eucharist, which he addresses as a gift ritual and through which he examines the Christian heritage of grace.

In many ways, Hénaff's and Chauvet's work complete each other. The former is mindful of the rituals in societies without a central state and shows an authentic theological curiosity. However, he does not say much about Christian rituality. The latter is mindful of Christian rituals and shows an authentic anthropological curiosity, but he tends to underestimate the difference between «symbolic exchange» in societies without a central state and what could be a Christian «symbolic exchange». Finally, both examine and question western and modern societies regarding their possibilities, but also the

challenges they are facing concerning social bonding, as well as the overlapping of economic exchanges in every sphere of life.

The objective of this research and its analysis of the works of these two authors is to enlighten today's relevance of covenant and grace in its various aspects: the advent of the subject, the ecclesiological bond, the sacramental life and the participation of Christian Churches in the social life in western modernity.

# Table des matières

Résumé .....	iii
Abstract.....	v
Table des matières .....	vii
Liste des tableaux et figures .....	xviii
Avant-propos .....	xx
<b>Introduction générale</b> .....	<b>1</b>
Le don et sa diversité : les formes de la reconnaissance .....	3
Petite histoire théologique de la grâce dans le christianisme .....	6
Marcel Mauss et le don «en vue des dieux et de la nature» .....	10
La question de la grâce en anthropologie et en sociologie .....	18
Mauss et le don chez les théologiens et les exégètes .....	28
Vers une question de recherche et ses hypothèses .....	36
Hypothèses et plan de la thèse.....	37
<b>Première partie</b>	
<b>Du don réciproque cérémoniel au régime de la grâce. L'anthropologie de la reconnaissance de Marcel Hénaff</b> .....	<b>43</b>
<b>Chapitre 1</b>	
<b>Le don réciproque cérémoniel comme geste symbolique de reconnaissance</b> .....	<b>52</b>
1. Ce que le don réciproque cérémoniel n'est pas : les difficultés liées au vocabulaire.....	53
2. Une procédure publique de reconnaissance réciproque.....	55
2.1 Le lien social dans les sociétés segmentaires (ou traditionnelles) .....	56
2.2 Penser l'obligation de donner avant l'obligation de rendre .....	57
2.3 La rencontre de l'étranger chez <i>Homo sapiens</i> .....	59
2.4 Le risque et l'ambivalence de la rencontre : l'apprivoisement de la distance par le rituel .....	64
2.5 L'émergence d'un ordre public et politique .....	65
2.6 L'alliance matrimoniale .....	67

3. L'école française de sociologie et la question du symbolisme .....	69
3.1 «La sociologie française» selon Lévi-Strauss.....	69
3.1.1 L'héritage et les insuffisances de la sociologie durkheimienne .....	70
3.1.2 De l'approche sociologique de Mauss au structuralisme : une dette et un écart.....	73
3.2 Le symbolisme chez Hénaff, ou la pertinence de relire Mauss après Lévi-Strauss.....	81
3.2.1 Ordre symbolique ou fonction symbolique? .....	83
3.2.2 L'alliance et le symbolisme : la nécessité de «compléter» ou de «corriger» Lévi-Strauss .....	85
3.2.3 Le niveau du symbolisme dans la langue .....	87
3.2.4 Une «théorie de la communication» en question .....	91
4. Vers une transformation des conditions de la reconnaissance et du don .....	92
4.1 L'émergence de la cité : la société «politique» .....	93
4.1.1 De la parole «poétique» et «efficace» à la «parole dialoguée et contestée» .....	94
4.1.2 L'impersonnalisation de l'échange des biens utiles .....	94
4.1.3 Un nouveau lien social, et ses limites .....	95
5. Conclusion .....	97

## Chapitre 2

<b>La part invisible de la reconnaissance. Don, dette et sacrifice dans les sociétés traditionnelles .....</b>	<b>100</b>
1. La dimension «religieuse» de la reconnaissance par le don .....	101
1.1 Ces biens précieux que l'on n'échange pas .....	101
1.2 Un don premier et l'exigence d'y répondre .....	103
2. La «dette symbolique dans ses formes traditionnelles» .....	105
2.1 La dette de réplique.....	107
2.1.1 L'univers des chasseurs-cueilleurs .....	107
2.1.2 L'alliance, ou la réciprocité horizontale et paritaire.....	107
2.1.3 Le chamane et les esprits, ces invisibles visibles .....	109
2.1.4 Une dette qui n'en est pas une.....	110
2.2 La dette de dépendance.....	110
2.2.1 Les pasteurs-agriculteurs et la domestication .....	110
2.2.2 La filiation, ou la réciprocité verticale et disparitaire .....	112
2.2.3 Les ancêtres et les dieux comme figures principales de l'invisible.....	113
2.2.4 Une dette qui en est vraiment une .....	115

2.2.5 Le sacrifice comme «technogonie».....	117
3. De la dette symbolique comme invariant culturel majeur à son possible effacement.....	125
3.1 L'émergence des sociétés politiques et la fin du sacrifice.....	125
3.2 L'effacement de la régulation par le rituel. Vers une transformation du don.....	126
3.3 Quand «l'État prend sur lui la dette».....	127
3.4 La modernité et la dette en question.....	130
3.5 Le déficit symbolique en modernité.....	131
4. Conclusion.....	136

### Chapitre 3

#### Les sociétés politiques et l'univers de la grâce..... 138

1. Changement de type de société, changement de perspective analytique.....	140
2. L'émergence du régime de la grâce.....	142
2.1 Les implications du passage d'une société segmentaire à une société politique dans le monde gréco-romain.....	143
2.1.1 La naissance de l'espace public dans la Grèce ancienne.....	143
2.1.2 <i>De Beneficiis</i> de Sénèque : le témoin d'une crise du lien communautaire.....	145
2.2 Un donateur unique et des donataires dispersés.....	147
2.3 Une nouvelle forme de lien : la relation verticale.....	149
2.3.1 La relation verticale au cœur du lien politique.....	150
2.3.2 La relation verticale au cœur des dons individuels.....	151
2.4 La grâce : une dette paradoxale.....	154
2.4.1 Pour «tous la même dette à honorer» : la prolongation du don comme manière d'y répondre.....	154
2.4.2 Un don si grand qu'il est vain d'y répondre : quand autrui perd son évidence.....	154
2.4.3 Une dette paradoxale pour un don de part en part ambivalent.....	155
2.5 Les nouvelles modalités de la relation à l'invisible donateur.....	157
2.5.1 Vers une intériorisation de la relation de don comme éthique.....	157
2.5.2 La prière comme forme non rituelle de pratique religieuse.....	158
2.5.3 L'innovation chrétienne dans la relation à la divinité.....	161
3. La grâce chrétienne.....	162
3.1 Héritages bibliques.....	163
3.2 Le christianisme : un «dispositif symbolique» unique.....	166
3.2.1 La prédication de Jésus.....	166

3.2.2 La relecture de saint Paul : le «don parfait» du Christ.....	167
3.3 Le christianisme et l'argent : le lien social en question.....	170
3.3.1 La légitimation du marchand et la critique de l'usure chez les théologiens médiévaux.....	170
3.3.2 La grâce et ses éthiques au sortir de la Réforme.....	171
4. Remarques conclusives.....	177

## **Chapitre 4**

### **Sociétés modernes et reconnaissance : l'apport de la sphère commune..... 184**

1. De la généalogie de la reconnaissance aux trois modèles de don : mise en perspective d'un déplacement .....	187
2. La reconnaissance dans les sociétés politiques modernes .....	193
2.1 Les trois sphères de la reconnaissance .....	193
2.2 La répartition des trois types de don en fonction des trois sphères de reconnaissance.....	194
2.3 Réciprocité cérémonielle et réciprocité constitutive.....	198
2.4 La réciprocité comme mutualité.....	199
3. La reconnaissance et l'échange marchand dans les sociétés étatiques modernes : légitimité, limites et empiètements ....	204
3.1 L'échange marchand et l'exercice de la justice .....	204
3.2 Les empiètements de l'argent et de l'économie marchande .....	210
4. Le lien social fragilisé et la nécessité de «réinventer la confiance face à autrui» .....	214
4.1 La sphère commune de la reconnaissance et la pluralité des appartenances .....	216
4.2 Limites et fécondités possibles des appartenances religieuses .....	217
5. Conclusion .....	220

## **Deuxième partie**

### **La grâce sacramentelle et l'échange symbolique chez Louis-Marie Chauvet ..... 226**

## **Chapitre 5**

### **L'échange symbolique dans la liturgie eucharistique..... 238**

1. La Pâque du Christ et la gratuité de la grâce : une lecture trinitaire .....	241
1.1 La priorité de Pâque sur l'Incarnation.....	241
1.2 Pôle christologique : la croix et la kénose.....	244
1.3 Pôle pneumatologique : le don de l'Esprit .....	248

2. La liturgie eucharistique : les modalités de la réponse au don de la grâce .....	249
2.1 La présentation rituelle des dons.....	250
2.1.1 L'implication de l'assemblée et de ses membres .....	251
2.1.2 En amont du geste, la prière universelle et la vie imparfaite du peuple .....	252
2.1.3 Le pain et le vin : un ancrage biblique.....	252
2.1.4 Des dons qui sont des contre-dons.....	254
2.1.5 La présentation des dons dans les premiers siècles de l'Église .....	254
2.2 La prière eucharistique : le temps de la réception comme possible «itinéraire de conversion» .....	256
2.2.1 Le temps de la réception des dons comme temps de suspension.....	256
2.2.2 Une analyse narrative de la prière eucharistique II .....	258
2.3 Les rites de communion : le renouvellement de la grâce divine .....	265
2.3.1 En amont : le récit de l'institution.....	265
2.3.2 Recevoir et interpréter à nouveau le don de Dieu.....	266
2.3.3 Le rite préparatoire de l'échange de paix.....	267
2.3.4 L'inscription paradoxale de la grâce dans l'humanité, ou la grâce en excès.....	268
2.3.5 Le rite préparatoire de la fraction du pain.....	269
3. Conclusion : les trois niveaux du procès d'eucharisticité .....	270

## Chapitre 6

### **La faveur divine et le prochain. Le christianisme et la «subversion» du rituel.....** 277

1. La «structure de l'identité chrétienne» et le statut du rite.....	280
1.1 Devenir chrétien et venir à la foi, selon saint Luc .....	282
1.2 Vers une «structure de l'alliance» comme dynamique de reconnaissance .....	284
1.3 Quelle extension donner à ce modèle? .....	285
1.4 L'assemblée convoquée et la subversion du rituel .....	289
2. De la liturgie juive à la liturgie des premiers chrétiens .....	291
2.1 Le récit de l'oblation des prémices (Dt 26, 1-11) et l'alliance.....	291
2.1.1 Le don de la terre, la royauté et la centralisation du culte .....	292
2.1.2 Un mémorial de la grâce de Dieu, au cœur de l'offrande rituelle .....	294
2.1.3 L'insuffisance rituelle : le lévite, l'émigré, l'orphelin et la veuve.....	295
2.2 Les sacrifices en question : de la période royale au «repas du Seigneur».....	297
2.2.1 La centralisation du culte et l'acceptation de l'abattage non sacrificiel : conséquences .....	298

2.2.2 De l'abattage non sacrificiel au repas rituel juif .....	299
2.2.3 De la critique prophétique à la spiritualisation du sacrifice.....	301
2.2.4 La critique hellénistique des sacrifices et le vocabulaire eucharistique chez Philon d'Alexandrie .....	302
2.2.5 Le repas festif juif et l'eucharistie chrétienne : enracinement et déplacement .....	303
2.3 Le «détournement du vocabulaire cultuel» et sacrificiel dans le Nouveau Testament .....	305
2.3.1 La «déchirure pascale» comme renouvellement de l'alliance et de la grâce .....	306
2.3.2 Un détournement vers le Christ et vers la vie quotidienne : l'épître aux Hébreux .....	308
2.4 Reprise .....	312
3. L'éthique du quotidien et l'assemblée des chrétiens dans l'histoire du christianisme.....	314
3.1 Les pratiques de l'eucharistie : entre communion fraternelle, dévotion et expiation.....	314
3.1.1 La <i>koinônia</i> néotestamentaire, les repas de charité, et l' <i>agapè</i> .....	314
3.1.2 De la maison à la basilique .....	315
3.1.3 La dignité des mains : la fabrication cléricale du pain et la communion sur la langue .....	316
3.1.4 La multiplication des messes privées et la raréfaction de la communion.....	317
3.2 Le vocabulaire sacrificiel et l'eucharistie : une réhabilitation théologique ambiguë .....	323
3.2.1 Saint Irénée et le «sacrifice véritable» .....	324
3.2.2 Saint Augustin et le «sacrifice invisible» .....	324
3.2.3 L'affirmation progressive du vocabulaire «sacral» aux III <sup>e</sup> et IV <sup>e</sup> siècles.....	325
3.2.4 Le réalisme eucharistique et le «saint sacrifice de la messe» au Moyen Âge.....	326
3.2.5 La réaction réformatrice au XVI <sup>e</sup> siècle et les impasses de la théologie post-tridentine.....	327
3.2.6 Le concile Vatican II : un rééquilibrage bienvenu.....	330
4. Conclusion : le passage jamais achevé du rituel au sacrement .....	331

## Chapitre 7

<b>La grâce et la problématique de l'échange symbolique.....</b>	<b>337</b>
1. La question de départ dans <i>Symbole et sacrement</i> : valeur ou hors valeur? .....	338
1.1 Penser les sacrements. Penser la grâce. Mais selon quelles modalités? .....	339
1.2 Autour de saint Thomas d'Aquin : la question en question.....	339
2. La problématique de l'échange symbolique chez Chauvet.....	341
2.1 Marcel Mauss et les sociétés «archaïques».....	341
2.2 Par-delà Mauss : l'influence de Jean Baudrillard.....	343
2.2.1 L'échange symbolique et «la société occidentale contemporaine».....	343

2.2.2 La «non-valeur» de l'échange symbolique.....	344
2.2.3 Vers une critique de «la métaphysique du signe» à partir de l'échange symbolique .....	345
2.3 Par-delà Mauss et Baudrillard .....	346
2.3.1 Deux pôles en tension : échange marchand et échange symbolique .....	347
2.3.2 Deux pôles en tension : signe et symbole.....	347
2.4 Reprise des questions à partir de l'anthropologie de la reconnaissance de Marcel Hénaff .....	352
2.4.1 Les sacrements comme dynamique de reconnaissance.....	352
2.4.2 Le problème de l'articulation entre échange marchand, échange symbolique et signification .....	354
2.4.3 De la réciprocité cérémonielle au «régime de la grâce» .....	357
2.4.4 Du «régime de la grâce» à la grâce chrétienne : la gratuité au cœur de l'ambivalence.....	358
2.4.5 La créativité théorique de Chauvet : gratuité et gracieuseté de la grâce .....	362
3. La «valeur» de la grâce sacramentelle chez saint Thomas d'Aquin .....	366
3.1 Le caractère inadéquat de la causalité sacramentelle thomasienne selon Chauvet .....	366
3.2 Causalité et métaphysique : le règne de la valeur.....	369
3.3 Du métaphysique au symbolique? .....	374
3.4 Lectures d'une lecture de saint Thomas d'Aquin.....	376
4. Conclusion .....	380

## Chapitre 8

<b>À la croisée des chemins. Chauvet et le «symbolique».....</b>	<b>382</b>
1. Les voies de la philosophie.....	385
1.1 Heidegger et la médiation du langage.....	385
1.2 L'herméneutique selon Paul Ricœur et Claude Geffré .....	387
1.3 Wittgenstein et les jeux de langage .....	388
1.4 Littérature secondaire.....	389
1.5 Reprise .....	395
2. Les voies de la psychanalyse .....	397
2.1 La mise à distance du réel par le langage (le stade du miroir) : le réel, l'imaginaire et le symbolique .	397
2.2 L'avènement du sujet et le schème initiatique .....	398
2.3 Littérature secondaire.....	398
2.4 Reprise .....	401
3. Les voies de la linguistique et de la théorie du langage.....	406

3.1 L'acte de discours et les pronoms personnels chez Émile Benveniste .....	406
3.2 Les actes de langage selon J. L. Austin .....	408
3.3 Signe et symbole .....	408
3.4 Littérature secondaire .....	409
3.5 Reprise .....	410
4. Les voies de l'anthropologie .....	413
4.1 Claude Lévi-Strauss : échange symbolique, mythe, efficacité symbolique, ordre symbolique .....	413
4.2 La notion d'«anti-sacrifice» comme réponse aux thèses de René Girard .....	416
4.3 La corporéité et la symbolique primaire .....	418
4.4 La ritualité religieuse comme pratique symbolique .....	419
4.5 Littérature secondaire .....	421
4.6 Reprise .....	422
5. La structure anthropologique d'échange symbolique et son «intérêt théologique» .....	424
5.1 <i>Du symbolique au symbole. Essai sur les sacrements (1979)</i> .....	425
5.1.1 Discretion de la critique de saint Thomas et du recours à la philosophie heideggérienne .....	425
5.1.2 Les difficultés du vocabulaire : le symbolique et l'échange .....	426
5.1.3 Jean Baudrillard sur les sociétés contemporaines et l'ambivalence .....	428
5.1.4 L'échange symbolique comme rapport de places .....	429
5.2 <i>Les sacrements. Parole de Dieu au risque du corps (1993)</i> .....	429
5.3 «Parole et sacrement» (2003) : de la parole au don .....	431
5.4 Un regard rétrospectif sur son propre parcours (2002) .....	433
6. Conclusion .....	436

### Partie III

<b>Le christianisme et la grâce. Enjeux anthropologiques et théologiques .....</b>	<b>439</b>
--	------------

### Chapitre 9

<b>L'épître aux Romains et le contexte gréco-romain du 1<sup>er</sup> siècle. La grâce et le lien en question .....</b>	<b>448</b>
---	------------

1. La grâce dans le contexte gréco-romain du 1 <sup>er</sup> siècle .....	451
1.1 Les faveurs sélectives des dieux et la réciprocité sacrificielle dans l'Antiquité grecque .....	452
1.2 Quand le don cérémoniel avec des étrangers pose problème aux autorités locales .....	452
1.3 L'évergétisme grec : la gratitude et ses problèmes .....	453

1.3.1 Une nouvelle forme de don public citoyen .....	453
1.3.2 Les inscriptions honorifiques et l'obligation de gratitude .....	454
1.3.3 L'honneur et les dieux .....	455
1.4 Quand le patronage romain rencontre l'évergétisme grec.....	455
1.5 La grâce divine et l'empereur .....	457
1.6 Le vocabulaire de la grâce et son « <i>ethos</i> de réciprocité» .....	458
2. Les pensées de la bienfaisance au temps de Paul.....	460
2.1 Les philosophes et la bienfaisance divine et humaine.....	461
2.2 Le judaïsme du I <sup>er</sup> siècle et la bienveillance divine et humaine .....	463
2.3 Le judaïsme et la distinction entre pauvres et non pauvres.....	465
3. Romains 1-8 : quand Dieu renouvelle son alliance.....	466
3.1 L'événement Jésus Christ et la <i>kharis</i> divine.....	467
3.1.1 La colère et la justice de Dieu : Rm 1, 16 - 3, 20 .....	467
3.1.2 Le Christ et la <i>kharis</i> de Dieu comme alternative à sa colère : Rm 3,21-8,39.....	468
3.1.3 La <i>kharis</i> comme expression de l'amour ( <i>agapê</i> ) de Dieu : Rm 5, 1-11 et 8, 31-39 .....	469
3.2 La <i>kharis</i> divine et la réponse humaine .....	470
3.2.1 La foi ( <i>pistis</i> ) comme réponse «appropriée» à la <i>kharis</i> : Rm 4 .....	471
3.2.2 Le don de l'Esprit ( <i>pneuma</i> ) comme participation à l' <i>agapê</i> de Dieu et envers Dieu : Rm 8, 14-30 .....	472
4. L'épître aux Romains : la <i>kharis</i> divine au cœur de la bienfaisance humaine .....	474
4.1 Le corps, ses tiraillements, et le service de la justice de Dieu : Rm 6 et suivants .....	474
4.2 La <i>kharis</i> et le renouvellement de la communauté : Rm 12, 1 – 15, 13.....	477
4.3 La collecte de Jérusalem et «l'offrande des païens» en Rm 15, 14-32.....	478
4.3.1 Le débat exégétique sur la collecte et ses visées .....	479
4.3.2 Une collecte comparable à d'autres .....	480
4.3.3 La bienfaisance humaine reconfigurée par la <i>kharis</i> : la collecte comme offrande qui rend grâce à Dieu... ..	482
5. Conclusion : vers une «démocratisation» de la bienfaisance? .....	487

## Chapitre 10

<b>La grâce, sa médiation et ses institutions.....</b>	<b>493</b>
1. Le régime de la grâce : fécondités et limites de la relation verticale.....	495
1.1 Verticalité et horizontalité dans les sociétés segmentaires .....	495
1.2 Verticalité dans les sociétés politiques. Et l'horizontalité? .....	500

1.3 Les aléas des sacrifices hébraïques : un cas exemplaire .....	503
2. L'émergence du christianisme et la reconfiguration des liens.....	505
2.1 «Et qui est mon prochain?» D'une question légale à une interpellation éthique .....	506
2.2 Devenir le prochain de l'autre concret : une interpellation morale et ses enjeux théologique, éthique, social et politique .....	510
2.3 Retours sur la théologie de saint Paul, l'épître aux Hébreux, et la <i>koinônia</i> .....	514
2.4 Qui peut participer au «repas du Seigneur»? L'eucharistie et le prochain .....	516
3. La médiation de la grâce et l'eucharistie.....	518
3.1 De la réponse au don de la grâce comme possibilité désirée .....	518
3.2 La grâce chrétienne et la dette .....	524
3.3 Les pratiques eucharistiques et leurs transformations : quelques éléments de réflexion.....	526
3.3.1 L'affirmation progressive de l'eucharistie comme «sacrifice» .....	526
3.3.2 En amont et en aval de la Réforme : le lien ecclésial-social et l'eucharistie .....	527
3.3.3 La médiation chrétienne de la grâce dans les sociétés modernes : questions pastorales .....	531
4. Conclusion .....	536

## Chapitre 11

<b>Vie fragile, communautés fragiles. Vers une possible contribution chrétienne aux défis de la reconnaissance .....</b>	<b>539</b>
1. Le déficit symbolique des sociétés modernes et la crise du lien social.....	542
1.1 L'économie et les problèmes de la reconnaissance, selon Marcel Hénaff .....	542
1.2 La société de consommation selon Jean Baudrillard : le rapport social sans la relation concrète .....	545
1.3 Grandeurs et misères de la société civile et des communautés.....	550
2. Les Églises et la question communautaire .....	553
2.1 Dynamiques communautaires émergentes : le cas du catholicisme québécois.....	554
2.1.1 Une diversité de petites communautés ecclésiales.....	555
2.1.2 Convergences et divergences.....	557
2.1.3 Et les paroisses?.....	559
2.2 Une ecclésiologie de la communauté est-elle possible, souhaitable? Le défi de la conjugaison entre communautés et assemblée .....	560
2.2.1 Trois cas de figure d'un défi pastoral .....	561
2.2.2 Les impacts de la socialité «urbaine» et moderne sur la vie des Églises.....	564
2.2.3 La nouveauté présente d'une vieille utopie : la <i>koinônia</i> universelle.....	566
2.3 Les Églises dans un monde pluriel et complexe : quelques enjeux.....	568
2.3.1 Quelques enjeux ecclésiologiques et théologiques du pluralisme .....	570

2.3.2 Accompagner la complexité du monde et ses luttes pour la justice .....	571
3. Conclusion .....	573
<b>Conclusion générale</b> .....	576
Une généalogie anthropologique et politique de la reconnaissance .....	578
La grâce chrétienne et la reconfiguration trinitaire et eucharistique des liens et de la reconnaissance.....	580
L'horizon éthique de l'alliance et de la grâce .....	584
Des questions ouvertes .....	587
Retour sur un geste théologique.....	588
Le déplacement de la ritualité et de la sacramentalité .....	595
<b>Bibliographie</b> .....	600

## Liste des tableaux et figures

Figure 1 : La liturgie eucharistique et les trois niveaux d'analyse de Chauvet (chapitre 5, conclusion)

Tableau 1 : Transformation et extension de la distinction entre échange marchand et échange symbolique chez Chauvet (chapitre 7, section 2.3.2).

*À tous mes professeurs qui, le plus souvent à leur insu, m'ont transmis comme une grâce ce qu'il y a de plus précieux et qui défie toute mesure; une part de ce qu'ils ont reçu et façonné, une part de leur humanité.*

# Avant-propos

Cette thèse est le fruit d'un parcours singulier et n'engage d'autre responsabilité que celle de son auteur. Cependant, elle a été rendue possible par de nombreuses et indispensables relations.

Je veux d'abord exprimer toute ma gratitude à mes directeurs de recherche, François Nault et Pierre Gisel. Tout au long de mon parcours, ils m'ont offert sans réserve leur confiance et leur soutien. Ils m'ont accompagné avec bienveillance, rigueur et générosité. Ils m'ont aussi inspiré et relancé quand j'en avais besoin. Je leur suis grandement reconnaissant. Ma gratitude va aussi à l'ensemble des professeurs de la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval et de la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Lausanne, qui m'ont offert une formation de qualité et qui m'ont aussi donné le goût de poursuivre la route.

Cette recherche a également bénéficié du soutien financier du *Conseil de recherche en sciences humaines du Canada (C.R.S.H.)*, ainsi que du *Fonds de soutien financier à la réussite* de la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval.

Je tiens aussi à exprimer toute ma reconnaissance à mon épouse, à mes enfants, à ma famille et à ma belle-famille. Sans leur affection, sans leurs encouragements maintes fois renouvelés, et sans leur soutien indéfectible, cette thèse n'aurait pu voir le jour et être menée à terme. Je tiens aussi à remercier tous ceux et celles qui, depuis plusieurs années, me font cadeau de leur amitié. Enfin, un remerciement spécial va à tous ceux et celles que j'ai croisé dans divers groupes ecclésiaux au cours des dernières années, notamment dans la communauté du Tisonnier de Québec. À leur façon, par leurs questions et leurs partages, par leurs présences et leurs absences, ils ont inspiré et nourri mon travail de recherche.

## Introduction générale

Il faisait plutôt sombre ce jour-là. Il faisait encore soleil, mais il faisait sombre. C'était une de ces journées où, malgré beaucoup d'efforts pour faire avancer ma recherche, pour articuler mes idées, pour formuler quelques phrases, je devais accepter que les choses ne se soient pas déroulées comme je l'aurais voulu. Le soleil s'en allait tranquillement et emportait avec lui tous ces efforts qui, finalement, n'avaient laissé ce jour-là que très peu de traces. Une telle journée, cela arrive à tout le monde. Et il n'y a pas de raison de s'en faire. Deux ou trois journées, c'est plus dérangeant, mais cela reste tolérable. Cependant, quand les journées difficiles s'accumulent, vient un point où tout s'embrouille. Et les remises en questions ne tardent pas à venir. Pourquoi me suis-je lancé dans un tel projet? Pourquoi m'interroger ainsi sur ce qui résiste et échappe à la pensée, sur les rituels de don, sur l'alliance, sur la grâce, sur les sacrements, sur le lien social, sur les sociétés d'hier et d'aujourd'hui?

Quiconque s'est un jour lancé dans l'écriture d'une thèse aura sans doute une idée de ce dont je parle. Vient un point où, à force de lectures, à force de se confronter à des textes qui résistent et qui s'accumulent, à force de chercher à distinguer ce qui est essentiel de ce qui l'est moins, à force de tenter de tracer son chemin dans tous ces univers à la fois si proches et si différents, on ne voit plus très clairement et le doute s'installe. Il en va probablement ainsi pour tout projet qui s'inscrit dans la durée et qui requiert de la part de celui ou de celle qui en a la charge un investissement soutenu et un engagement personnel. Plus tard, ces moments de doute se révèlent parfois féconds. Ils préparaient alors et annonçaient discrètement la joie et la surprise d'une découverte, d'un éclaircissement, d'une nouveauté. Mais ce n'est pas toujours le cas.

Et comment sortir de ces moments de doute qui, lorsqu'ils se prolongent, vont de pair avec une certaine détresse? Bien sûr, cette détresse n'a rien à voir, par exemple, avec celle d'une femme qui subit la violence au quotidien ou dont la vie est menacée, ou encore celle de quelqu'un qui, témoin de cette injustice, prend le risque de la dénoncer et la subit à son tour, sous la forme de menaces. Entre ces détresses, il n'y a aucune commune mesure. C'est donc dans la disproportion la plus totale

avec de telles situations que je parle ici de détresse. Mais je ne trouve pas d'autre mot que celui-là pour signaler ce qui, parfois, dans l'écriture, m'apparaît ressembler à la traversée d'un désert. Bien sûr, il y a aussi et d'abord une part d'aventure dans l'écriture, et elle apporte un véritable plaisir, celui de la découverte. Mais il y a des moments où, pour continuer d'avancer, pour faire un pas de plus, il faut persister malgré une certaine souffrance. Pour continuer ainsi à avancer, il faut ne pas perdre de vue les promesses du passé qui ont inauguré un chemin et qui, hier, permettaient d'espérer un avenir. Ces promesses n'enlèvent pas la détresse, elles ne garantissent pas non plus le succès de l'aventure, et d'ailleurs le plaisir de l'aventure est indissociable du risque de ne jamais savoir exactement ce qui s'en vient, mais elle sort le sujet-chercheur-écrivain de son enfermement – de son désert – et le rattache à cet appel d'un Autre qu'il a cru entendre au départ, à travers des textes qui ont été écrits par d'autres.

Il faisait donc plutôt sombre ce jour-là et je me sentais comme dans un désert. J'étais la proie du doute et je ne trouvais d'autre moyen pour me défendre que de m'inquiéter et de me lamenter, quand soudainement, quelque chose est venu me sortir de cette détresse et la déranger. J'ai reçu une pierre. Je n'ai pas reçu une pierre par la tête. J'ai reçu une pierre en *cadeau*. Ma petite fille de trois ans est venue me voir et m'a fait ce cadeau, celui d'une petite pierre qu'elle avait trouvée en jouant à l'extérieur. Elle la trouvait belle cette pierre. Elle était colorée et, surtout, elle brillait ici et là quand on la bougeait. C'était la pierre qui avait fait la joie de sa journée, de son aventure à elle. C'était ce qu'elle avait trouvé de plus précieux dans sa journée, et elle me l'a donnée.

Ce cadeau, je ne l'attendais pas. Sur le coup, il est même venu me déranger, moi et ma détresse. Mais rapidement, l'insistance de Léonie et la joie qu'elle exprimait en m'offrant ce cadeau ont eu raison de ma plainte, et par la suite de ma détresse. Clairement, et si gentiment, elle voulait la donner à son papa cette précieuse pierre.

Je ne saurai jamais *exactement* ce qu'elle a voulu me manifester cette journée-là. À trois ans, elle n'a certainement pas intellectualisé les choses comme un adulte aurait pu le faire. Autant son geste était spontané, autant elle ne s'en rappelle plus aujourd'hui. Je ne dois donc pas trop me faire d'idées. Mais je ne peux m'empêcher d'espérer en recevoir d'autres de ces cadeaux, un jour, même quand elle aura grandi. J'envisage aussi que viendra un jour heureux mais difficile où elle s'en ira pour faire son propre chemin, trouver d'autres pierres, et les offrir à d'autres personnes que son papa.

Si donc je ne saurai jamais *exactement* ce qu'elle a voulu me manifester à travers ce geste si simple, je peux par contre témoigner des effets qu'il a eus sur moi et de la trace qu'il a laissée. Je me rappelle encore de *cette journée-là*, de *ce moment-là*, où elle a choisi de donner à son papa *cette pierre-là* qu'elle avait trouvé elle-même et qui lui appartenait. Elle voulait peut-être sans doute que je pense à elle un peu, que je la reconnaisse. Elle entretenait à sa façon la relation avec son papa qu'elle n'avait pas vu beaucoup durant la journée. Mais ce jour-là, elle a elle-même choisi de m'offrir ce qu'elle avait de plus précieux. Au moment où je ne l'attendais pas, au moment où j'étais prisonnier de mon travail, au moment où je désespérais et perdais confiance, elle m'a offert avec sa pierre ce que je pouvais ni me procurer au marché, ni me donner à moi-même, mais que je désirais sans le savoir et ce dont j'avais le plus besoin à ce moment. Elle m'a offert sa reconnaissance, son amour, et m'a arraché à ma détresse. J'ai perdu de vue *mon travail*, *mes soucis*, et j'ai lâché prise sur *mes idées*, pour les retrouver aussitôt, mais autrement. Ce travail, ces textes, ces idées, ces mots m'étaient redonnés, mais comme ce qui ne m'appartient pas et qui m'est ici et maintenant confié, comme mes enfants, pour que j'en prenne soin, le mieux possible. Je n'avais plus rien à prouver, plus rien à conquérir. Le plus précieux, je venais de le recevoir, par surprise, par surcroît, comme un don, comme une grâce.

J'ai égaré cette pierre, et il m'arrive de le regretter. Mais ce n'est sans doute pas si grave. Elle m'a donné plus tard une belle peinture, avec du rouge, du bleu, du vert et de l'orange, et que j'ai devant moi au moment où j'écris ces lignes.

## **Le don et sa diversité : les formes de la reconnaissance**

Pourquoi introduire une thèse de doctorat en théologie par une telle histoire? D'abord, ce cadeau a fait une différence dans mon parcours et a contribué à sa façon à l'accomplissement de ce travail. Aussi, par ce geste si simple et intuitif, qui était une demande de reconnaissance mais aussi d'abord à ce moment une reconnaissance offerte dans la spontanéité, ma fille m'a aidé à comprendre ce qui est en jeu dans les rapports de don, des rapports de don qui sont l'objet de la présente recherche. À trois ans, elle savait déjà donner. Elle était déjà marquée par le don, et elle participait déjà à sa façon à tisser des liens à travers ce geste si humain, à la fois si simple et si compliqué. Il en est ainsi, car il en va du don comme il en va des relations qu'il rend possible et qu'il contribue à entretenir.

Malgré l'apparente unité du geste relationnel qu'il implique, le don renvoie tout de même à une diversité de pratiques qui, si elles sont toutes concernées par la reconnaissance, ne la traduisent pas de la même façon.

Par exemple, dans les sociétés segmentaires étudiées par les ethnographes et les ethnologues, le don prend d'abord et surtout une forme rituelle, cérémonielle. Le don y intervient dans les relations d'alliance entre groupes étrangers et il contribue à les initier et à les entretenir. On ne donne pas n'importe quoi dans ces cérémonies. On donne des objets précieux qui varient d'une aire géographique à l'autre : par exemple, dans le Nord-Ouest américain, ce sont principalement des cuivres et des couvertures. Ces objets que les anthropologues qualifient de «symboliques» sont considérés par l'ensemble des partenaires comme ce qu'il y a de plus précieux. De façon constante cependant, on donne aussi sa fille, sa sœur, c'est-à-dire que le réseau de relations qu'empruntent les biens précieux est le même que pour l'échange des épouses. Si le geste de don dans ces sociétés implique une générosité qui prend le risque de la confiance, il implique aussi l'obligation de recevoir avec honneur et de redonner à son tour; pas tout de suite, et pas nécessairement au même partenaire. Mais assurément, le don reçu contraint à donner en retour. Le caractère rituel et cérémoniel du don dans ce contexte confère justement aux alliances la stabilité dont elles ont besoin pour perdurer malgré les manquements occasionnels, qui sont pris en charge par les mêmes chemins. Ce sont de telles pratiques de don que Marcel Mauss a analysées dans son «Essai sur le don<sup>1</sup>».

Les sacrifices dans de telles sociétés peuvent aussi être considérés comme impliquant de manière centrale un geste de don semblable, car c'est une part de soi – un animal ou une plante *domestique* – qui est offerte à la divinité. Ces offrandes sont elles-mêmes à considérer comme des contre-dons qui répondent au don premier des dieux.

Dans le christianisme cette fois, les gestes impliqués dans la liturgie de l'eucharistie ne sont pas étrangers à ces formes «traditionnelles» de don. En effet, le pain et le vin dans la liturgie catholique, par exemple, sont apportés par l'assemblée et confiés au célébrant pour qu'il les présente à Dieu. Dans l'Église ancienne, ce geste était plus développé qu'il ne l'est généralement aujourd'hui. Il

---

<sup>1</sup> Marcel Mauss, «Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques [1923-1924]», dans *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, 2008, p. 143-279.

impliquait aussi des dons pour les pauvres. Il s'inscrivait également dans une liturgie entourant un repas festif.

Si donc quelque chose du don cérémoniel et rituel tel qu'il apparaît dans les sociétés «traditionnelles» est passé dans le christianisme, on ne saurait trop vite généraliser cette généalogie, car la manière dont la tradition chrétienne assume le don apparaît aussi et surtout comme étant différente et à ne pas confondre avec le don cérémoniel traditionnel. Les principaux gestes de don valorisés par la tradition chrétienne sont soit d'ordre moral, comme la charité envers les plus démunis ou la bienfaisance et la bienveillance qui construisent la solidarité, soit encore d'ordre spirituel, comme le don de soi et de sa vie. Le don de Dieu est aussi nettement distingué des dons faits par les humains. Le premier relève de la grâce et est une prérogative divine. Il intervient au cœur des sacrements comme l'eucharistie, mais il les déborde. Les seconds n'ont quant à eux aucune commune mesure avec le don de la grâce, même si, d'une certaine manière, ils participent de son élan et de son abondance. Quant au caractère obligé de ces dons humains, il y a débat. Mais même s'ils portent quelque chose comme une obligation, celle-ci est difficilement comparable à la réciprocité qui préside au don cérémoniel traditionnel.

Dans les sociétés modernes cette fois, bien évidemment, la charité n'a pas disparu. Cependant, la bienfaisance s'exprime davantage comme étant coupée des préoccupations et des scrupules religieux d'autrefois. Et s'il arrive encore que quelqu'un ici ou là se donne pour une cause, on se donne le plus souvent dans le travail, un travail que certains exercent par plaisir, mais que bon nombre subissent comme une charge nécessaire. D'ailleurs, en contraste avec toutes ces formes de don qui ont été évoquées et qui font intervenir différemment des objets, c'est d'abord et surtout la profusion d'objets de consommation qui est frappant. Ceux-ci sont produits en abondance et sont négociés dans les marchés. Et le plus souvent, on se les procure pour soi-même ou pour sa famille immédiate. Et quand ces objets manufacturés – ou parfois encore des objets artisanaux – sont offerts en cadeau, ils sont le plus souvent remis aux enfants qui les accumulent jusqu'à ne plus trop savoir quoi en faire. Là encore, on est bien loin des rituels de don cérémoniel évoqués précédemment. Mais plus encore, on est très loin de la dynamique de groupe qui préside à la vie sociale dans les sociétés traditionnelles. De ce point de vue, c'est-à-dire du point de vue des relations que le don a toujours contribué à nourrir dans ses formes diverses, les sociétés modernes

apparaissent avoir oublié le don. Et ce n'est peut-être pas sans raison si le lien social se fait là plus fragile qu'ailleurs.

Devant une telle diversité de pratiques<sup>2</sup>, on peut se demander si le terme de don n'est pas finalement un terme trompeur dont on devrait se méfier? Cette interrogation est légitime et importante. D'ailleurs, on reviendra plus d'une fois dans cette thèse sur la nécessité d'opérer des distinctions entre les formes du don.

Cependant, on peut déjà pointer vers ce qui apparaît être une constante, et ce, malgré des formes distinctes et irréductibles les unes aux autres : le don procède par la générosité et, dans le rapport à l'autre qu'il construit, il manifeste la reconnaissance. Cela vaut pour le don réciproque cérémoniel, mais cela vaut aussi pour le don de la grâce. De cette reconnaissance et de ses formes variées, on fera la généalogie anthropologique dans la présente thèse. Et c'est en fonction de cet horizon du don et de la reconnaissance que l'on cherchera à repenser la grâce chrétienne, dans une perspective de théologie systématique.

## **Petite histoire théologique de la grâce dans le christianisme**

La question de la grâce est liée au christianisme et à ses conflits et ce, depuis le début de son histoire. Elle se trouve au cœur du désaccord qui oppose les pagano-chrétiens aux judéo-chrétiens : la faveur divine manifestée en Jésus Christ s'offre-t-elle seulement à ceux et à celles qui demeurent liés au peuple Juif ou bien également aux non-Juifs, les païens? Paul, comme on sait, a milité pour la seconde option. Il a pour ce faire mis l'accent sur le caractère immérité du salut en Jésus Christ et a ainsi donné au mot grâce – χάρις (*kharis*), en grec – une marque typiquement chrétienne qui ne le quittera plus. En Jésus Christ, la bienveillance de Dieu s'est manifestée à tous les humains.

Non seulement la question de la grâce est ancienne et centrale en christianisme, mais elle a reçu un traitement pluriel dans l'histoire. Georges Casalis va jusqu'à dire qu'«[on] peut, à bon droit, présenter toute l'histoire de l'Église comme une lutte pour affirmer la gratuité de la grâce<sup>3</sup>».

---

<sup>2</sup> Une diversité de pratiques, mais aussi une diversité de pensées. Pour une vue d'ensemble, on peut consulter Harry Liebersohn, *The Return of the Gift. European History of a Global Idea*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

<sup>3</sup> Georges Casalis, «Grâce», *Encyclopaedia Universalis*, Universalis éducation [en ligne], consulté le 23 août 2016, accessible sur <http://www.universalis-edu.com.acces.bibl.ulaval.ca/encyclopedie/grace/>.

Les «Pères apostoliques» ont mis l'accent sur «l'exigence éthique qui découle du don de la grâce<sup>4</sup>». Dans l'Antiquité, les Pères orientaux (entre autres Clément d'Alexandrie, Origène, le Pseudo-Denys) ont quant à eux traité la question «dans la perspective universelle de l'histoire du salut», en fonction de l'idée d'une participation à la vie du Dieu trinitaire. Leur doctrine a conduit à cette idée forte selon laquelle le mystère de la grâce peut être contemplé sous deux dimensions distinctes mais liées : d'un côté l'économie du salut – c'est-à-dire le mystère de Dieu et de la grâce tels qu'ils se manifestent dans l'espace-temps de la création – et, de l'autre côté, la théologie – c'est-à-dire le mystère de Dieu et de la grâce en lui-même. L'ensemble du christianisme a hérité de cette problématique, mais les Églises d'Orient l'ont développée d'une manière spécifique.

En Occident, côté latin, et dès l'Antiquité, avec entre autres Tertullien et Cyprien, la question de la grâce a été saisie dans une perspective non pas tant cosmique et universelle qu'anthropologique, éthique et pratique. «La grâce, dans cette perspective, est considérée comme une force divine qui aide l'homme à accéder au salut<sup>5</sup>.» On doit à Augustin – et à Pélage – la cristallisation de la problématique de la grâce et du salut en lien avec la question du péché et de la liberté humaine : dans quelle mesure l'humain pécheur participe-t-il librement au salut réalisé en Jésus Christ? Où intervient sa liberté, sa participation? Quel rapport entretiennent-elles avec la grâce? L'idée d'une grâce offerte gratuitement à l'homme, sans égard aux mérites et aux accomplissements, trouve chez Augustin un ferme défenseur. Cette «problématique augustinienne» – avec ses bons coups *et* ses excès – a marqué en profondeur la théologie occidentale, du Moyen Âge jusqu'à l'époque moderne, en passant par la Réforme et ses suites.

Les théologiens scolastiques ont plus souvent qu'autrement «intégré» la grâce «à la doctrine des vertus<sup>6</sup>», fidèles en cela à l'approche occidentale qui priorise l'aspect éthique et pratique de la foi. Thomas d'Aquin, le plus connu d'entre eux, a développé une doctrine que l'on pourrait appeler une doctrine des «deux grâces». Elle souligne d'une part l'origine divine de la grâce et, d'autre part, la participation humaine à cette grâce. Dit rapidement, l'homme qui est appelé à communier avec Dieu – par quoi il entre dans le salut – a besoin de la grâce pour y parvenir. Cette grâce, il «ne la possède pas par lui-même» et «la reçoit de Dieu» (grâce créée ou sanctifiante), mais «de telle façon

---

<sup>4</sup> Eva-Maria Faber, «Grâce», dans Jean-Yves Lacoste (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Presses universitaires de France/Quadrige, 2002, p. 500.

<sup>5</sup> Faber, «Grâce», p. 500.

<sup>6</sup> Faber, «Grâce», p. 501.

cependant qu'elle lui devient vraiment intérieure<sup>7</sup>) (grâce créée ou habituelle). C'est ce double aspect de la grâce (origine divine et participation humaine) que la néoscholastique a négligé pour mettre l'accent sur un des deux aspects et ainsi (sur)valoriser les capacités naturelles de l'homme à susciter ou à inviter la grâce par ses propres accomplissements.

Du côté des Réformateurs, Martin Luther a mis l'accent sur la grâce comme «acte de justification de l'homme» par Dieu : l'homme n'est justifié par la grâce que dans la foi en Jésus Christ (elle-même grâce), et non par ses propres œuvres. Luther affirme par là, dans une ligne augustinienne, l'origine divine de la grâce et sa «gratuité». Chez Jean Calvin également, «la "justification par la foi" demeure bien l'axe central<sup>8</sup>». Toutefois, la doctrine de la double prédestination caractérise tout spécialement la théologie de Calvin et la distingue de celle de Luther. Il faudrait analyser en détail cette doctrine et la différencier de ce qu'on lui a fait dire, mais comme le montrent les débats postérieurs à Calvin, elle véhicule l'idée d'une grâce divine radicalement extérieure à l'humain – tellement lointaine et hors de portée de l'homme qu'elle en deviendrait arbitraire – et elle pose aussi la question de la liberté humaine. La riposte catholique a elle aussi pris position sur la question de la grâce. Le concile de Trente «souligne ainsi la nécessité de la grâce et subordonne la doctrine de la grâce à celle de la justification, sans pourtant l'y réduire». Par-delà la polémique qui a opposé protestants et catholiques au lendemain des Réformes, «c'est l'accord de fond entre leurs positions respectives qui nous frappe aujourd'hui<sup>9</sup>».

La question de la grâce et celle de la liberté ont continué de soulever des discussions après la Réforme et le concile de Trente, comme le montre «la querelle sur la grâce» qui a opposé, au tournant du XVII<sup>e</sup> siècle, le jésuite Molina accentuant la liberté humaine, au dominicain Bañez qui, lui,

---

<sup>7</sup> Faber, «Grâce», p. 501.

<sup>8</sup> Bien évidemment, il faudrait compliquer les choses, et montrer comment la justification par la foi chez Calvin, même si elle est affirmée comme première, n'est pas hypostasiée et n'exclue pas un certain travail de la liberté humaine. De même, elle gagne à être située par rapport à ce qui est dit de la sanctification – ou de la régénération. Sur cette question, voir Pierre Gisel, *Le Christ de Calvin*, Paris, Mame/Desclée, 2009, p. 175.

<sup>9</sup> Faber, «Grâce», p. 501. À ce sujet, voir notamment de la Fédération Luthérienne Mondiale et de l'Église catholique, la *Déclaration conjointe sur la doctrine de la justification*, 1998, no 3, §14 et 16 : «L'écoute commune de la Bonne Nouvelle proclamée dans l'Écriture Sainte ainsi que les dialogues théologiques de ces dernières années entre les Églises luthériennes et l'Église catholique romaine ont conduit à une approche commune de la conception de la justification. [...] Tous les êtres humains sont appelés par Dieu au salut en Christ. Nous sommes justifiés en lui seul lorsque nous recevons ce salut dans la foi.»

insiste sur la caractère infaillible de la grâce<sup>10</sup>. Les discussions théologiques propres au siècle des Lumières ont aussi fait intervenir la grâce, mais cette fois pour en diminuer l'importance et du même coup accentuer le statut et l'autonomie de la nature (liée au thème récurrent de la liberté). La scolastique baroque et la néoscholastique ont développé le concept de «nature pure», c'est-à-dire «une nature refermée sur elle-même, orientée vers une fin propre, et à laquelle une grâce extrinsèque vient "s'ajouter" à la manière d'un étage supplémentaire». Cet «arrière-plan théologique» n'est pas sans lien avec «l'optimisme des Lumières<sup>11</sup>» par rapport à l'autonomie de la nature.

L'abondance des propositions chrétiennes sur la grâce dans l'histoire peut décourager. Pourquoi écrire *encore une fois* sur ce thème? Mais l'abondance des propositions signale autre chose, à ne pas négliger : la question de la grâce est *centrale* en christianisme. De ce point de vue, s'y pencher à nouveau n'est jamais inutile, même si c'est une fois de plus.

Ces dernières années, en théologie, le thème de la grâce a été porté par divers travaux sur le «don»<sup>12</sup>. En effet, grâce et don, sans s'équivaloir, «appartiennent au même champ de questionnement<sup>13</sup>». Dans ces développements, le dialogue avec la philosophie a été entretenu de façon privilégiée : le «don comme impossible» chez Jacques Derrida, et «l'aporie du don» chez Jean-Luc Marion, qui ont tous deux fait l'objet de reprises théologiques<sup>14</sup>. De même pour «l'économie du don et de la surabondance» dans l'éthique de Paul Ricoeur<sup>15</sup>. Les analyses *philosophiques* du don ont ainsi reçu en théologie un traitement qui, s'il ne peut être dit abondant, a été considérable.

---

<sup>10</sup> Le jansénisme, apparu quelques années plus tard, insiste à son tour sur la «grâce» comme ce qui «est nécessaire à l'accomplissement essentiel de la nature, mais elle se trouve par là même naturalisée, c'est-à-dire comprise comme une partie intégrante de la nature» (Faber, «Grâce», p. 502).

<sup>11</sup> Faber, «Grâce», p. 502.

<sup>12</sup> Voir notamment Anne Fortin, *L'annonce de la bonne nouvelle aux pauvres. Pour une théologie de la grâce et du verbe fait chair*, Montréal, Médiaspaul, 2005, qui traite de la grâce et du don, à partir d'une approche sémiotique des lettres pauliniennes et de l'évangile selon Luc. «Comment quitter l'exil de soi et du langage pour entrer dans la réception du don? La réception de la parole adressée sous le triple mode de la relation à l'acteur Jésus, de l'écoute à travers lui de la parole de Dieu, et de la réception des Écritures elles-mêmes, c'est ce que la tradition a formalisé sous la catégorie de la "grâce". Comment l'humain est-il touché par la grâce, demandait-on?» (p.16)

<sup>13</sup> François Nault, «La grâce du don, ou l'horizon théologique de la déconstruction (Mauss, Derrida, Hénaff)», *Études théologiques et religieuses*, vol. 85, no 3, 2010, p. 299.

<sup>14</sup> Dans une littérature abondante, on peut consulter François Nault, *Derrida et la théologie. Dire Dieu après la déconstruction*, Montréal/Paris, Médiaspaul/Éditions du Cerf, 2000; John D. Caputo, «Apôtres de l'impossible. Sur Dieu et le don chez Derrida et Marion», *Philosophie*, vol. 78, no juin, 2003, p. 33-51; Robyn Horner, *Rethinking God as Gift. Marion, Derrida, and the Limits of Phenomenology*, New York, Fordham University Press, 2001.

<sup>15</sup> Paul Ricoeur, «Entre philosophie et théologie. La règle d'or en question», dans *Lectures III. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, p. 273-279; Paul Ricoeur, *Amour et justice*, Tübingen, JCB Mohr, 1990; Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990. Voir aussi la belle analyse de Jean-Daniel Causse, *L'instant d'un geste. Le sujet, l'éthique et le don*, Genève, Labor et Fides, 2004.

Mais qu'en est-il des analyses *anthropologiques et sociologiques* depuis l'«Essai sur le don» de Marcel Mauss? Quelles réflexions sur la grâce ont-elles alimentées? C'est à cette question qu'il convient maintenant de répondre, à partir de trois sous-questions. D'abord, y a-t-il une ouverture chez Mauss pour une interrogation sur la grâce? Ensuite, les lecteurs de Mauss du côté de l'anthropologie et de la sociologie ont-ils tenté de croiser ses travaux avec la question de la grâce? Enfin, est-ce que des théologiens<sup>16</sup> et des exégètes se sont intéressés à approcher le thème de la grâce en lien avec les travaux de Mauss sur le don?

## **Marcel Mauss et le don «en vue des dieux et de la nature»**

Aux dimensions d'un ouvrage, l'«Essai sur le don» de Marcel Mauss a été publié sous forme d'article, en 1923-1924<sup>17</sup>, en tant que «premier numéro de la nouvelle série de *L'Année sociologique*<sup>18</sup>». Le texte a été rédigé à partir d'un matériau ethnographique abondant portant sur des «sociétés segmentées», ou segmentaires, c'est-à-dire des sociétés «à base de clans<sup>19</sup>». Les deux premiers chapitres – sur quatre – sont entièrement consacrés à l'analyse de ces données.

En introduction et à la fin du second chapitre, Mauss aborde le «*pottlatch*», qu'il présente comme un «système» de «*prestations totales de type agonistique*» par lequel les tribus «rivalisent de cadeaux<sup>20</sup>». Il a découvert le *pottlatch* grâce aux travaux de Franz Boas sur les populations du Nord-Ouest américain, surtout les Kwakiutl, une vingtaine d'années auparavant, en préparant son étude sur «les variations saisonnières des sociétés eskimos»<sup>21</sup>. Mais il se penche aussi sur l'ethnographie polynésienne, et surtout mélanésienne, avec notamment les travaux de Bronislaw Malinowski sur le *kula* des populations côtières des îles Trobriand<sup>22</sup>. Sans négliger l'intégrité de chacun des systèmes

---

<sup>16</sup> Ici et dans la suite du texte, le genre féminin est omis dans le seul but d'alléger la lecture.

<sup>17</sup> Mauss, «Essai sur le don», p. 143-279.

<sup>18</sup> Bruno Karsenti, *L'homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss [1997]*, Paris, Presses universitaires de France, 2011, p. 305.

<sup>19</sup> Mauss, «Essai sur le don», p. 277.

<sup>20</sup> Mauss, «Essai sur le don», p. 149-153.

<sup>21</sup> Karsenti, *L'homme total*, p. 316-317, en référence à Mauss, «Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos», p. 389-477; Franz Boas, *Contribution to the Ethnology of the Kwakiutl [1895-1913]*, New York, AMS Press, 1969.

<sup>22</sup> Bronislaw Malinowski, *Les Argonautes du Pacifique occidental [1922]*, Paris, Gallimard, 1963. Mauss commente ainsi cet ouvrage qu'il a consulté dans sa version originale anglaise (*The Argonauts of the Western Pacific*, 1922) : «Dans un livre qui est un des meilleurs de sociologie descriptive, se cantonnant pour ainsi dire sur le sujet qui nous intéresse, il nous a décrit tout le système de commerce intertribal et intratribal qui porte le nom de *kula*. Il nous laisse encore attendre la description de toutes les institutions auxquelles les mêmes principes de droit et d'économie président : mariage, fête des morts, initiation, etc., et, par conséquent, la description que nous allons donner n'est encore que provisoire. Mais les faits sont capitaux et évidents.» (Mauss, «Essai sur le don», p. 175.)

ni leurs spécificités régionales<sup>23</sup>, il analyse et compare entre elles ces différentes pratiques de «dons» où s'«échantent» en alternance des objets spécifiques – notamment des bracelets et des colliers, ou encore des cuivres et des couvertures –, sous forme de «présents» ou de «cadeaux»<sup>24</sup>. Ces prestations réciproques engagent bien souvent aussi «des politesses, des festins, des rites, des services militaires, des femmes, des enfants, des danses, des fêtes, des foires»<sup>25</sup>.

L'«obligation de rendre» constitue le point de départ de sa réflexion sur le don comme phénomène social<sup>26</sup>. Mais plus largement, il met en évidence «trois obligations», celles de «donner, recevoir, rendre»<sup>27</sup>, qui sont aussi les trois moments distincts du don. À terme, ceux qui donnent un jour reçoivent la fois suivante, et ceux qui reçoivent doivent rendre ultérieurement et prolonger la chaîne des dons. La réciprocité du don construit et entretient des alliances. Dans le cas du *potlatch*, par exemple, «la distribution des biens est l'acte fondamental de la “reconnaissance” militaire, juridique, économique, religieuse, dans tous les sens du mot. On “reconnaît” le chef ou son fils et on lui devient “reconnaissant”<sup>28</sup>». Mais ce cas montre bien aussi comment le don est marqué d'une insurmontable ambivalence, c'est-à-dire que la relation d'alliance qu'il instaure n'efface jamais complètement le risque du conflit ou de la guerre : «on fraternise et cependant on reste étranger; on communique et on s'oppose dans un gigantesque commerce et un constant tournoi»<sup>29</sup>.

D'abord attentif aux données empiriques, patiemment comparées, le propos de Mauss prend de l'ampleur au fil de l'argumentation. Il en vient finalement à montrer comment, dans un inextricable mélange de liberté et d'obligation, la réciprocité des «échanges» fait circuler bien autre chose que de l'«utile». Ce sont «des collectivités qui s'obligent mutuellement»<sup>30</sup>, qui établissent et entretiennent

---

<sup>23</sup> Ce qui est échangé varie d'une région à l'autre, mais aussi le climat : «des recherches plus approfondies font apparaître maintenant un nombre assez considérable de formes intermédiaires entre ces échanges à rivalité exaspérée, à destruction de richesses comme ceux du nord-ouest américain et de Mélanésie, et d'autres, à émulation plus modérée où les contractants rivalisent de cadeaux» (Mauss, «Essai sur le don», p. 153).

<sup>24</sup> Par exemple, des bracelets et des colliers aux îles Trobriand en Mélanésie, des cuivres et des couvertures dans le Nord-Ouest américain, des dents de cachalot et des pierres en Polynésie.

<sup>25</sup> Mauss, «Essai sur le don», p. 151.

<sup>26</sup> Mauss, «Essai sur le don», p. 148 : «Quelle est la règle de droit et d'intérêt qui, dans les sociétés de type arriéré ou archaïque, fait que le présent reçu est obligatoirement rendu? Quelle force y a-t-il dans la chose qu'on donne qui fait que le donataire la rend?»

<sup>27</sup> Mauss, «Essai sur le don», p. 205-214.

<sup>28</sup> Mauss, «Essai sur le don», p. 210.

<sup>29</sup> Mauss, «Essai sur le don», p. 205.

<sup>30</sup> Mauss, «Essai sur le don», p. 150.

des alliances et des rivalités; «on se donne en donnant, et, si on se donne, c'est qu'on se "doit" – soit et son bien – aux autres<sup>31</sup>».

À partir des troisième et quatrième chapitres, Mauss quitte son matériel ethnographique de départ et tente de montrer la «valeur sociologique générale» des «principes» qu'il vient de mettre en évidence<sup>32</sup>. Ceux-ci n'opèrent pas seulement dans les sociétés segmentaires, propose-t-il, ils «survivent» dans les «droits anciens et économies anciennes» dont les sociétés modernes ont hérité. Mauss se penche ainsi sur le «droit romain ancien», le «droit hindou classique», le «droit germanique», et plus brièvement sur les droits «celtique» et «chinois». Enfin, les principes du don survivent encore aujourd'hui. «Une partie considérable de notre morale et de notre vie elle-même stationne toujours dans cette même atmosphère du don, de l'obligation et de la liberté mêlés. Heureusement, tout n'est pas encore classé exclusivement en termes d'achat et de vente<sup>33</sup>.» Mauss va même jusqu'à affirmer avoir «trouvé un des rocs humains sur lesquels sont bâties nos sociétés» et à partir duquel interroger «la crise de notre droit et la crise de notre économie<sup>34</sup>» modernes.

Selon Bruno Karsenti, l'«Essai sur le don» est «le texte le plus abouti» de Mauss. La «postérité remarquable» de ce texte – qu'il qualifie d'«événement scientifique<sup>35</sup>» – viendrait tout d'abord de la richesse et de la nouveauté de la méthode développée par son auteur, qui s'y trouve mise en œuvre de manière exemplaire, et qui donne au propos sur le don toute sa portée.

Cette méthode s'inscrit dans la tradition sociologique française qui s'est cristallisée autour d'Émile Durkheim, dont il est le neveu. Elle accorde une part importante aux considérations théoriques d'ordre général «où se marque l'ambition d'éclairer le lien social». C'est ainsi que les «principes» du don réciproque apparaissent au terme de l'analyse comme les opérateurs d'«une dimension constitutive du social<sup>36</sup>», et non comme exclusifs aux sociétés segmentaires, même s'ils trouvent là une expression privilégiée.

---

<sup>31</sup> Mauss, «Essai sur le don», p. 227.

<sup>32</sup> Mauss, «Essai sur le don», p. 228.

<sup>33</sup> Mauss, «Essai sur le don», p. 258.

<sup>34</sup> Mauss, «Essai sur le don», p. 148.

<sup>35</sup> Karsenti, *L'homme total*, p. 305. On peut consulter aussi Camille Tarot, *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique. Sociologie et science des religions*, Paris, Éditions La Découverte/M.A.U.S.S., 1999, p. 597 : «L'Essai sur le don, forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques est devenu une sorte d'Iliade ou d'Odyssée de la littérature anthropologique. Peu de textes ont eu autant d'impact et continuent d'exercer pareille fascination.»

<sup>36</sup> Karsenti, *L'homme total*, p. 306-307.

Mais la méthode développée par Mauss marque en même temps un écart non négligeable par rapport à celle de son oncle, un écart qui tient d'abord à l'importance accordée aux données empiriques : «la généralité dont se trouve investi le phénomène du don n'est pas apparue d'un seul coup, mais a fait l'objet d'une lente et difficile élaboration, à partir d'une récollection patiente de faits très disparates<sup>37</sup>.» Mauss lui-même n'a pas vraiment pratiqué d'étude de terrain. Cependant, il n'a cessé de s'y intéresser et d'inviter ses étudiants à se déplacer pour faire des observations<sup>38</sup>. Et quiconque a un tant soit peu fréquenté son célèbre essai a pu y remarquer l'imposant appareillage critique. Les notes occupent une bonne partie de l'espace au bas de presque chacune des pages. Abondantes et précises, elles témoignent bien de la méthode de son auteur qui accorde une importance centrale aux pratiques sociales et aux travaux qui en rendent compte, à savoir le matériel ethnographique<sup>39</sup>.

L'écart entre l'oncle et le neveu apparaît ensuite et surtout dans la manière de traiter les faits sociaux. Dans son «Essai sur le don», Mauss «s'enfonce dans des profondeurs qui sont moins d'ordre temporel que structurel<sup>40</sup>». Ce ne sont pas les «origines» du lien social – dans une perspective plutôt évolutionniste – qu'il cherche à déterminer, mais plutôt ses formes constitutives, structurelles et inconscientes. À la manière de la langue étudiée par les linguistes de son époque, il traite chacune des sociétés qu'il étudie comme un système autonome fait d'éléments différenciés, d'où le concept de «*fait social total*» pour lequel il est bien connu et par lequel il a renouvelé l'approche des faits dits de «symbolisme» comme le don. La comparaison à laquelle il procède dans son essai passe précisément par l'intégration des faits en «systèmes<sup>41</sup>».

---

<sup>37</sup> Karsenti, *L'homme total*, p. 316.

<sup>38</sup> Robert Deliége, *Une histoire de l'anthropologie. Écoles, auteurs, théories*, Paris, Seuil, 2006, p. 69.

<sup>39</sup> De l'avis de Claude Lévi-Strauss, si Émile Durkheim et Marcel Mauss ont tous deux reçu une formation philosophique, le premier est demeuré plus philosophique dans son approche, plus «lourd et dogmatique». Il a toujours eu tendance à aborder l'«information sociologique et ethnographique [...] du dehors». De ce point de vue, précise Lévi-Strauss, «Durkheim appartient au passé tandis que Mauss est resté au fait de la pensée et des recherches ethnographiques les plus modernes. [...] À bien des égards, la méthode de Mauss est plus satisfaisante que celle de son maître [Durkheim].» Mauss a «presque complètement échappé à la tentation des reconstructions synthétiques». Quand il a recours aux données de l'ethnographie, ce n'est pas parce les «primitifs» constitueraient le premier stade de l'évolution sociale, mais parce qu'il y a là des formes plus «simples», qui facilitent la compréhension. Voir Claude Lévi-Strauss, «La sociologie française», dans Georges Gurvitch (dir.), *La Sociologie au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Presses universitaires de France, 1947, p. 535.

<sup>40</sup> Karsenti, *L'homme total*, p. 309.

<sup>41</sup> Mauss, «Essai sur le don», p. 149. «Enfin chaque étude a porté sur des systèmes que nous nous sommes astreint à décrire, chacun à la suite, dans son intégrité; nous avons donc renoncé à cette comparaison constante où tout se mêle et où les institutions perdent toute couleur locale, et les documents leur saveur.» En privilégiant le terme «archaïques» à celui de «primitives» pour qualifier les sociétés segmentaires dans lesquelles s'enracinent ses analyses, Mauss creuse

Par sa méthode unique, Mauss rompt avec l'approche durkheimienne et ses présupposés, organisée autour de l'opposition entre une réalité objective et des représentations «mentales». Plus qu'il n'est coutume de le penser, son œuvre serait au cœur – comme un «témoin», mais aussi comme un «agent» clé – de la reconfiguration épistémologique qui a conduit les sciences humaines – mais aussi la philosophie – au cours du XX<sup>e</sup> siècle en France<sup>42</sup>.

Toujours selon Bruno Karsenti, la «postérité» de ce remarquable «Essai sur le don» peut aussi, à certains égards, apparaître comme étant «surprenante». Fruit d'une méthode inductive rigoureuse qui ne s'épargne pas le risque de la comparaison et qui ose le saut de la généralisation, fruit également d'une pensée intuitive et novatrice arrivée à maturité, ce texte «abouti» demeure un essai qui a tous les défauts des «esquisses<sup>43</sup>». De même, comme le remarque Camille Tarot cette fois, on a plus d'une fois «regretté» la «composition chaotique» de ce texte, «ses incomplétudes, parfois son caractère aventureux». Plus encore, souligne-t-il, chacun peut prendre l'*Essai* pour une auberge espagnole [...] autant d'écoles de pensée, autant de lectures». Enfin, si «l'*Essai* a lancé les débats sur le don», ceux-ci «sont sans fin<sup>44</sup>».

Mais comment un texte avec une telle postérité peut-il ainsi être tout à la fois abouti et inabouti? Une manière de répondre à la question serait de la retourner sur elle-même : un texte avec une telle postérité peut-il être autrement qu'abouti *et* inabouti? L'incomplétude n'est-elle pas l'inavouable

---

en quelque sorte l'écart par rapport à l'approche de Durkheim, davantage en proie au piège positiviste et évolutionniste. Sur la méthode maussienne dite «archéologique», voir Karsenti, *L'homme total*, p. 308-313. De plus, à partir de Mauss, la «linguistique comparative» et la «grammaire comparée» de Charles Meillet – influencées à leur manière par la linguistique saussurienne – semblent aussi avoir joué un rôle unique dans le cercle de l'école française de sociologie et de la revue *L'Année sociologique*. Pour davantage de précisions sur ce point, on peut également consulter, du même ouvrage, l'ensemble du chapitre «La systématisation linguistique dans la sociologie maussienne», p. 170-189. Voir également Tarot, *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique*, quatrième partie «Sociologie et sciences du langage», p. 403-456.

<sup>42</sup> Karsenti, *L'homme total*, p. 3 : «L'œuvre du sociologue Marcel Mauss [...] nous a paru prendre corps comme un moment décisif de cette évolution de la pensée philosophique et scientifique telle qu'elle s'est accomplie dans le champ déterminé de la pensée française. Aussi ne sera-t-elle pas abordée de front, selon une visée monographique, mais plutôt latéralement, affectée du double statut d'opérateur privilégié et de symptôme, d'agent et de témoin d'un bouleversement dont la signification traverse différentes disciplines, les déborde en les rapportant les unes aux autres dans le cadre d'une configuration épistémologique spécifique.» Dans l'ensemble, l'ouvrage de Karsenti insiste sur l'importance du «moment maussien» (p. xiii), pour comprendre «l'histoire contemporaine des sciences humaines en France» (p. 450), une histoire marquée notamment par la psychanalyse et la linguistique. Il donne du relief à l'œuvre de Mauss par rapport à celle d'Émile Durkheim, mais aussi par rapport à celle de Claude Lévi-Strauss, à l'ombre desquelles, parfois, elle est passée inaperçue. Dans une perspective similaire, mais un plus réservée à l'égard du structuralisme de Claude Lévi-Strauss, on peut consulter Tarot, *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique*, notamment la septième partie, «Don et anthropologie du symbolique», p. 595-676.

<sup>43</sup> Karsenti, *L'homme total*, p. XII.

<sup>44</sup> Tarot, *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique*, p. 597.

qualité ou la face cachée de la plupart des grands textes. Tarot le souligne à sa manière à propos des débats sur le don; ceux-ci, «heureusement [...] ne s'arrêtent pas<sup>45</sup>». De ce point de vue, parce que rédigé sous la forme d'un essai, le texte de Mauss rendrait seulement plus évident ce que les textes les plus lus et commentés ont en commun : ils «donnent à penser». Ils établissent un seuil, certes, mais ils ouvrent aussi de nouveaux horizons.

On ne saurait donc reprocher trop rapidement à l'«Essai sur le don» d'avoir laissé certaines questions irrésolues. D'ailleurs, son auteur n'a jamais prétendu faire autre chose qu'interroger.

Non pas que nous voulions proposer ce travail comme un modèle. Il est tout d'indications. Il est insuffisamment complet et l'analyse pourrait encore être poussée plus loin. Au fond, ce sont plutôt des questions que nous posons aux historiens, aux ethnographes, ce sont des objets d'enquêtes que nous proposons plutôt que nous ne résolvons un problème et ne rendons une réponse définitive<sup>46</sup>.

Bien plus que d'autres, ce texte «insuffisamment complet» a donc nourri au fil des ans la pensée de plusieurs lecteurs et commentateurs parfois opposés, et ce, dans plusieurs directions : la méthode en sociologie et en anthropologie<sup>47</sup>; les «résonnances philosophiques» de ces questions de méthode<sup>48</sup>; la définition et les implications du don<sup>49</sup>; le don dans différents contextes et différentes époques<sup>50</sup>; des perspectives critiques de sociologie économique et politique à partir du don<sup>51</sup>.

---

<sup>45</sup> Tarot, *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique*, p. 597. À titre indicatif, on peut consulter le numéro «Marcel Mauss vivant», de la *Revue du M.A.U.S.S. semestrielle*, no 36, 2010.

<sup>46</sup> Mauss, «Essai sur le don», p. 273-274.

<sup>47</sup> Notamment Claude Lévi-Strauss, «Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss (1950)», dans Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, 2008, p. IX-LII; Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1980; Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique [1972]*, Paris, Seuil, 2000. Sur l'actualité de ces héritages, voir entre autres Philippe Chanial, «Bourdieu, un "héritier" paradoxal?», *Revue du MAUSS semestrielle*, no 36, 2010, p. 305-314; Marcel Hénaff, «Lévi-Strauss et la question du symbolisme», *La revue du MAUSS semestrielle*, no 14, 1999, p. 353-367; Karsenti, *L'homme total*; Tarot, *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique*.

<sup>48</sup> Karsenti, *L'homme total*, p. 280 : «l'héritage de Mauss est l'occasion d'une discussion qui déborde considérablement l'espace de la méthodologie sociologique. Son interprétation est au cœur du débat entre structuralisme et phénoménologie qui traverse la pensée française de l'après-guerre, et où semble encore résonner l'écho des grands clivages entre saisie du sens et formalisme, compréhension et explication.» L'«Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss» rédigée par Lévi-Strauss a placé l'œuvre de Mauss au cœur du débat philosophique entre structuralisme et phénoménologie, notamment chez Paul Ricœur, Claude Lefort, Maurice Merleau-Ponty.

<sup>49</sup> En anthropologie et en sociologie, voir notamment Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique [1972]*; Pierre Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Fayard, 2001; Roger Caillois, *Les jeux et les hommes. Le masque et le vertige [1958]*, Paris, Gallimard, 1991; Louis Dumont, *Homo hierarchicus. Essai sur le régime des castes*, Paris, Gallimard, 1966; Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983; et plus récemment Alain Caillé, *Don, intérêt et désintéressement: Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres*, Paris, Éditions La Découverte/M.A.U.S.S., 1994; Alain Caillé, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Paris, Éditions La Découverte, 2007; Maurice Godelier, *L'Énigme du don [1996]*, Paris, Flammarion, 2008. Plusieurs autres auteurs cherchant à penser le don se sont intéressés à Mauss, notamment en philosophie. Voir Georges Bataille, *La Part maudite, précédé de la Notion de dépense*, Paris, Minuit, 1967; Jacques Derrida, *Donner le temps*, Paris, Galilée, 1991;

Une des questions que l'«Essai sur le don» a laissée en suspens plus que les autres est celle du religieux. Bien évidemment, Mauss ne l'ignore pas. «Tous ces phénomènes, dit-il, sont à la fois juridiques, économiques, religieux, et même esthétiques, morphologiques, etc<sup>52</sup>.» Par exemple, dans le cas du *potlatch* du Nord-Ouest américain, «les chefs qui s'y engagent y représentent, y incarnent les ancêtres et les dieux<sup>53</sup>».

Dans une autre «remarque» brève, qui apparaît cette fois au début de l'«Essai», Mauss rend encore plus explicite la question du «cadeau fait aux hommes en vue des dieux et de la nature», admettant toutefois ne pouvoir mener «l'étude générale qu'il faudrait pour en faire ressortir l'importance<sup>54</sup>». Il rattache alors la question du don «en vue des dieux et de la nature» à la question du sacrifice, qui l'a occupé quelques années auparavant<sup>55</sup>.

L'un des premiers groupes d'êtres avec lesquels les hommes ont dû contracter et qui par définition étaient là pour contracter avec eux, c'étaient avant tout les esprits des morts et les dieux. En effet, ce sont eux qui sont les véritables propriétaires des choses et des biens du monde. C'est avec eux qu'il était le plus nécessaire d'échanger et le plus dangereux de ne pas échanger. Mais inversement, c'était avec eux qu'il était le plus facile et le plus sûr d'échanger. La destruction sacrificielle a précisément pour but d'être une donation qui soit nécessairement rendue<sup>56</sup>.

Ces quelques indices permettent de conclure que Mauss invite à penser le don réciproque non seulement entre les humains, mais aussi avec les esprits, les ancêtres ou les dieux, selon les contextes. De plus, la perspective du don jette un éclairage unique sur les diverses pratiques sacrificielles.

---

et plus récemment François Gauthier, «Bataille, héritier de Mauss : le sacré bataillien comme radicalisation du singulier et de l'énergétique», dans François Nault et Martin Cloutier (dir.), *Georges Bataille interdisciplinaire : autour de la Somme athéologique*, Montréal, Triptyque, 2009, p. 139-163; Marcel Hénaff, *Le don des philosophes. Repenser la réciprocité*, Paris, Seuil, 2012; Nault, «La grâce du don, ou l'horizon théologique de la déconstruction (Mauss, Derrida, Hénaff)», p. 299-321.

<sup>50</sup> Pour le cas du Japon, voir Katherine Rupp, *Gift-Giving in Japan. Cash, Connections, Cosmologies*, Stanford (Calif.), Stanford University Press, 2003. Pour ce qui est des sociétés occidentales contemporaines, voir Jacques T. Godbout et Alain Caillé, *L'esprit du don*, Paris, Éditions La Découverte, 2000; Jacques T. Godbout, *Le don, la dette et l'identité. Homo donator vs homo oeconomicus*, Montréal, Boréal, 2000.

<sup>51</sup> Depuis plusieurs années maintenant, le M.A.U.S.S. (Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales) dirigé par Alain Caillé développe ce chantier.

<sup>52</sup> Mauss, «Essai sur le don», p. 274.

<sup>53</sup> Mauss, «Essai sur le don», p. 204.

<sup>54</sup> Mauss, «Essai sur le don», p. 164-171.

<sup>55</sup> Henri Hubert et Marcel Mauss, «Essai sur la nature et la fonction du sacrifice [1899]», dans *Oeuvres, tome I*, 1968-1969, p. 193-307.

<sup>56</sup> Mauss, «Essai sur le don», p. 167.

Surtout à partir des années 1990, quelques lecteurs en sciences sociales ont tenté à sa suite de croiser la question du don avec celle du religieux : «on sent bien [...] que Mauss n'a pas épuisé le sujet et que son approche permettrait "d'interroger l'histoire des religions de manière féconde" et peut-être radicale<sup>57</sup>». Si certains se sont penchés sur les systèmes religieux propres aux sociétés segmentaires<sup>58</sup>, d'autres ont tenté de cerner l'apport de Mauss pour une théorie de la religion, souvent en lien avec le sacrifice<sup>59</sup>. D'autres encore ont tenté de croiser la question du don avec les grandes traditions religieuses, soit de manière générale<sup>60</sup>, soit en privilégiant une tradition<sup>61</sup>, soit en fonction d'un contexte historique et géographique donné<sup>62</sup>.

En ce qui concerne le don dans le christianisme, étrangement, il n'a été que peu étudié par les sociologues et les anthropologues. Toutefois, parmi les quelques travaux qui l'ont exploré, le thème de la «grâce» ressort plus que les autres, et d'abord dans sa différence par rapport au don réciproque cérémoniel.

---

<sup>57</sup> Camille Tarot, «Repères pour une histoire de la naissance de la grâce», dans *Ce que donner veut dire. Don et intérêt*, Paris, Éditions La Découverte/M.A.U.S.S., 1993, p. 92.

<sup>58</sup> Alain Testart, *Des dons et des dieux. Anthropologie religieuse et sociologie comparative*, Paris, Armand Colin, 1993; Godelier, *L'Énigme du don*.

<sup>59</sup> Sur la question du symbolique et du sacré en lien avec le don, voir Camille Tarot, *Le symbolique et le sacré. Théories de la religion*, Paris, La Découverte/M.A.U.S.S., 2008, p. 791-826. Sur la question du sacrifice, en plus des textes de Tarot, on peut consulter notamment Lucien Scubla, «Vengeance et sacrifice», *Revue du MAUSS semestrielle*, no 5, 1995, p. 204-223; Lucien Scubla, «Fonction symbolique et fondement sacrificiel des sociétés humaines», *Revue du MAUSS semestrielle*, no 12, 1998, p. 40-55, mais également Mark Anspach, «Le sacrifice qui engendre le don qui l'englobe», *Revue du MAUSS semestrielle*, no 5, 1995, p. 224-247; Alain Caillé, «Sacrifice, don et utilitarisme», *Revue du MAUSS semestrielle*, no 5, 1995, p. 248-293; Philippe Rospabé, «Le sacrifice du cochon en Papouasie-Nouvelle-Guinée», *Revue du MAUSS semestrielle*, no 5, 1995, p. 181-203.

<sup>60</sup> Park Jung Ho, *Don, mana et salut religieux. Durkheim, Mauss, Weber*, Paris, Bibliothèque du M.A.U.S.S. numérique, 2009; Julian Pitt-Rivers, «Postscript. The Place of Grace in Anthropology», dans J. G. Peristiany et Julian Pitt-Rivers (dir.), *Honor and Grace in Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 215-246; Ilana F. Silber, «Beyond Purity and Danger. Gift-Giving in the Monotheistic Religions», dans T. Vendevelde (dir.), *Gifts and Interests*, Louvain, Peeters, 2000, p. 115-132; Ilana F. Silber, «Echoes of Sacrifice? Repertoires of Giving in the Great Religions», dans A. Baumgarten (dir.), *Sacrifice in Religious Experience*, Leiden, E. J. Brill and Co., 2002, p. 291-313; Ilana F. Silber, «Mauss, Weber et les trajectoires historiques du don», *Revue du MAUSS semestrielle*, no 36, 2010, p. 361-383; Camille Tarot, «Danger, don!», *Revue du MAUSS semestrielle*, no 8, 1996, p. 198-219.

<sup>61</sup> Gloria Goodwin Raheja, *The Poison in the Gift. Ritual, Prestation and Dominant Caste in a North Indian Village*, Chicago/Londres, The University of Chicago Press, 1988; Rupp, *Gift-Giving in Japan. Cash, Connections, Cosmologies*, p. 51-154; Shmuel Trigano, «La fonction lévitique. Le système du don hébraïque», *Revue du MAUSS semestrielle*, no 8, 1996, p. 220-242.

<sup>62</sup> Leïla Babès, «Le couscous comme don et sacrifice», *Revue du MAUSS semestrielle*, no 8, 1996, p. 267-276; Ilana F. Silber, «Gift-Giving in the Great Traditions. The Case of Donation to Monasteries in the Medieval West», *Archives européennes de sociologie*, vol. 36, no 2, 1995, p. 209-243, traduit en français : Ilana F. Silber, «Le don dans les grandes traditions: le cas des donations aux monastères dans l'Occident médiéval», *Revue du MAUSS semestrielle*, no 8, 1996, p. 243-266; Natalie Zemon Davis, *Essai sur le don dans la France du XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Seuil, 2003, p. 155-190.

## La question de la grâce en anthropologie et en sociologie

En 1992, Julian Pitt-Rivers propose de faire du concept de grâce un concept d'anthropologie générale<sup>63</sup>. Marcel Mauss et Claude Lévi-Strauss ont utilisé le terme quelques rares fois en lien avec la question du sacrifice mais sans plus<sup>64</sup>, et Pitt-Rivers ne manque pas de s'étonner de l'«aveuglement» des anthropologues en cette matière. Pourtant, bien des éléments auraient pu les convaincre. D'abord, le concept de grâce occupe une place importante dans le christianisme. Un bon nombre des conflits théologiques qu'il a vu naître gravitaient autour de la question de la grâce. Ensuite, les anthropologues auraient pu enquêter auprès d'autres religions comme le judaïsme, l'islam, le bouddhisme, l'hindouisme, le shintoïsme ou le taoïsme, afin de voir s'il n'existait pas dans celles-ci des équivalents au concept de grâce. Plus encore, la polysémie et l'abondance du mot dans le langage de tous les jours et dans plusieurs langues auraient dû suffire à attirer l'attention des anthropologues.

L'article de Pitt-Rivers, somme toute assez bref, commence par cet étonnement devant l'importance du concept et devant le peu de traitement qu'il a reçu en anthropologie. Il cherche ensuite à en donner une définition un peu plus consistante et convoque pour ce faire l'étymologie du mot et les travaux d'Émile Benveniste. Ce dernier rapporte l'idée de grâce à celle de «gratuité».

La relation avec les mots latins montre que le procès, à l'origine, consiste à rendre un service pour rien, sans contrepartie; et ce service littéralement «gracieux» provoque en retour la manifestation que nous appelons «reconnaissance». [...] Quand on croit que les notions économiques sont nées des besoins d'ordre matériel qu'il s'agisse de satisfaire, et que les termes qui rendent ces notions ne peuvent avoir qu'un sens matériel, on se trompe gravement. Tout ce qui se rapporte à des notions économiques est lié à des représentations beaucoup plus vastes qui mettent en jeu l'ensemble des relations humaines ou des relations avec des divinités. [...] Au-dessus du circuit normal des échanges, de ce qu'on donne pour obtenir – il y a un

---

<sup>63</sup> Pitt-Rivers, «Postscript. The Place of Grace in Anthropology», p. 215-246.

<sup>64</sup> Pitt-Rivers, «Postscript. The Place of Grace in Anthropology», p. 215 et 244. Voir Hubert et Mauss, «Essai sur la nature et la fonction du sacrifice [1899]», p. 201 et 206. «Le fidèle qui a fourni la victime, objet de la consécration, n'est pas, à la fin de l'opération, ce qu'il était au commencement. Il a acquis un caractère religieux qu'il n'avait pas, ou il s'est débarrassé d'un caractère défavorable dont il était affligé; il s'est élevé à un état de grâce ou il est sorti d'un état de péché. Dans un cas comme dans l'autre, il est religieusement transformé. [...] Aussi a-t-on pris l'habitude, surtout en Allemagne, de ranger les sacrifices en un certain nombre de catégories distinctes : on parle, par exemple, de sacrifices expiatoires (*Sühnopfer*), de sacrifices d'actions de grâce (*Dankopfer*), de sacrifices-demandes (*Bittopfer*), etc.» Voir aussi Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage [1962]*, Paris, Plon, 2009, p. 270 : «Le schème du sacrifice consiste en une opération irréversible (la destruction de la victime) afin de déclencher, sur un autre plan, une opération également irréversible (l'octroi de la grâce divine), dont la nécessité résulte de la mise en communication préalable de deux "récipients" qui ne sont pas au même niveau.»

deuxième circuit, celui du bienfait et de la reconnaissance, de ce qui est donné sans esprit de retour, de ce qui est offert pour «remercier»<sup>65</sup>.

Selon cette définition de la grâce, s'il y a une quelconque forme de réciprocité, elle ne relève pas du rituel, mais du sentiment moral.

Toujours dans l'intention de donner un peu de chair au concept anthropologique de grâce, Pitt-Rivers s'intéresse à quelques sources théologiques – «certainement, l'anthropologie de la religion ne peut ignorer la théologie occidentale, au même titre que l'anthropologie juridique ne peut ignorer la jurisprudence occidentale<sup>66</sup>». Il donne alors une définition générale de la grâce comme «don gratuit de Dieu» et précise que ce don est tout à la fois «imprévisible, arbitraire et mystérieux<sup>67</sup>», et qu'il ne peut être mérité. Il présente également les sacrements comme des moyens accessibles à l'homme pour obtenir la grâce divine, qui a aussi quelque chose d'immérité. Il évoque également au passage la question des rapports entre la grâce divine et la liberté humaine. Enfin, de manière plus personnelle, en lien avec ses travaux antérieurs sur le concept d'«honneur»<sup>68</sup>, il précise que, selon lui, la grâce est liée au «sacré» et au sacrifice : honneur et grâce traitent tous deux de l'homme dans ses relations aux autres et à Dieu<sup>69</sup>.

Pitt-Rivers poursuit son travail exploratoire par quelques études de cas. Il se penche notamment sur l'utilisation du mot *gracia* dans le langage populaire d'une petite ville chrétienne d'Andalousie, en Espagne, et montre que l'idée de grâce renvoie précisément à ce qui est incalculable et à ce qui se trouve au-dessus ou par-delà l'échange et le dû<sup>70</sup>. Il soulève également le cas des régions rurales du sud-ouest de la France, où existe un système d'échange de services qui fait appel à la gratuité et sur lequel repose ni plus ni moins la cohésion du groupe. Il voit dans ce système une forme de «réciprocité ouverte» qui allie la gratuité à l'obligation de rendre un autre service ultérieurement. S'il y

---

<sup>65</sup> Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale, tome I*, Paris, Gallimard, 1966, p. 200 et 202, cité dans Pitt-Rivers, «Postscript. The Place of Grace in Anthropology», p. 223.

<sup>66</sup> Pitt-Rivers, «Postscript. The Place of Grace in Anthropology», p. 215 : «surely the anthropology of religion can no more ignore Western theology than the anthropology of law can ignore Western jurisprudence». Les traductions de l'anglais au français sont de l'auteur du présent travail.

<sup>67</sup> Pitt-Rivers, «Postscript. The Place of Grace in Anthropology», p. 223.

<sup>68</sup> Julian Pitt-Rivers (dir.), *Mediterranean Countrymen. Essays in the Social Anthropology of the Mediterranean*, Paris, Mouton, 1963; J. G. Peristiany (dir.), *Honor and Shame. The Values of Mediterranean Society*, Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1965.

<sup>69</sup> Pitt-Rivers, «Postscript. The Place of Grace in Anthropology», p. 217 et 240. Voir aussi Pitt-Rivers, «Introduction», p. 3.

<sup>70</sup> «To summarize, in the sense of benefaction, gift, demonstration of benevolence, concession, graciousness, pardon, or indulgence, grace is inspired by the notion of something over and above what is due, economically, legally, or morally; it is neither foreseeable, predictable by reasoning, nor subject to guarantee. It stands outside the system of reciprocal services.» Pitt-Rivers, «Postscript : the place of grace in anthropology», p. 231.

a des distinctions entre ces échanges de services et les rapports de don réciproque, n'y a-t-il pas aussi certaines similarités, à penser?

Ce dernier cas conduit Pitt-Rivers à se situer par rapport aux travaux de Mauss sur le don. S'il souligne bien qu'il a une dette à son égard, il tient également à marquer certaines différences. Selon lui, Mauss sous-estime les «paradoxes» du don et le caractère «gratuit» des dons offerts.

Mauss ne fait allusion à aucun paradoxe. [...] Il ne fait aucune mention de la grâce, et la gratuité du don est, à ses yeux, une illusion sociologique. Les expressions de gratitude n'ont aucune réalité légale et matérielle et n'entre pas dans l'équation. Je suis d'avis que la gratuité du don n'est pas une illusion; cependant, autant on en a abusé, autant elle demeure non seulement l'essence du sacrifice mais aussi des gestes de services quotidiens<sup>71</sup>.

Il se demande aussi dans quelle mesure il est possible de parler de réciprocité sans toucher la question de la gratuité et des sentiments<sup>72</sup>, sans envisager la possibilité d'une «non-réciprocité»<sup>73</sup>.

Pitt-Rivers est bien conscient que les cas qu'il a lui-même analysés diffèrent du matériau ethnographique à partir duquel Mauss a développé ses thèses. S'il persiste néanmoins à penser que Mauss passe à côté de quelque chose, c'est qu'il croit possible de montrer qu'il existe, dans des contextes non chrétiens et non européens, liés à différentes époques – les cas qu'il a lui-même analysés étaient européens, chrétiens et récents<sup>74</sup> –, des concepts qui sont du même ordre que la grâce et qui reprennent d'une certaine manière l'idée de gratuité. Ainsi pour *hen* ou *hesed* en judaïsme et pour *baraka* en islam<sup>75</sup>. Ces concepts sont du «même ordre» que la grâce en christianisme. De même pour le *hau* – l'esprit qui habite les choses et qui leur donne leurs pouvoirs spirituels – des sociétés polynésiennes chez Mauss; le concept n'équivaut pas à la grâce chrétienne,

---

<sup>71</sup> «Mauss was aware of no paradox. [...] He makes no mention of grace, and the gratuity of the gift is, for him, a sociological delusion. Thanks have no legal or material reality and they do not come into the question. I believe that the gratuity of the gift is no delusion; however much it may have been abused, it is still the essence not only of sacrifice but of everyday gestures of favor.» Pitt-Rivers, «Postscript : the place of grace in anthropology», p. 235.

<sup>72</sup> «Taking reciprocity out of the field of grace detaches it from the sentiments and objectifies it, making it abstract and depersonalized.» Pitt-Rivers, «Postscript. The Place of Grace in Anthropology», p. 241.

<sup>73</sup> «Can one explain systems of reciprocity adequately without considering the possibility of non-reciprocity, i.e. gratuity?» Pitt-Rivers, «Postscript. The Place of Grace in Anthropology», p. 216.

<sup>74</sup> Voir Julian Pitt-Rivers, «Ritual Kinship in the Mediterranean. Spain and the Balkans», dans Julian Pitt-Rivers (dir.) *Mediterranean Family Structures*, Cambridge/Londres/New York/Melbourne, Cambridge University Press, 1976, p. 317-334; Julian Pitt-Rivers, *Anthropologie de l'honneur. La mésaventure de Sicheim*, Paris, Le Sycomore, 1983.

<sup>75</sup> Sur la notion de *baraka*, on peut consulter Raymond Jamous, *Honneur et baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Londres/Paris, Cambridge University Press/Maison des sciences de l'homme, 1981.

mais il peut lui être associé. Il va même jusqu'à suggérer de considérer le «mystère théologique de la grâce» comme une réponse possible aux «paradoxes insolubles du don<sup>76</sup>».

L'article de Pitt-Rivers est exploratoire et soulève d'importantes questions. La présente recherche reprendra et démêlera la plupart des éléments qu'il évoque et rapproche, notamment à partir d'une distinction importante entre sociétés segmentaires et sociétés politiques.

Un travail d'exploration semblable à celui de Pitt-Rivers a été mené du côté francophone par le sociologue des religions Camille Tarot. Il part d'une hypothèse : «la découverte de Mauss, à condition d'en préciser la portée et la signification, permettrait [...] de voir sous un jour nouveau et d'une grande pertinence, peut-être jusque dans notre actualité, nombre de problèmes, théoriques ou pratiques, rencontrés par le christianisme, de ses origines à aujourd'hui<sup>77</sup>». Son hypothèse est aussi liée à un constat :

la découverte de Marcel Mauss sur le don n'a pas animé la réflexion sur la grâce. D'une part, les théologiens ne semblent pas avoir tiré les conséquences de l'anthropologie du don et, de l'autre, les sociologues et les anthropologues ne se sont qu'à peine intéressés à la grâce chrétienne. Le champ reste donc entièrement à explorer, et il exigerait un travail d'anthropologie historique considérable<sup>78</sup>.

Pourquoi la «découverte de Mauss» n'a-t-elle pas animé les recherches et les discussions? On peut penser que c'est en partie lié au fait qu'une difficulté de taille apparaît dès qu'on entre dans les détails tant de la grâce chrétienne que du don tel que l'analyse Mauss dans les sociétés traditionnelles. «Car une fois qu'on a reconnu que la grâce est un don, elle semble non seulement se distinguer, mais s'opposer point par point au don dans ces sociétés<sup>79</sup>.» Tarot va même jusqu'à parler d'«un abîme entre le don, surtout le don "archaïque", et la grâce<sup>80</sup>». On ne doit donc pas sous-estimer les différences, et tout particulièrement en ce qui concerne la «gratuité» de la grâce. On trouve là «la difficulté majeure pour considérer la grâce sous l'angle d'une anthropologie du don<sup>81</sup>».

---

<sup>76</sup> Pitt-Rivers, «Postscript. The Place of Grace in Anthropology», p. 233 : «is not the doctrine of mystery theology's answer to an insoluble paradox?»

<sup>77</sup> Camille Tarot, «Don et grâce, une famille à recomposer?», *Revue du MAUSS semestrielle*, no 31, 2008, p. 318.

<sup>78</sup> Tarot, «Don et grâce, une famille à recomposer?», p. 317. Parmi les exceptions, il note Pitt-Rivers, «Postscript. The Place of Grace in Anthropology».

<sup>79</sup> Tarot, «Don et grâce, une famille à recomposer?», p. 321.

<sup>80</sup> Tarot, «Don et grâce, une famille à recomposer?», p. 323.

<sup>81</sup> Tarot, «Don et grâce, une famille à recomposer?», p. 325. Voir aussi Godbout et Caillé, *L'esprit du don*, p. 135. «La majorité des auteurs écrivant sur le don s'entendent pour rejeter la gratuité. Elle "masque" autre chose, comme dit Françoise Weber. Idée complémentaire : la relation de don est donc d'abord un phénomène de réciprocité. Autrement dit, tous partagent l'étonnement initial de Mauss lorsqu'il s'est mis à observer des rapports de don, face à l'obligation de

Comme il le souligne justement, «[...] l'emprise chrétienne fut et demeure si forte que la gratuité est restée dans beaucoup de secteurs de notre culture comme la marque du don, jusqu'à Mauss du moins<sup>82</sup>». Nombreux sont les dictionnaires et les encyclopédies qui accolent au mot «grâce» celui de «gratuité»<sup>83</sup>.

Qu'en est-il donc de cette «opposition» entre la gratuité de la grâce chrétienne et la réciprocité du don maussien? D'un côté, la réciprocité et la circularité semblent jouer le rôle central, alors que de l'autre, c'est la gratuité et l'unilatéralité qui priment. Mais la gratuité de la grâce exclue-t-elle toute forme de réciprocité? On peut aussi pousser l'interrogation plus loin que ne le fait Tarot. Si ce n'est pas de la réciprocité, la grâce ne porte-t-elle pas une invitation à *répondre*, soit à travers la charité, ou plus fondamentalement encore à travers l'existence et l'histoire? Si oui, quel est le statut de cette réponse? Ou encore, comment conjuguer le motif de la gratuité souvent évoqué à propos de la grâce chrétienne avec le motif *relationnel* de l'alliance? La grâce n'est-elle pas justement provocation à exister, ce qui implique en profondeur une sortie de soi, donc du mouvement, et quelque chose comme une réponse humaine? Enfin, les dons en jeu ne sont-ils pas d'abord des «dons spirituels», et non des objets comme tels? Plus encore, l'histoire chrétienne n'a-t-elle pas aussi son côté plus sombre : une grâce qui exige, qui écrase? Ces quelques questions montrent bien que la grâce ne peut être comprise dans l'ordre de l'unilatéralité et de la gratuité pures et simples. Elles font aussi voir qu'il est possible et fécond de croiser les perspectives et d'être davantage attentif à la complexité de ce qui est en jeu, tant dans les rapports de don des sociétés segmentaires que dans les pratiques associées à la grâce.

Si donc Tarot souligne les difficultés d'une lecture de la grâce sous l'angle d'une anthropologie du don, il n'en fournit pas moins quelques pistes de réflexion pour aller plus loin. La plus audacieuse d'entre elles suggère qu'il y a au cœur du christianisme, dans la logique de la grâce, une tentative «d'étendre et de dépasser la logique du don<sup>84</sup>». La grâce serait «*une extension (universalisme), une radicalisation (du don au pardon), une intériorisation (conversion, amour) du système du don*<sup>85</sup>». Pour soutenir son hypothèse, Tarot interroge le contexte de la Palestine du I<sup>er</sup> siècle et met en

---

rendre, qui devient donc à la fois la chose à expliquer et l'essence de toute relation de don, sa vraie nature, celle qui se cache derrière les affirmations de gratuité des acteurs.»

<sup>82</sup> Tarot, «Don et grâce, une famille à recomposer?», p. 324-325.

<sup>83</sup> J'en ai consulté une dizaine.

<sup>84</sup> Tarot, «Repères pour une histoire de la naissance de la grâce», p. 98.

<sup>85</sup> Tarot, «Repères pour une histoire de la naissance de la grâce», p. 95. L'italique est de Tarot.

évidence l'état de crise (économique, politique, culturelle, religieuse) dans laquelle se trouvaient le peuple juif et la Palestine dans son ensemble. À ses yeux, comme d'autres en son temps, Jésus a tenté de répondre à cette «crise du don<sup>86</sup>» en radicalisant un élément ou un autre de sa tradition. Mais «le mouvement de Jésus se distingue des autres [...] parce qu'il a fait porter sa radicalisation sur le don lui-même<sup>87</sup>», et non d'abord sur la Loi, le Temple ou la Terre.

Suivant Tarot, différents éléments de la vie et de la prédication de Jésus attestent qu'il a «mis le doigt sur l'essentiel<sup>88</sup>», c'est-à-dire le don. D'abord, la prédication de Jésus telle que nous la rendent les évangélistes porte «moins sur le don de la Loi que sur la loi du Don<sup>89</sup>». Lorsqu'elle invite à la réconciliation et au pardon, elle invite à étendre le don, à dépasser les rivalités que la crise exacerbe. Non seulement le «message» de Jésus porte en bonne partie sur le don, mais sa vie elle-même est présentée comme un don, notamment chez saint Jean. Don du Père aux hommes, le Christ donne sa propre vie. «Le cas de Jésus illustre éminemment le point relevé par Mauss, que dans la logique du don, donner c'est se donner<sup>90</sup>.» Avec le don de Dieu en Jésus Christ, c'est aussi l'horizon d'une transformation ou d'une fin du sacrifice qui s'ouvre. Les hommes n'ont plus à présenter à Dieu d'autres dons que leur propre vie. La relation à Dieu se fait intérieure<sup>91</sup>.

En somme, partant de l'idée que le don est «au centre [des] conflits entre les premiers chrétiens<sup>92</sup>», Tarot explore l'hypothèse selon laquelle le «mouvement Jésus» aurait tenté d'étendre et de dépasser la logique du don par une autre logique, celle de la grâce. Mais le mouvement Jésus a-t-il réussi son coup, se demande Tarot? N'a-t-il pas échoué dans sa tentative de dépasser le système du don et ce qu'il comporte de réciprocité violente? Dit autrement, le dépassement de la «logique du don» dans celle de la grâce est-il possible? Les contradictions entre l'histoire du christianisme et l'hypothèse chrétienne d'une histoire du salut ne sont-elles pas en définitive humainement insolubles? Si les

---

<sup>86</sup> Tarot, «Repères pour une histoire de la naissance de la grâce», p. 99.

<sup>87</sup> Tarot, «Repères pour une histoire de la naissance de la grâce», p. 103.

<sup>88</sup> Tarot, «Repères pour une histoire de la naissance de la grâce», p. 103.

<sup>89</sup> Tarot, «Repères pour une histoire de la naissance de la grâce», p. 104.

<sup>90</sup> Tarot, «Repères pour une histoire de la naissance de la grâce», p. 105.

<sup>91</sup> Comme il sera possible de le voir, il y a des tensions et des évolutions à l'intérieur du christianisme sur cette question. De même, la «spiritualisation» du sacrifice n'appartient pas en propre au christianisme. À ce point-ci par contre, il convient de s'en limiter au propos de Tarot, qui invite à penser que quelque chose s'opère à ce niveau avec le christianisme et à travers l'affirmation de la grâce.

<sup>92</sup> Tarot, «Don et grâce, une famille à recomposer?», p. 329.

«échecs répétés du christianisme depuis ses origines jusqu'à nos jours» semblent en partie liés à ces «contradictions», il en va peut-être de même de son «étonnant pouvoir» à «se “relancer”<sup>93</sup>»?

Tarot parle peu de la pensée de la grâce chez saint Paul, qui a pourtant marqué durablement le christianisme et son histoire. S'il s'abstient d'en discuter, c'est en raison des «dangereuses fascinations et des complexités extrêmes<sup>94</sup>» qu'elle comporte.

Outre Pitt-Rivers et Tarot qui abordent directement le thème de la grâce mais dans le cadre de travaux exploratoires, Park Jung Ho y a lui aussi été conduit, mais par un chemin différent. Ce chemin est moins direct, mais ouvre une perspective plus large. En effet, Jung Ho n'aborde pas de front le thème de la grâce. Il y est plutôt conduit dans le cadre d'un travail théorique qui explore la possibilité d'une relecture de la sociologie des religions de Max Weber à partir des travaux de Marcel Mauss sur la magie et le don. À la suite de lecteurs comme Alain Caillé<sup>95</sup>, il tente d'explorer la fécondité théorique générale des travaux de Mauss pour la sociologie et l'étude des «religions de salut». Il part ainsi du concept de *mana* que Mauss et Hubert développent dans leur essai sur la magie pour ensuite en «élargir» certains éléments «jusqu'aux domaines religieux où les idées de salut s'installent et se déploient<sup>96</sup>». Ce terme auquel Mauss donne une portée théorique «connote, chez les Mélanésiens et les Polynésiens [...] l'idée d'efficacité pragmatique» et «symbolique»<sup>97</sup>. Jung Ho propose d'étendre le champ d'application de cette notion tout en prenant en considération certaines différences, d'où sa distinction entre un «*mana* magique ou immanent» et un «*mana* religieux et transcendant<sup>98</sup>». C'est alors qu'il en vient à croiser la grâce, en la rattachant à son concept de *mana* transcendant.

---

<sup>93</sup> Tarot, «Repères pour une histoire de la naissance de la grâce», p. 103.

<sup>94</sup> Tarot, «Don et grâce, une famille à recomposer?», p. 330.

<sup>95</sup> Voir notamment Caillé, *Anthropologie du don*.

<sup>96</sup> Jung Ho, *Don, mana et salut religieux. Durkheim, Mauss, Weber*, p. 90.

<sup>97</sup> Jung Ho, *Don, mana et salut religieux. Durkheim, Mauss, Weber*, p. 88. Il cite également Henri Hubert et Marcel Mauss, «Esquisse d'une théorie générale de la magie [1902-1903]», dans *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, 2008, p. 101-102. «Le *mana* n'est pas simplement une force, un être, c'est encore une action, une qualité et un état. En d'autres termes, le mot est à la fois un substantif, un adjectif un verbe. On dit d'un objet qu'il est *mana* pour dire qu'il a cette qualité; et, dans ce cas, le mot est une sorte d'adjectif (on ne peut pas le dire d'un homme). On dit d'un être, esprit, homme, pierre ou rite, qu'il a du *mana*, le “*mana* de faire ceci ou cela”. On emploie le mot *mana* aux diverses formes des conjugaisons, il signifie alors avoir du *mana*, donner du *mana*, etc. En somme, ce mot subsume une foule d'idées que nous désignerions par pouvoir de sorcier, qualité magique d'une chose, chose magique, être magique, avoir du pouvoir magique, être incanté, agir magiquement; il nous présente, réunies sous un vocable unique, une série de notions dont nous avons entrevu la parenté, mais qui nous étaient, ailleurs, données à part.»

<sup>98</sup> Jung Ho, *Don, mana et salut religieux. Durkheim, Mauss, Weber*, p. 92-93. «Commençons par définir le *mana* magique ou immanent comme une force impersonnelle plus diffuse, plus vague, plus souple et comme un objet de toute opération

La seconde partie de sa démonstration consiste à mener une opération semblable, mais en l'appliquant cette fois au concept de don. Il distingue alors entre une «dimension horizontale» et une «dimension verticale», la première se rapportant aux dons entre les humains, la seconde se rapportant au don avec les «entités invisibles» et recouvrant aussi les dons longitudinaux entre les générations<sup>99</sup>. L'enjeu est alors de prendre la mesure de «l'écart important [...] entre les formes primitives du don vertical et les formes spiritualisées du salut religieux<sup>100</sup>». Il en vient ainsi à situer le

salut religieux [...] au point de rencontre du système du don vertical et du système du don horizontal. En effet, intrinsèquement lié au régime du don vertical, le religieux produit, à travers la multiplicité de ses formes de salut, des effets particuliers susceptibles d'influencer les rapports horizontaux entre les hommes et les groupes sociaux qu'ils composent. L'efficacité pratique du salut religieux s'étend, au-delà de toute socialité proprement religieuse (institutions et communautés religieuses), aux divers champs d'activités humaines, surtout, aux domaines politiques, juridiques et économiques du don<sup>101</sup>.

C'est alors qu'il croise à nouveau la grâce, pour la rattacher au salut religieux et à cet entrecroisement. Plus précisément, le salut religieux implique selon lui «une transformation des catégories du don horizontal» qui lui confère «une signification morale et éthique<sup>102</sup>», alors que sur le plan vertical, la relation de don avec l'invisible se fait intérieure et «spirituelle», ce qui s'exprime notamment dans l'atteinte d'«états de salut ou de grâce<sup>103</sup>».

Dans la troisième et dernière partie de sa démonstration, Jung Ho revient finalement sur la sociologie wébérienne de la religion à partir de ce qu'il a mis de l'avant concernant le *mana* et le don. Il revisite alors quelques thèmes wébériens classiques, comme le désenchantement du monde, le prophétisme, la théodicée, l'éthique religieuse en lien avec l'ascétisme hors du monde et l'ascétisme «intramondain», en lien également avec la fraternité et l'intériorité.

---

de la magie proprement dite. À l'opposé, le *mana* qualifiable par l'adjectif "transcendant" peut être pensé dans un mouvement vertical de concentration intense de cette force.»

<sup>99</sup> Jung Ho, *Don, mana et salut religieux*. Durkheim, Mauss, Weber, p. 13. «Nous considérons ici seulement deux axes vertical et horizontal du don alors qu'il convient de distinguer, comme le montre Camille Tarot, les trois formes (verticale, horizontale, longitudinale). La raison en est double : premièrement, les ascendants, les morts, les esprits, les ancêtres et les dieux peuvent être pensés comme autant d'entités invisibles, normalement supérieures par rapport aux hommes; deuxièmement, l'image fournie par le mot "vertical" englobe celle par le mot "longitudinal" dans la mesure où les dons longitudinaux visent à produire la solidarité *verticale* entre les générations.» L'affirmation selon laquelle les «entités invisibles» sont «normalement supérieures par rapport aux hommes» mériterait d'être compliquée un peu.

<sup>100</sup> Jung Ho, *Don, mana et salut religieux*. Durkheim, Mauss, Weber, p. 118.

<sup>101</sup> Jung Ho, *Don, mana et salut religieux*. Durkheim, Mauss, Weber, p. 117-118.

<sup>102</sup> Jung Ho, *Don, mana et salut religieux*. Durkheim, Mauss, Weber, p. 118.

<sup>103</sup> Jung Ho, *Don, mana et salut religieux*. Durkheim, Mauss, Weber, p. 116.

D'autres théoriciens du don comme Jung Ho ont emboîté le pas à la suite de Pitt-Rivers et de Tarot et ont évoqué la question de la grâce, mais le plus souvent au passage, et dans des théories du don à chaque fois singulières qui ne peuvent toutes être traitées ici<sup>104</sup>.

Mais parmi tous ceux qui, dans une perspective sociologique ou anthropologique se sont penchés sur la question de la grâce, Marcel Hénaff est celui qui me semble être allé le plus loin. Curieusement, c'est dans *Le prix de la vérité*<sup>105</sup>, un ouvrage interrogeant le rapport problématique de la tradition philosophique – occidentale, surtout – avec l'argent, qu'il aborde en profondeur la question du don, qu'il relit les travaux de Marcel Mauss, et qu'il développe une authentique pensée *anthropologique* de la grâce.

La première partie de l'ouvrage discute de cette tradition et culmine sur un constat : avec une même vigueur et dans un même élan, les philosophes ont pensé leur enseignement et leur travail comme

---

<sup>104</sup> Voir Caillé, *Don, intérêt et désintéressement*, p. 239. «Les Temps modernes s'ouvrent par la décision de scinder absolument et sans espoir de retour ce que les sociétés anciennes s'étaient efforcées de garder lié, le sacré et le profane, les dieux et les hommes, le politique et l'économique, la splendeur et le calcul, l'amitié et la guerre, le don et l'intérêt. La Réforme pose que Dieu est insensible aux œuvres des hommes, que son désir de les sauver ou de les damner, de leur accorder ou de leur refuser sa grâce, ne saurait être influencé par leurs mérites, car s'il en était autrement, cela signifierait qu'il n'existe pas de solution de continuité entre Lui et eux, que grâce divine et mérites humains sont commensurables et que donc Dieu n'est pas vraiment Dieu. La consommation de cette scission symbolique condamne les hommes à la tâche épuisante de devoir mettre leurs actes et leurs pensées en conformité avec deux séries d'exigences profondément antithétiques. Il leur faut d'une part être les plus efficaces, les plus actifs et les plus rationnels qu'il est possible de l'être dans l'ordre des choses profanes. Il leur faut travailler, calculer, "faire de l'argent" et accumuler. Il leur faut d'autre part obéir à une loi morale qui ne veut rien connaître en principe de l'intérêt et qui exige que l'on agisse exclusivement par devoir. Il ne suffit pas que la main gauche ignore ce que fait la main droite, encore faut-il en quelque sorte qu'elles s'activent à des tâches opposées et jouent presque l'une contre l'autre. Ou, pour le dire dans un langage qui ne commencera à s'imposer qu'au XIX<sup>e</sup> siècle (avec Auguste Comte), injonction est faite aux hommes des sociétés modernes d'être à la fois radicalement égoïstes et parfaitement altruistes.» Voir aussi Dominique Temple et Mireille Chabal, *La réciprocité et la naissance des valeurs humaines*, Paris, L'Harmattan, 1995, notamment la section sur «la réciprocité symétrique dans la Grèce antique», que reprend et cite (p. 203, 217 et 247) justement Jacques T. Godbout, *Ce qui circule entre nous. Donner, recevoir, rendre*, Paris, Seuil, 2007, p. 228-229 : «Donateurs et donataires appartiennent au même ensemble qui les fonde et qu'ils fondent, dans le même mouvement. Ce que Temple et Chabal appellent la réciprocité symétrique. "La réciprocité symétrique est [...] proportionnelle à l'Être pour ne pas l'être au prestige. Or la plus haute expression de cette hiérarchie instaure l'infinitude de la grâce." [...] Le don vient donc toujours d'ailleurs, même s'il est immanent. Le donneur n'est jamais la seule source du don (figure du don narcissique). Le donneur est toujours un médiateur, un intermédiaire, comme le montre le cas de figure de l'artiste. Cette structure ternaire est évidente dans toutes ces expériences où le donneur sent que ça vient de soi, du plus profond de soi, mais en même temps, et tout aussi profondément, et dans le même mouvement, que ça vient d'ailleurs. La même structure se retrouve dans les contes. C'est le don de l'artiste. "La vie est remerciement, gratitude." C'est le tiers du don, qui enveloppe les partenaires, c'est la grâce (*charis*), qui fait que, en même temps, "le don peut être gratuit et la réciprocité nécessaire".» Enfin, voir Karsenti, *L'homme total*, p. 347, qui traite non de la grâce, mais de la gratuité dans le don : «Le don n'est don qu'en tant qu'il n'est pas l'échange, c'est-à-dire en tant qu'il affirme, dans son effectuation même, le refus ou le dédain d'une éventuelle prestation en retour – bref, en tant qu'il se manifeste essentiellement sous la forme d'un acte gratuit. À négliger cet aspect du concept, on risque de manquer la torsion impliquée, non seulement dans la formule, couramment employée par Mauss après lui, de "dons réciproques", mais surtout dans la tentative surprenante de fonder l'échange sur ce qui en est à proprement parler la négation.»

<sup>105</sup> Marcel Hénaff, *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Paris, Seuil, 2002.

relevant d'une relation de don, et surtout pas d'un rapport marchand. À partir de ce constat, dans les deux autres parties de son ouvrage, Hénaff ouvre et répond à toute une série de questions qui découlent les unes des autres : qu'est-ce que l'anthropologie dit de la relation de don dans les sociétés segmentaires? Quel rapport les sacrifices entretiennent-ils avec la réciprocité cérémonielle qui caractérise le don dans ces sociétés? Quelles formes la «dette symbolique» prend-elle dans ces contextes différents? Pourquoi et dans quels contextes précisément se met-on à considérer le don comme une grâce, comme ce que les dieux – ou le dieu – donnent sans attendre de retour et que les humains doivent imiter? En effet, la tradition philosophique grecque émerge dans un contexte bien particulier, celui d'une société où s'affirme de plus en plus nettement des foyers d'autorité centralisés, des cités-états, ce qui affecte grandement les conditions du lien social, la place des échanges marchands, ainsi que le statut de la parole et du dire vrai. Et encore, qu'est-ce qui a changé à partir du Moyen Âge et à partir de la modernité pour qu'il soit devenu non seulement concevable, acceptable mais aussi juste que les philosophes soient rétribués pour leur enseignement? C'est ainsi que, d'une question sur le soupçon philosophique à l'égard de l'argent et des marchands, Hénaff en vient à une interrogation en profondeur sur le don et sur la grâce. Précisément, son interrogation le conduit à faire la généalogie des transformations du don et de la reconnaissance.

Non seulement Hénaff traite explicitement des pratiques et des pensées liées à la grâce en les rattachant à la tradition du don cérémoniel dans les sociétés segmentaires, mais il montre aussi et surtout en quoi elles impliquent une transformation majeure de cette tradition. Dit autrement, dans un cas comme dans l'autre il s'agit de reconnaissance, mais de deux formes distinctes de reconnaissance qu'il importe de rattacher aux contextes qui les portent. Bien que son propos mobilise un abondant matériel ethnographique et historique qu'il insère dans son argumentation, ce qui est un net avantage par rapport à Jung Ho qui ne fait que de la théorie, il demeure ancré dans l'anthropologie et axé sur la question de la reconnaissance et du lien social. De même, tout comme les analyses de Jung Ho, celles d'Hénaff impliquent une reprise des enjeux à partir de la métaphore spatiale de la verticalité et de l'horizontalité, mais cette reprise opère différemment et vient qualifier le *type de rapport* en jeu, et non les partenaires de l'échange (humains, êtres invisibles, ancêtres). De plus, la pensée de la reconnaissance qu'il développe implique une lecture pointue des travaux de

Mauss, mais aussi de son célèbre élève Claude Lévi-Strauss sur la question du symbolisme<sup>106</sup>. Et c'est à l'intérieur de cet ensemble anthropologique qu'il en vient à traiter des pratiques et des pensées de la grâce, tout en accordant une attention spéciale au christianisme et à ce qu'il a fait du don. Enfin, comme d'autres lecteurs de Mauss, mais avec des accents qui lui sont propres, le propos d'Hénaff porte une interrogation de fond sur les sociétés modernes, sur leurs fécondités, mais aussi sur les défis qu'elles doivent affronter, notamment en ce qui concerne le lien social et les empiétements de l'économie sur l'ensemble des secteurs de vie.

Comme les travaux de Marcel Hénaff seront longuement discutés dans la suite, il convient maintenant de se tourner vers les théologiens et les exégètes pour prendre une mesure sommaire de leur réception des travaux de Mauss et de l'anthropologie sur la question du don. C'est la dernière étape à franchir avant d'en arriver à formuler la question de recherche.

## **Mauss et le don chez les théologiens et les exégètes**

La littérature exégétique et théologique qui aborde la question du don en lien avec l'anthropologie est un peu plus volumineuse du côté anglophone que du côté francophone. Il convient ici d'évoquer les principales figures.

La théologienne Kathryn Tanner s'est intéressée aux échanges de don «non occidentaux» tels que les travaux de Malinowski et de Mauss les rendent, et ce, dans le cadre spécifique d'un essai qui explore l'apport possible de la théologie à une critique de l'économie, et plus spécifiquement de l'«économie capitaliste» et de ses impasses<sup>107</sup>.

Son approche est contextuelle et théorique, et part du postulat selon lequel la réflexion théologique peut alimenter «l'imagination économique». Elle débute son essai en identifiant quelques éléments de l'économie capitaliste qui, à ses yeux, posent problème et qu'elle cherche à revisiter à partir de l'alliance chrétienne. Elle le termine par quelques propositions concrètes et engagées. C'est ainsi qu'elle met en évidence comment cette alliance peut encore aujourd'hui – comme hier – nourrir le désir de changement, mais aussi inspirer des transformations. Par exemple, partant du «principe de non-compétition» qu'elle identifie comme caractéristique de la relation d'alliance avec Dieu, elle attire l'attention sur les conditions de possibilité de la concurrence économique et sur l'importance de

---

<sup>106</sup> Notamment Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris/La Haye, Mouton, 1967.

<sup>107</sup> Kathryn Tanner, *Economy of Grace*, Minneapolis, Augsburg Fortress, 2006.

l'équilibre des marchés. De là, elle suggère de lutter au plan international contre ce qui maintient de façon indue les avantages compétitifs de certains, au détriment des autres. Tanner est une théologienne engagée et, de son lieu de parole, elle s'interroge et propose des pistes pour agir socialement<sup>108</sup>.

C'est dans ses efforts pour imaginer l'économie autrement que Tanner en vient à se pencher sur les échanges de don dans les sociétés segmentaires, qu'elle dit non occidentales. Elle pointe d'abord vers ce qui, à ses yeux, différencie ces pratiques de l'échange des biens utiles dans nos sociétés : l'échange se fait entre partenaires d'alliances; les objets sont d'abord définis non par leur usage mais par les relations à l'intérieur desquelles elles s'inscrivent; ils contribuent à définir le statut social des partenaires<sup>109</sup>. Mais une fois ces différences ciblées, elle insiste aussitôt sur ce qu'elle considère comme étant une similarité plus fondamentale encore entre l'échange des dons dans les sociétés segmentaires et l'«échange capitaliste» moderne : l'échange des dons dans les sociétés segmentaires tout comme l'«échange capitaliste» moderne aurait pour premier effet d'organiser les relations sociales, et non de répondre aux besoins matériels. Sur cet enjeu, certaines de ses intuitions me semblent justes. Cependant, les rapprochements qu'elle fait entre l'échange de don et l'échange marchand m'apparaissent un peu rapides et problématiques, notamment en ce qu'ils conduisent à une lecture du don cérémoniel fortement teintée des problèmes liés à l'économie moderne. Et le diagnostic de Tanner envers le don cérémoniel est tout aussi sévère que sa critique du capitalisme. À ses yeux, il ne faut surtout pas modeler une «économie de la grâce» sur ces économies du don<sup>110</sup>. Mais une telle lecture qui considère le don cérémoniel d'abord comme une économie et qui le juge à l'aulne des problèmes de l'économie moderne et du capitalisme – ou encore à l'aulne du don charitable – fait-elle vraiment honneur à sa spécificité<sup>111</sup>?

---

<sup>108</sup> «The theological principles of noncompetition and mutual benefit obviously intersect here with the capitalist interest in conditions favoring the possibility of recurrent market equilibrium. [...] Certainly on a global level, conditions for competitive equilibrium are missing, in that the competitive advantages already enjoyed by developed nations seem to be becoming permanent.» Tanner, *Economy of Grace*, p. 108-109.

<sup>109</sup> Tanner, *Economy of Grace*, p. 50.

<sup>110</sup> «The sense of gift that organizes our economy of grace should be fundamentally different from the sense of gift in gift-exchange economies. The odd spin or response that a theology formed with reference to them should give to the principles of gift-exchange is rejection.» Tanner, *Economy of Grace*, p. 56.

<sup>111</sup> La pensée du don développée par Tanner me semble céder à des comparaisons un peu rapides entre le don charitable, le contrat, l'échange des biens, les prêts. «Ironically confirming my point about the limited resources of gift-exchange economies for an economy of grace, such exchanges have much more in common with loans or commodity contracts than they do with philanthropic or charitable giving. It is giving to the needy that gift exchange most differs from. Charitable giving meets the needs of the recipient. [...] A gift is offered freely and not as any kind of tit-for-tat, certainly not

Lorsqu'elle s'en prend au don cérémoniel, Tanner critique indirectement le théologien John Milbank, un autre lecteur de Mauss sur le don. À ses yeux, Milbank insiste trop sur la réciprocité et développe une pensée de la grâce qui n'est qu'une version modifiée de ces échanges de don. Il tente de «purifier» ces échanges réciproques de leur caractère agonistique et circulaire, mais il s'en inspire tout de même, dit-elle<sup>112</sup>. Quelle place Milbank accorde-t-il à ces échanges dans sa pensée de la grâce?

C'est dans «Can A Gift Be Given?» que Milbank s'intéresse à Mauss. Dans cet article, partant d'une interrogation sur les ambiguïtés du vocabulaire du don, il en vient rapidement à se pencher sur le «don anthropologique<sup>113</sup>». Comme le souligne Tanner, il fait une lecture positive de la réciprocité dans ces pratiques qui, précise-t-il, impliquent un principe de «répétition non identique», une «*mimesis non exacte*»<sup>114</sup>. Sur ces points, il s'inspire notamment des travaux de Pierre Bourdieu<sup>115</sup>, auquel il reproche par ailleurs – tout comme à Derrida – une incapacité à penser l'intégrité de l'échange de don comme impliquant la réciprocité. Dans l'ensemble, la présentation du don anthropologique faite par Milbank insiste sur des éléments clés, comme la dimension relationnelle, et l'implication du donneur dans la chose donnée.

La difficulté chez Milbank vient lorsque, d'une discussion sur le «don anthropologique», il migre vers une discussion sur la «donation phénoménologique». Non seulement cette migration arrive rapidement, mais elle implique simultanément une série de déplacements théoriques qui ont pour effet d'arracher le don anthropologique à son contexte. D'une prise en compte du don anthropologique, on passe alors à une discussion serrée avec la phénoménologie de Jean-Luc

---

as a return for services rendered. [...] Giving is completely disinterested, without self-concern, solely for the well-being or pleasure of others. » (Tanner, *Economy of Grace*, p. 55 et 57.)

<sup>112</sup> Tanner, *Economy of Grace*, p. 145-146. «The exact natures of the [...] appeals [...] by these theologians to noncommodity gift exchange are too complicated to go into here. These appeals are, for example, far from uncritical. But using Milbank as our touchstone here, one can nevertheless say that the theological account of grace is often proposed simply as a modified version of these exchanges. Milbank talks of them as a kind of “advent” of his own Christian view of gift giving; he is attempting to purify their agonistic and closed character, while maintaining the priority on reciprocal relations and on nonrepetitive creative response that defines them.» Pour une comparaison des approches «opposées» de Tanner et Milbank, voir Sarah Coakley, «Why Gift? Gift, Gender and Trinitarian Relations in Milbank and Tanner», *Scottish Journal of Theology*, vol. 61, no 2, 2008, p. 224-235.

<sup>113</sup> John Milbank, «Can a Gift Be Given. Prolegomena to Future Trinitarian Metaphysic», *Modern Theology*, vol. 11, no 1, 1995, p. 119-161.

<sup>114</sup> «Therefore, if a gift can be given at all, it must be within the *logos* or measure of a necessary *delay* (whose term is indeterminate, though not infinite) and of *non-identical repetition* between gift and counter-gift. [...] Non-identical repetition, therefore, includes not only the return of an equivalent but different gift, but also a non-exact *mimesis* (but therefore all the more genuinely exact) of the first gesture in unpredictably different circumstances, at unpredictable times and to unpredictably various recipients.» Milbank, «Can a Gift Be Given», p. 125.

<sup>115</sup> Voir notamment Bourdieu, *Le sens pratique*.

Marion. D'ailleurs, la section sur le don anthropologique annonce à sa façon ce glissement de terrain. Mauss est présenté comme celui qui a «révélé les lois *universelles* de la solidarité humaine<sup>116</sup>». Et là où, dans son essai, le célèbre ethnologue explore cette portée «universelle» des «principes» du don en hésitant, Milbank, lui, se laisse attirer par cette «attractive obscurité<sup>117</sup>» et tranche : donner est un terme transcendantal comme l'être, et le «il y a» de l'être est indissociable d'un «ça donne»<sup>118</sup>.

Comme il sera possible de le voir dans cette recherche, la question anthropologique du don ne va pas sans soulever des questions d'ordre théologique et «métaphysique», qui n'excluent pas la possibilité d'un traitement phénoménologique. Cependant, ne faut-il pas aussi faire preuve d'un peu plus de prudence et de retenue avant de conclure que, moyennant une «purification», l'«*agapê*» des chrétiens est modelé sur l'échange des dons qu'étudie Mauss<sup>119</sup>? Ramener ainsi les pratiques de don dans les sociétés segmentaires à une «phénoménologie du don», où le don est alors «compris comme geste oblatif d'un sujet en général», n'est-ce pas s'empêcher de les étudier pour ce qu'ils sont, c'est-à-dire «des faits de symbolismes originaux dotés de logiques propres<sup>120</sup>».

Un peu comme le fait Tanner qui approche le don dans les sociétés segmentaires à partir de ses préoccupations sur les impasses du «capitalisme» et qui le ramène ainsi à son questionnement, Milbank l'approche de son côté à partir de ses préoccupations philosophiques sur la donation et à partir du dialogue admiratif et critique qu'il entretient avec Jean-Luc Marion sur cette question<sup>121</sup>.

---

<sup>116</sup> «Marcel Mauss, in 1925, certainly thought so, and argued that archaic societies with 'good faith' or gift economies revealed universal laws of human social solidarity, characterized by a kind of Aristotelean mean between an excess of generosity and an excess of self-interest.» Milbank, «Can a Gift Be Given», p. 128.

<sup>117</sup> Milbank, «Can a Gift Be Given», p. 128. Milbank se rapporte alors à la fin de l'«Essai sur le don», où Mauss s'interroge sur les liens entre le don et le contrat. Il prend alors position : «while gift-exchange is contractual, it nonetheless preserves an element of gratuity irreducible to contract, or rather rendering contract something other than contract, though other, also, than the "free gift"» (p. 126).

<sup>118</sup> Milbank, «Can a Gift Be Given», p. 120-121 : «it is arguable that "giving" is just as "transcendental" a term as "being". By this I mean that, in the same way all locutions include an implicit "there is", so they also include a "something is given", something has arrived, something has been transferred, if only to me, the speaker».

<sup>119</sup> «From my perspective, Marion is positioned uneasily between Derrida's nihilistic *agape* and a proposed construal (not yet fully articulated) of *agape* as purified gift-exchange. [...] In advocating and not just regarding such an intermingling of subject and object, Mauss wrote a meditation against Descartes. Yet by comparison, Marion offers us a still-Cartesian gift after all, since his merging of object with subject is one-sided, unilateral : it is not equally a merging of subject with object.» Milbank, «Can a Gift Be Given», p. 133.

<sup>120</sup> Hénaff, *Le don des philosophes*, p. 195-196. Plus largement, sur les difficultés d'une approche du don cérémoniel dans les sociétés segmentaires à partir d'un questionnement philosophique sur la «donation de l'être», on peut consulter les sections du livre d'Hénaff qui traitent de Derrida (p. 25-88) et de Marion (p. 153-196).

<sup>121</sup> Pour le détail de ce dialogue de Milbank avec la phénoménologie de Marion, voir John Milbank, «The Soul of Reciprocity. Part one. Reciprocity Refused », *Modern Theology*, vol. 17, no 3, 2001, p. 335-391; John Milbank, «The Soul of Reciprocity. Part two. Reciprocity Granted », *Modern Theology*, vol. 17, no 4, 2001, p. 485-507.

À part cette théologienne et ce théologien, Stephen H. Webb s'est lui aussi intéressé à la question du don et, au passage, aux travaux de l'anthropologie à la suite de Mauss. L'objectif de Webb dans son ouvrage *The Gifting God*<sup>122</sup> est de repenser théologiquement la générosité, sans l'idéaliser, mais sans endosser tous les soupçons modernes qui portent sur elle. Précisément, c'est l'alternative entre altruisme et égoïsme qu'il propose de repenser ou de dépasser, et ce, en croisant deux modèles de don, un «modèle de l'échange» qui met de l'avant l'obligation de réciprocité, et un «modèle de l'excès», un excès compris comme appel à la dépense<sup>123</sup>.

Dans sa manière de poser les questions, Webb est proche du sociologue Alain Caillé. Cependant, là où Caillé fait de Mauss un interlocuteur privilégié, Webb en fait un interlocuteur parmi d'autres<sup>124</sup>. Sa démarche consiste à comparer différents modèles de don – sociologiques, anthropologiques, philosophiques, théologiques – pour repenser théologiquement la générosité moderne. Il en vient ainsi au terme de son parcours à proposer une «éthique trinitaire» où Dieu apparaît comme celui qui donne, celui qui est donné, et celui qui est en train de donner<sup>125</sup>. La démarche n'est pas sans intérêt. Cependant, elle ne va pas très loin dans sa réception de l'anthropologie du don.

Pour une prise en compte plus substantielle des travaux de l'anthropologie sur les pratiques de don, il faut se tourner vers le travail d'exégètes – James R. Harrison, Troels Engberg-Pederson, David J. Downs, John M.G. Barclay – qui se sont intéressés aux épîtres de saint Paul, mais en les adossant au contexte gréco-romain du 1<sup>er</sup> siècle dans lequel elles ont été rédigées, et plus précisément encore en les adossant aux pratiques et aux pensées de la bienfaisance de ce contexte. Si certains d'entre eux sont plus sensibles que d'autres à la spécificité des sociétés segmentaires étudiées par les anthropologues, ils procèdent tous sensiblement de la même manière. Ils éclairent tout d'abord le contexte social du don, du sacrifice et de la bienfaisance et leur «*ethos* de réciprocité», pour ensuite se pencher sur le vocabulaire et les pensées de la *kharis* – ou grâce –

---

<sup>122</sup> Stephen H. Webb, *The Gifting God. A Trinitarian Ethics of Excess*, New York, Oxford University Press, 1996.

<sup>123</sup> «The rhetoric of the gift is the rhetoric of excess, the (im)possibility of saying more doing more, and giving more than exchange encourages or permits. [...] The gift is exchange hyperbolized [...]. My goal is to show how, in our modern period, these two approaches to giving, excess (or squandering) and exchange (or reciprocity), have become increasingly polarized, so that any coherent account of generosity is severely strained.» Webb, *The Gifting God*, p. 8 et 15. Le concept d'«excès» chez Webb est quelque peu différent de l'excès dont il sera question dans le présent travail, qui, lui, passe par la discontinuité et non par la quantité.

<sup>124</sup> Outre Mauss, les interlocuteurs de Webb sont Marshall Sahlins, Pierre Bourdieu, Richard Titmus, Lewis Hyde, mais aussi Nietzsche, Derrida, Calvin, Barth et plusieurs autres théologiens anglophones.

<sup>125</sup> Pour le dire dans ses termes : «God the giver, God the given, God the giving». Voir Webb, *The Gifting God*, p. 123-158.

chez les philosophes et penseurs juifs de l'époque. De là, ils relisent les épîtres pauliniennes. Ils étudient aussi la collecte organisée par Paul pour venir en aide à l'Église de Jérusalem. Évidemment, l'épître aux Romains est au cœur de leurs relectures, mais pas seulement celle-là. Bien que versés dans l'histoire et la philologie, ces exégètes n'en sont pas moins eux aussi – malgré eux – marqués par les enjeux «modernes» concernant le don.

Alors que du côté anglophone les discussions sont presque devenues un refrain<sup>126</sup>, les lecteurs francophones de Mauss sont un peu moins nombreux. Dans le cadre d'un article exploratoire, le théologien Guy Jobin s'est intéressé aux propos des théoriciens du don à la suite de Mauss que sont Caillé, Godbout et Hénaff, et ce, pour «éclairer le rapport que peuvent entretenir les communautés croyantes dans la vie publique des sociétés plurielles<sup>127</sup>». Il attire d'abord l'attention sur les formes «modernes» du don et il dialogue avec ceux qui sont allés le plus loin sur cette question. Dans sa relecture de leurs travaux, il milite pour une pensée du politique – et du don – qui ne se limite pas à l'État bureaucratique et aux institutions parlementaires, mais qui englobe aussi la «société civile» comme «lieu où sont instaurés des rapports politiques hors de l'État<sup>128</sup>». En fin de parcours, en mobilisant la pensée de la reconnaissance chez Jean-Marc Ferry, il en vient à suggérer de voir dans le «civisme» du débat démocratique «une rémanence, en démocratie, de la dimension éthologique du don agonistique<sup>129</sup>». Ce faisant, Jobin pointe en direction de la société civile comme un espace où les communautés croyantes, en participant au débat démocratique, peuvent contribuer à tisser le lien social.

Le théologien François Nault s'est quant à lui intéressé au débat sur la «thématique du don» qui a été suscité par les «propositions de Jacques Derrida dans son ouvrage *Donner le temps*», et qui a été entretenu par des lecteurs de Mauss, précisément Caillé et Hénaff, qui lui ont reproché sa

---

<sup>126</sup> «Why gift? Since discussion of the term “gift” has become almost mantric in its repetition in recent continental and North American theology, it is worth reminding ourselves at the outset why this is, and whether it *ought* to be so.» Coakley, «Why Gift?», p. 224-225.

<sup>127</sup> Guy Jobin, «À la recherche du don perdu... Plaidoyer pour un ethos de la présence publique des communautés croyantes dans une société plurielle», dans Monique Dumais et Jean Richard (dir.), *Église et communauté*, Montréal, Fides, 2007, p. 237.

<sup>128</sup> Jobin, «À la recherche du don perdu...», p. 245.

<sup>129</sup> Jobin, «À la recherche du don perdu...», p. 258. Jobin renvoie à Jean-Marc Ferry, *Les puissances de l'expérience, tome II. Les ordres de la reconnaissance*, Paris, Éditions du Cerf, 1991; Guy Jobin, *La foi dans l'espace public. Un dialogue théologique avec la philosophie morale de Jean-Marc Ferry*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2004, p. 157-171.

«lecture partielle et déformante de l'*Essai sur le don*»<sup>130</sup> et qui, ce faisant, ont mis «au jour la portée proprement chrétienne de la déconstruction<sup>131</sup>». Dans son article, pour une bonne part, Nault donne raison à ces critiques, mais, contrairement à ce qu'elles laissent entendre, il précise que la pensée de Derrida n'implique pas un déni en règle de l'échange et de l'ambivalence du don dans l'Évangile. Au contraire, Derrida invite à penser l'économie et l'anéconomie du don comme étant à la fois distinctes et opérantes à l'intérieur d'*une seule économie du don*<sup>132</sup>.

Pour trouver des ouvrages théologiques – et non seulement des articles – rédigés en français qui abordent les travaux de Mauss sur le don, il faut remonter un peu dans le temps, à l'époque où l'ensemble de la classe intellectuelle française découvrait à travers le «structuralisme» et sa prise en compte du langage une nouvelle manière d'approcher la spécificité humaine. À partir de l'influence des travaux de Claude Lévi-Strauss, les discussions à propos des nouvelles découvertes se sont cristallisées autour de la question du symbolisme et de la fonction symbolique.

Parmi les théologiens qui se sont intéressés à repenser le christianisme dans l'horizon de cette nouveauté, deux d'entre eux renvoient de façon explicite aux travaux de Marcel Mauss. D'abord, dans son ouvrage *La communication de Dieu*, Antoine Delzant définit le symbolisme comme ce qui, à partir d'un jeu d'éléments différentiels, opère «la reconnaissance mutuelle<sup>133</sup>». Il distingue alors entre «différents types de symbolismes», un de ceux-ci étant l'échange des biens. Il renvoie alors à Mauss qui, à ses yeux, «a manifesté le caractère symbolique du système du don organisé par les trois actes que sont donner, recevoir, rendre<sup>134</sup>». Dans son ouvrage, lorsqu'il cherche à repenser la «langue de l'alliance» que porte le christianisme et, surtout, son «fonctionnement», Delzant revient sur ces trois «actes» du système du don qui forment l'«échange symbolique». Dit rapidement, l'alliance est

---

<sup>130</sup> Derrida, *Donner le temps*, évoqué et discuté dans Nault, «La grâce du don, ou l'horizon théologique de la déconstruction (Mauss, Derrida, Hénaff)», p. 300.

<sup>131</sup> Nault, «La grâce du don, ou l'horizon théologique de la déconstruction (Mauss, Derrida, Hénaff)», p. 310.

<sup>132</sup> «D'ailleurs, quelques pages après avoir introduit l'idée des deux économies (sous-entendu, la mauvaise économie économique et la bonne économie non économique), Derrida remet expressément en cause un tel partage : "Une autre économie? Peut-être la même en son simulacre, une économie assez équivoque pour *paraître* intégrer la non-économie."» Jacques Derrida, *Donner la mort*, Paris, Galilée, 1999, p. 148, cité dans Nault, «La grâce du don, ou l'horizon théologique de la déconstruction (Mauss, Derrida, Hénaff)», p. 319.

<sup>133</sup> Edmond Ortigues, *Le discours et le symbole*, Paris, Aubier-Montaigne, 1962, p. 61, discuté dans Antoine Delzant, *La communication de Dieu. Par-delà utile et inutile. Essai théologique sur l'ordre symbolique*, Paris, Éditions du Cerf, 1978, p. 29.

<sup>134</sup> Mauss, «Essai sur le don», évoqué et commenté dans Delzant, *La communication de Dieu. Par-delà utile et inutile*, p. 30.

structurée comme cet «échange symbolique», c'est-à-dire que la relation s'établit à travers l'offre d'un don, qui est à recevoir, et auquel il s'agit de répondre par un contre-don<sup>135</sup>.

Bien que le système de don joue un rôle important dans la théologie de l'alliance développée par Delzant, c'est cependant le symbolisme dans l'échange de «paroles» qui l'intéresse en premier lieu<sup>136</sup>. Plus précisément, c'est le langage en tant qu'il est «énonciation» et non seulement le fait d'énoncés qui l'intéresse, c'est-à-dire le langage dans sa fonction de «reconnaissance mutuelle entre des individus» à travers l'échange de paroles. Si donc Mauss a une place de choix dans la théologie de l'alliance de Delzant, les pratiques de dons ne sont pas *comme telles* l'objet d'un investissement théologique. C'est d'abord et surtout la «sémantique structurale» qui guide ses analyses<sup>137</sup>.

L'environnement intellectuel dans lequel baigne le théologien des sacrements Louis-Marie Chauvet est presque exactement le même. Tout comme Delzant, il s'intéresse à la fonction symbolique qui permet la reconnaissance des sujets. Il se rapporte aussi sensiblement aux mêmes auteurs. Cependant, là où Delzant s'intéresse à l'anthropologie du don mais investit davantage la sémantique structurale, Chauvet inverse les proportions. Les deux perspectives ne sont pas complètement étrangères, comme il sera possible de le voir dans cette recherche à travers la question du «symbolisme» telle qu'elle a été travaillée chez Durkheim, Mauss et Lévi-Strauss. Cependant, le champ d'application n'est pas le même. Alors que la sémantique structurale se rapporte davantage à l'analyse de textes, l'anthropologie du don se rapporte davantage aux *gestes rituels* et à ce qu'ils construisent. Bien sûr, un rituel est un mélange de gestes et de parole, au même titre que parler est aussi un geste. Cependant, paroles et gestes n'ont pas le même statut dans une discussion que dans un rituel. Il y a une spécificité du rituel qui est aujourd'hui plus difficile à saisir, mais qui est évidente dans les sociétés segmentaires analysées par Mauss. Pourquoi donc Chauvet a-t-il accordé plus d'attention que Delzant aux rapports de don qu'il qualifie d'«échange symbolique», alors que tous les deux nagent dans un même environnement intellectuel? On peut penser que c'est en raison de son ancrage disciplinaire : Chauvet enseigne la théologie *sacramentaire*, il est donc plus sensible aux outils qui lui permettent de jeter un regard neuf sur les pratiques rituelles chrétiennes et, du

---

<sup>135</sup> Delzant, *La communication de Dieu. Par-delà utile et inutile*, p. 144-146.

<sup>136</sup> «Il y a de nombreux ordres symboliques. Mais parmi tous ceux-ci le langage joue un rôle tout à fait singulier. [...] On appellera donc "le symbolique" l'ordre social déjà réglé par le langage, en tant qu'il est ainsi distingué et qu'il joue le rôle d'englobant par rapport à tous les autres». Delzant, *La communication de Dieu. Par-delà utile et inutile*, p. 32.

<sup>137</sup> Voir notamment Algirdas Julien Greimas, *Sémantique structurale. Recherche de méthode [1966]*, Paris, Presses universitaires de France, 2002, auquel renvoie l'annexe méthodologique «Texte, analyse, lecture» dans Delzant, *La communication de Dieu. Par-delà utile et inutile*, p. 331-353.

même coup, de repenser la *grâce sacramentelle*. Tout au long de sa carrière académique, il a aussi assumé une charge pastorale comme prêtre du diocèse de Paris.

## Vers une question de recherche et ses hypothèses

Où en sommes-nous après cette présentation qui a permis de voir que, sans être très nombreux, ils sont tout de même quelques-uns – anthropologues, sociologues, théologiens et exégètes – à avoir pris le détour anthropologique du don pour penser la grâce, soit la grâce comme concept général d'anthropologie, soit la grâce plus spécifiquement chrétienne? D'ailleurs, avant même que ces penseurs se penchent sur cette possibilité, Mauss avait lui-même déjà ouvert la voie à une approche des relations avec la nature, les ancêtres et les dieux dans les sociétés segmentaires à partir du don cérémoniel.

Au terme de cette présentation, quelques constats s'imposent. D'abord, du côté de la théologie, le danger d'une approche superficielle de l'anthropologie du don est apparu assez nettement. Une recherche qui veut franchir un pas de plus et repenser la grâce dans cet horizon devra entrer en profondeur dans la question du lien social porté par cette littérature.

Ensuite, on a pu voir à quel point la parenté du vocabulaire peut être trompeuse et tend à masquer une très grande diversité d'approches théoriques. Cela est plus manifeste en théologie mais cela concerne aussi l'anthropologie. Par exemple, les propositions de Pitt-Rivers se distinguent en plusieurs points de celles d'Hénaff. Une recherche qui veut franchir un pas de plus ne pourra donc embrasser toutes ces théories et devra choisir un nombre limité d'interlocuteurs.

Enfin, au terme de chacune des deux présentations, tant du côté de l'anthropologie/sociologie que du côté de la théologie/exégèse, la question du *don comme rituel* est apparue comme étant centrale. Marcel Hénaff ne s'empêche pas d'interroger le don et la reconnaissance dans les sociétés modernes. Cependant, plus que d'autres, il insiste sur la dimension rituelle du don dans les sociétés segmentaires et aussi, cela va ensemble, sur l'importance de les comprendre à partir du contexte spécifique où on les trouve. Quant au théologien Louis-Marie Chauvet, il est allé plus loin que d'autres dans sa réception des travaux de Mauss sans doute en raison de son objet d'étude : les sacrements comme rituels. Son approche théorique est diversifiée, mais l'«échange symbolique» et l'eucharistie occupent une place centrale dans la démonstration qui le conduit à repenser l'alliance

chrétienne et la grâce. D'une certaine façon aussi, Hénaff et Chauvet se complètent. Le premier est attentif aux rituels dans les sociétés segmentaires et il manifeste une authentique curiosité théologique. Cependant, il ne dit que très peu de choses sur la ritualité chrétienne. Le second, quant à lui, est attentif aux rituels chrétiens et il manifeste une authentique curiosité anthropologique<sup>138</sup>, mais il tend parfois à sous-estimer l'écart entre l'«échange symbolique» dans les sociétés segmentaires et ce qui pourrait être l'«échange symbolique» dans le christianisme.

À partir de ces différents constats, il est possible de formuler la question à laquelle la présente recherche tentera de répondre.

*À partir du croisement entre l'anthropologie de la reconnaissance de Marcel Hénaff et la théologie sacramentaire de Louis-Marie Chauvet, comment penser l'alliance chrétienne et la grâce et faire entendre leurs résonnances actuelles en contexte de modernité occidentale?*

Dit plus longuement : *à partir du croisement entre l'anthropologie de la reconnaissance de Marcel Hénaff et la théologie sacramentaire de Louis-Marie Chauvet qui traitent toutes deux du symbolisme et du don à la suite de Marcel Mauss, comment penser l'alliance chrétienne et la grâce et faire entendre leurs résonnances actuelles en ce qui concerne l'avènement du sujet croyant, le lien ecclésial, la vie sacramentaire et la participation des Églises à la société civile et au lien social en contexte de modernité occidentale?*

## **Hypothèses et plan de la thèse**

La revue de la littérature a permis d'aborder plusieurs éléments qu'il est possible de reprendre ici sous la forme d'hypothèses de recherche.

À sa façon, Camille Tarot a formulé *l'hypothèse principale* qui est au point de départ de la présente recherche : «l'Essai de Mauss suggère que l'histoire du don n'est pas achevée et que les problèmes de la grâce pourraient encore cacher des énigmes, sinon théologiques, très humaines et d'un réel

---

<sup>138</sup> Ce que reconnaît le sociologue Alain Caillé (*Anthropologie du don*, p. 149) : «Pour procéder à ce premier repérage des éléments du système sacrificiel nous nous inspirerons de l'utile classification donnée par un auteur catholique, bon connaissant de la littérature anthropologique, Louis-Marie Chauvet. Son propos est, d'ailleurs, sur certains plans, voisin du nôtre, puisqu'il suggère de penser le sacrifice comme un échange symbolique, ce qui n'est jamais qu'une autre manière de désigner le don.»

intérêt anthropologique<sup>139</sup>». Là où Tarot se montre plus hésitant, il convient d'être plus affirmatif : explorer les fécondités et les problèmes de la grâce à la lumière des pratiques de don étudiées par Mauss a une pertinence tout à la fois anthropologique et théologique, donc humaine, et qui est à explorer<sup>140</sup>.

Les hypothèses secondaires sont au nombre de trois. D'abord, le terrain de la ritualité apparaît comme étant particulièrement propice à une relecture de l'alliance chrétienne et de la grâce, en lien avec les pratiques de don étudiées par les anthropologues. Ensuite, une attention soutenue à ce que construisent les gestes impliqués dans ces rituels et, au plan théorique, à la question du symbolisme et de la reconnaissance permettra de dégager les enjeux principaux, et ce, chez les deux auteurs, tout en permettant de cibler quelques éléments d'une singularité chrétienne. Enfin, les travaux d'Hénaff et de Chauvet sont à situer dans le contexte qui les porte, celui des sociétés occidentales modernes. Entrer dans les questions anthropologiques et théologiques qu'ils formulent est donc susceptible d'éclairer quelques difficultés et fécondités de ces sociétés.

Pour ce qui concerne l'organisation d'ensemble de la thèse, elle comprendra trois parties. La première d'entre elles sera consacrée à l'anthropologie de la reconnaissance de Marcel Hénaff. L'enquête débutera par une présentation de la problématique du livre *Le prix de la vérité*.

Les deux premiers chapitres étudieront les formes de la reconnaissance dans les sociétés segmentaires. Il s'agira d'abord (chapitre 1) de suivre Hénaff dans sa lecture du «don réciproque cérémoniel». Reprenant le dossier ouvert par Mauss, il décrit le don comme une procédure de reconnaissance publique entre groupes qui, dans le contexte des sociétés segmentaires, assure le lien social. Quelques éléments donnent à ses analyses une marque singulière. Par exemple, il compare cette procédure à ce que l'éthologie nous apprend des procédures de rencontre chez les primates. Alors que Mauss s'interroge surtout sur l'obligation de rendre, Hénaff s'intéresse davantage à l'obligation de donner. Il montre aussi comment l'organisation sociale bien particulière des sociétés segmentaires va de pair avec un certain statut de la parole et certaines modalités de l'échange des biens utiles. Sa lecture originale du don réciproque cérémoniel est aussi liée à une pensée du

---

<sup>139</sup> Tarot, «Repères pour une histoire de la naissance de la grâce», p. 114.

<sup>140</sup> Si on veut bien voir dans le travail théologique d'abord et surtout un travail de réflexion sur l'homme *devant* Dieu, et non pas tant un travail sur l'objet «Dieu» en tant que tel, qui conduirait à un «savoir» sur Dieu et sur l'homme du point de vue de Dieu.

symbolisme qui s'enracine chez Lévi-Strauss et dans l'école française de sociologie, mais qui s'accompagne aussi d'un retour à Mauss sur certains points.

Toujours en ce qui concerne les sociétés segmentaires, il s'agira ensuite (chapitre 2) d'interroger la part invisible de la reconnaissance, c'est-à-dire, un peu rapidement, la dimension «religieuse» de la reconnaissance dans ces sociétés. À travers un questionnement transversal sur la dette symbolique – ou la dette de vie – on suivra Hénaff dans sa description de l'univers des chasseurs-cueilleurs et de celui des pasteurs-agriculteurs. On portera une attention particulière aux incidences de la domestication sur le rapport à la vie et sur la manière d'assumer la dette de vie comme dette de dépendance. On verra aussi comment les pratiques sacrificielles sont liées à cet enjeu, et comment les sociétés où elles se sont développées sont davantage hiérarchiques et inégalitaires.

Les deux chapitres suivants étudieront quant à eux les formes de la reconnaissance mais dans les sociétés politiques cette fois. Il s'agira d'abord de prendre la mesure des transformations dans l'organisation sociale et la reconnaissance qu'implique l'émergence d'une autorité centrale (chapitre 3). Quand une telle instance s'affirme, elle transforme le don et le lien social. Dit autrement, c'est le «régime de la grâce» qui prend le relais, avec ses théologies et ses pratiques de «don moral». Le don réciproque cérémoniel ne disparaît pas complètement, mais les relations entre groupes doivent composer avec un tiers qui, désormais, les affecte directement. Dans *Le prix de la vérité*, lorsqu'il se penche sur le régime de la grâce, Hénaff porte une attention spéciale à l'héritage grec, mais aussi au christianisme. Il en vient ainsi à se pencher sur la figure de saint Paul et sa relecture des événements entourant la mort de Jésus comme don du Christ. Il s'intéresse aussi au temps de la Réforme et aux pensées de la grâce qui en sont sorties.

Toujours à propos des formes de la reconnaissance dans les sociétés politiques, c'est le cas spécifiques des sociétés étatiques modernes qui sera ensuite étudié (chapitre 4). La reconnaissance dans ce contexte passe par trois sphères distinctes. Quelles sont-elles? Quelles formes de don s'y expriment? En quoi l'échange marchand affecte-t-il cette reconnaissance et fragilise-t-il le lien social? À quels défis ces sociétés sont-elles confrontées? En quoi sont-elles travaillées par un «déficit symbolique»? Quel est le statut et l'apport possibles des appartenances religieuses dans ce contexte?

Lorsque Hénaff se penche sur le régime de la grâce et s'intéresse au christianisme, son attention passe *des rituels* de don dans les sociétés segmentaires *aux pensées* de la grâce dans les sociétés politiques. Un tel déplacement, bien qu'il produise des résultats intéressants, mérite d'être interrogé, car il a pour effet de laisser dans l'ombre la ritualité chrétienne, qui fait pourtant partie intégrante du christianisme – du moins sur une très grande portion de son histoire – et qui est elle aussi concernée par la grâce. C'est ce chantier de la ritualité chrétienne, et tout particulièrement celui de l'eucharistie que Louis-Marie Chauvet explore dans ses travaux. La seconde partie de la thèse sera donc consacrée à sa théologie sacramentaire et procédera elle aussi en quatre étapes.

D'abord, il s'agira de se pencher sur la liturgie eucharistique à la suite de Chauvet, en portant une attention particulière aux gestes *rituels* de don qui en font la dynamique, mais aussi au renversement qu'opère la *prière eucharistique* (chapitre 5). Au cœur de cette liturgie dont les gestes rappellent la réciprocité cérémonielle traditionnelle des sacrifices, la prière eucharistique inverse les positions. Le pain et le vin présentés à Dieu deviennent alors le don de Dieu que l'humanité concrète rassemblée est invitée à recevoir d'abord et avant tout, en se rendant disponible à ce qu'un tel don se prolonge à travers elle. Une telle dynamique redéfinit la communauté et affecte le lien à l'autre. Elle ouvre aussi sur une réception individuelle du don de Dieu.

Au terme de cette plongée dans la liturgie eucharistique, on pourra faire la généalogie de cette liturgie (chapitre 6). Chauvet ne parle pas comme tel de «généalogie» lorsqu'il traite de la préhistoire et de l'histoire des pratiques et des théologies de l'eucharistie, mais la manière dont il procède complète très bien la généalogie de la reconnaissance développée par Hénaff. Autant la liturgie eucharistique, de par sa stabilité, est un espace privilégié pour approcher l'alliance chrétienne et pour penser la grâce, autant cette stabilité relative donne du relief aux transformations et permet de dégager les enjeux liés à la médiation sacramentelle de la grâce dans le christianisme.

Les travaux de Chauvet sur l'eucharistie et sur la grâce sacramentelle vont de pair avec une problématique de l'«échange symbolique» qui est centrale chez lui. C'est à l'analyse de cette problématique qu'il importera ensuite de s'attarder (chapitre 7), pour apprécier l'influence des travaux de Mauss, notamment, mais aussi celle de Jean Baudrillard, tout comme les inflexions que la réception de Chauvet leur fait subir. Des traces de cette problématique peuvent être repérées dans la question de départ dans *Symbole et sacrement*, qui est adressée à la théologie sacramentaire scolastique.

Si la problématique de l'échange symbolique est au cœur de la théologie sacramentaire de Chauvet, elle s'inscrit aussi dans un ensemble théorique qui place le lecteur à un carrefour. Comment situer l'«échange symbolique» par rapport à tout ce que Chauvet avance sur «le symbolique» dans *Symbole et sacrement*, en lien avec la philosophie, la psychanalyse, la linguistique, les théories du langage et l'anthropologie en général? Ce mélange est typique des grandes années du structuralisme, mais le temps qui nous en sépare permet d'y jeter un regard plus distancié. La seconde partie de cette recherche se fermera sur ces questions (chapitre 8). Un coup d'œil sur d'autres textes de Chauvet que *Symbole et sacrement* permettra aussi de constater à quel point, parmi tous les chemins théoriques qu'il ouvre, celui de l'«échange symbolique» et de l'anthropologie a un statut singulier.

La troisième et dernière partie reprendra de manière systématique les questions soulevées dans les deux premières parties.

D'abord, il sera possible d'effectuer une première synthèse à partir du travail d'exégètes qui ont adressé aux épîtres de Paul et à sa théologie de la grâce des questions qui se rapprochent de celles qui sont abordées dans cette recherche (chapitre 9). Dans son contexte, Paul repense la bienfaisance divine et humaine et contribue à sa façon à la reconfiguration des liens et de la reconnaissance.

C'est toutefois dans le chapitre suivant que la reprise systématique sera menée dans toute son extension (chapitre 10), à travers une réflexion sur la médiation de la grâce et ses institutions. Dit autrement, on cherchera à répondre de manière plus formelle à la question de départ : des formes de la reconnaissance dans les sociétés segmentaires aux formes de la reconnaissance dans les sociétés politiques, en passant par les épîtres de Paul et par les gestes, les pratiques et les pensées de l'eucharistie, en quoi tout ce parcours permet-il de repenser en profondeur l'alliance chrétienne et la grâce? On pourra ainsi proposer une théologie de l'alliance et de la grâce en revisitant le parcours de la reconnaissance tracé dans les chapitres précédents. On en viendra aussi à penser la grâce comme un don qui ne demande pas de réplique, mais qui ouvre la possibilité d'une réponse, une réponse qu'il convient de penser non comme une obligation, mais comme ce qui est désiré. Il s'agira d'explorer le statut de cette réponse dans ses diverses dimensions, morale, sociale et politique, mais aussi éthique.

Enfin, à la lumière de tout ce parcours, comment penser la vie des Églises chrétiennes dans le contexte des sociétés modernes qui, comme le formule Hénaff, sont travaillées par un déficit symbolique? En quoi ces Églises peuvent-elles, par leur vie propre, et à travers leurs fragilités, contribuer à nourrir le lien social? Et en quoi également reflètent-elles parfois les difficultés de ces sociétés? Toutes ces questions seront portées dans le dernier chapitre et seront étudiées à travers le cas spécifique de l'Église catholique québécoise, qui n'est pas une exception, mais qui permettra de dégager les enjeux. Dit autrement, la recherche se terminera sur cette question (chapitre 11) : en quoi les Églises chrétiennes peuvent-elles encore aujourd'hui servir la vie, en particulier dans sa dimension sociale, mais aussi accompagner des sujets dans leurs quêtes croyantes?

## Première partie

# Du don réciproque cérémoniel au régime de la grâce. L'anthropologie de la reconnaissance de Marcel Hénaff

La place et la part d'autrui dans le don fait de ce dernier une «pratique éminemment sociale<sup>1</sup>». Qu'il s'agisse d'offrir un cadeau d'anniversaire à un enfant, des vêtements à quelqu'un dans le besoin, ou un bon vin à un ami qui accueille chez lui, donner implique toujours autrui. Toutefois, cette simplicité cache aussi une diversité, à ne pas négliger et qui est même incontournable, car on peut donner pour différentes «raisons». Le don fait par plaisir n'engage pas vis-à-vis l'autre de la même manière que le don fait par solidarité, par bienveillance, ou encore en réponse à un don précédemment reçu. Ce cas du don fait «en retour» signale bien comment, dans le don, la relation à l'autre est parfois déjà engagée, ou encore comment le don peut être engageant vis-à-vis de l'autre. Recevoir un cadeau dans l'indifférence en négligeant de montrer ou de feindre son appréciation, se contenter de recevoir sans jamais offrir, ou encore l'inverse; toutes ces attitudes ne vont pas sans conséquence. Si dans certains dons, il s'agit de reconnaître d'abord les besoins de l'autre – de nourriture, de sécurité, de secours, etc. – et d'y être sensible de manière plutôt discrète ou humble, dans d'autres cas, il s'agit plutôt de reconnaître publiquement l'autre comme tel, à travers un objet offert ou reçu.

Les pratiques de don auxquelles Marcel Hénaff accorde son attention dans *Le prix de la vérité*<sup>2</sup> sont d'abord de ce dernier type. À la suite de Marcel Mauss, mais dans un geste interprétatif qui implique aussi une certaine distance, il s'intéresse d'abord et avant tout au «don réciproque cérémoniel», c'est-à-dire à la réciprocité des échanges qui, de manière plus évidente et plus structurante dans certaines sociétés, vise et permet la reconnaissance des uns et des autres. S'il en vient à envisager avec attention et rigueur d'autres types de don – le don gracieux, le don moral, le don solidaire, le don moderne –, il se penche en tout premier lieu sur le don réciproque cérémoniel. Et s'il ajoute deux

---

<sup>1</sup> Marcel Hénaff, «Don», dans Sylvie Mesure et Patrick Savidan (dir.), *Dictionnaire des sciences humaines*, Paris, Quadrige/Presses universitaires de France, 2006, p. 294.

<sup>2</sup> Marcel Hénaff, *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Paris, Seuil, 2002.

adjectifs pour qualifier ce que Mauss désignait par un seul terme, il le fait surtout pour mieux le distinguer et éviter de le confondre avec les autres types de don.

Hénaff lui-même a été étonné de l'ampleur prise par les travaux de Mauss dans sa propre recherche. «Quand j'ai commencé à travailler sur [*Le prix de la vérité*], je ne me doutais pas que la question du don réciproque cérémoniel allait devenir une question centrale dans ma recherche, qui portait alors et surtout sur l'origine du soupçon philosophique concernant l'argent<sup>3</sup>.» Le propos de Mauss ne lui était aucunement étranger, au contraire même, lui qui a publié plusieurs années auparavant un ouvrage sur l'anthropologie de Claude Lévi-Strauss dans lequel, dit-il, à la différence de la plupart des «interprètes», il «insiste [...] beaucoup» sur l'«héritage de Mauss». Cet héritage lui apparaît crucial pour comprendre *Les structures élémentaires de la parenté*, mais opérant aussi dans les *Mythologiques*<sup>4</sup>. Néanmoins, c'est avec un regard neuf et à partir d'une problématique différente qu'il est retourné à Mauss dans *Le prix de la vérité* et qu'il a été conduit à cerner plus encore les contours de ce qui, à ses yeux, restera toujours une «énigme», celle du don réciproque cérémoniel<sup>5</sup>.

\* \* \*

La question qui lance l'ouvrage est d'ordre philosophique : la vérité a-t-elle un prix? Cette question doit être entendue dans son sens littéral, et non dans son sens métaphorique plus commun. Dit autrement, il s'agit non de penser «l'effort ou le renoncement qui sont exigés pour l'affirmation, la découverte ou l'aveu de la vérité», il s'agit plutôt «de se demander [...] en quoi la philosophie, dans la mesure même où elle a toujours été définie comme une recherche de la vérité [...], a affronté de manière spécifique la question de l'argent et de la vénalité<sup>6</sup>? La question de départ porte donc sur les rapports troubles que la tradition philosophique occidentale a entretenus avec l'argent. Elle n'est pas fortuite. Elle vient de la contradiction entre les conditions d'exercice de la philosophie aujourd'hui

---

<sup>3</sup> Marcel Hénaff, «De la philosophie à l'anthropologie. Comment interpréter le don? Entretien avec Marcel Hénaff», *Esprit*, no février, 2002, p. 136.

<sup>4</sup> Hénaff, «De la philosophie à l'anthropologie», p. 136. L'ouvrage auquel il fait référence est Marcel Hénaff, *Claude Lévi-Strauss*, Paris, Belfond, 1991. Depuis, il a publié un second ouvrage : Marcel Hénaff, *Claude Lévi-Strauss. Le passeur de sens*, Paris, Perrin, 2008.

<sup>5</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 149. Cette expression a donné son titre au chapitre «L'énigme du don réciproque cérémoniel», p. 145-207.

<sup>6</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 15.

et ce que la tradition porte. Car comment expliquer que les philosophes aujourd'hui soient payés pour leur enseignement, alors que ceux que la tradition reconnaît comme ses plus grands ont plutôt cultivé une méfiance à l'égard de l'argent et refusé de revendiquer une rétribution comme un dû? Qu'est-ce qui a changé pour qu'il soit devenu aujourd'hui presque inconcevable qu'un philosophe ne soit pas rétribué? Les philosophes seraient-ils tous devenus des Sophistes qui, selon la description qu'en donne Platon, demandaient précisément à être rétribués pour leur enseignement?

Conduit par son interrogation, Hénaff se penche en tout premier lieu sur le propos de Platon et sa critique du Sophiste, à travers notamment le récit des derniers moments de la vie de Socrate, où celui-ci, «condamné injustement», fait valoir «comme preuve ultime de son innocence» et surtout «de l'authenticité de son enseignement» le fait que, contrairement à un Sophiste, il n'a «jamais recherché le moindre profit pécunière<sup>7</sup>». À travers ce récit où figure Socrate, mais également à travers d'autres textes<sup>8</sup>, Platon reproche essentiellement au Sophiste d'être un marchand de savoir, car «comme le marchand, il n'a nul besoin de connaître la nature du produit qu'il vend<sup>9</sup>». Bien sûr, le Sophiste ne se présente pas ainsi, mais plutôt comme un expert ou un spécialiste qui, à l'instar du médecin ou du musicien, possède une compétence qui justifie la rétribution. Il n'en reste pas moins qu'aux yeux de Platon, le Sophiste revendique faussement ce statut d'expert et ne cherche qu'à camoufler le fait que, comme le marchand, et contrairement au philosophe authentique, son souci premier n'est pas «la chose même», mais le profit qu'il peut en tirer.

De la suspicion de Platon envers le Sophiste, Hénaff passe donc à la suspicion envers la figure du marchand, l'enjeu étant d'éclaircir ce que le marchand a de si reprochable pour que sa seule évocation conduise à discréditer le Sophiste comme un authentique philosophe. Son champ d'interrogation se fait à ce moment plus large et porte sur la tradition occidentale dans son ensemble, bien qu'il fasse d'Aristote son interlocuteur principal. Le passage de Platon à Aristote renforce d'autant plus l'argumentation que le second a des «vues plus nuancées» que le premier, notamment sur l'utilité de ce lieu central pour tout marchand et pour toute transaction commerciale qu'est le port. Toutefois, s'il «accepte comme normale l'utilité économique du port», Aristote partage néanmoins le «soupçon» de Platon à l'égard du marchand, un soupçon qui, précise Hénaff, «traverse tout le

---

<sup>7</sup> Platon, *Apologie de Socrate*, 31a-c (trad. fr. de M. Croiset), Paris, Les Belles Lettres, 1985; Platon, *Criton*, 44b-c à 48c-d (trad. fr. de M. Croiset), Paris, Les Belles Lettres, 1985; discutés dans Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 13.

<sup>8</sup> Platon, *Hippias majeur* (trad. fr. de M. Croiset), Paris, Les Belles Lettres, 1972, discuté dans Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 42 et s.

<sup>9</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 56-57.

monde antique<sup>10</sup>», s'étend «à tout le monde indo-européen<sup>11</sup>», et ne s'estompe tranquillement qu'«à partir du renouveau des villes depuis le XII<sup>e</sup> siècle, et surtout du développement de la pensée scolastique depuis le XIII<sup>e</sup><sup>12</sup>».

Aristote distingue entre deux types de commerces. D'abord, il y a un commerce légitime, c'est-à-dire le commerce d'échange, qui part de l'artisan, qui «a lieu entre les membres de la cité dont les activités sont complémentaires», et qui inclut aussi l'importation de produits non accessibles dans une même cité. Ensuite, il y a le commerce de revente qui, lui, est l'apanage du marchand au sens courant du terme, c'est-à-dire de celui qui ne fait qu'acheter et revendre. Pourquoi ce dernier type est-il illégitime? Parce que le marchand qui fait de la revente n'est qu'un «simple intermédiaire» qui «ne produit rien», à la différence de l'artisan dans le commerce d'échange. Non seulement le marchand de revente ne fait que stocker et transiger, mais plus encore, ajoute Hénaff, «il prélève un profit en court-circuitant les réseaux de réciprocité<sup>13</sup>», c'est-à-dire les liens entre les membres d'une même cité, d'où le soupçon à son égard. De par son statut d'intermédiaire et de substitut qui achète et vend «pour d'autres<sup>14</sup>», il menace l'ordre de la cité.

Le soupçon d'Aristote à l'égard du commerce de revente va de pair avec sa méfiance à l'égard de l'argent. L'argent «fait partie des richesses légitimes», mais seulement lorsqu'il est acquis honorablement, c'est-à-dire des suites d'une action, comme celle de l'artisan qui s'enrichit par la vente de ses propres produits. Lorsqu'elle est liée à la propriété, en vue de la subsistance, la richesse acquise est juste et honorable, parce que «finie, limitée», c'est-à-dire inscrite dans une action qui lui donne une fin bonne<sup>15</sup>. Mais l'argent est aussi dangereux, non seulement à cause du

---

<sup>10</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 90-91.

<sup>11</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 94. Il ajoute : «ce qui ne veut pas dire [que l'exclusion du marchand] ne se retrouverait pas en dehors de cette aire de civilisation» qu'est le monde indo-européen.

<sup>12</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 98.

<sup>13</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 91.

<sup>14</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 100.

<sup>15</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 116. «L'excellence de la richesse, c'est donc d'être finie, limitée, d'être accordée à ce qui satisfait les besoins et le bien-être de l'*oikos*. La véritable richesse est liée à la propriété, c'est-à-dire à la possession soit d'un domaine que l'on cultive (ou que l'on fait cultiver), soit de tout autre ensemble d'instruments – *organa* – de production, comme l'atelier de l'artisan. Elle peut être constituée de terres, de troupeaux, de produits agricoles, d'outils variés, mais aussi d'esclaves – outils vivants –, et enfin d'argent.» Dit autrement, la production de l'artisan et la richesse qu'il peut en tirer s'inscrivent dans une action, c'est-à-dire une «activité (*ergon*) qui possède en elle-même sa propre fin» et qui dans ce cas-ci est la subsistance, c'est-à-dire «la vie dans le cercle de l'*oikos*» (p. 114). La subsistance fait partie de l'ordre naturel, tout comme la cité que l'activité de subsistance rend possible (p. 111). Sur ces éléments de la pensée d'Aristote, qu'il développe aussi en termes de bonne et de mauvaise «chrématistique», Hénaff renvoie notamment à Aristote, *Politique*, I, trad. de J. Aubonnet, Paris, Les Belles Lettres, Livre I, 1991; Aristote, *Métaphysique*, tome II, trad. de J. Tricot, Paris, Vrin, 1991.

fait qu'il peut être cumulé de manière presque illimitée, mais aussi et surtout parce qu'«il n'a qu'un usage d'échange». Comme le marchand intermédiaire qui, par son activité ne fait qu'échanger – ou ne produit que de l'échange –, l'argent, contrairement à tout autre bien, «n'a pas d'usage de consommation» et intervient seulement dans l'échange<sup>16</sup>. Comme le marchand qui en fait son seul outil de travail, l'argent a le «pouvoir [...] de s'arracher à la réciprocité des rapports communautaires», «de passer hors l'enceinte de la cité<sup>17</sup>» et ainsi d'échapper à l'ordre politique qui seul permet de vivre ensemble selon la justice. Et c'est «dans le prêt à intérêt» que, «selon Aristote», le caractère «non naturel» de l'échange de revente «éclate<sup>18</sup>», qu'il est poussé à son comble. Le profit ne vient alors même plus des biens échangés, mais de l'argent lui-même, par la durée du prêt.

Toujours suivant Hénaff, si la tradition occidentale a éprouvé tant de difficultés à accorder une légitimité à la figure du marchand, c'est, peut-on penser, parce que sa «place [...] n'a pas été prévue». Les travaux d'Émile Benveniste sur le *Vocabulaire des institutions indo-européennes* invitent en effet à penser que l'apparition de cette profession est plutôt tardive. Celui-ci présente le commerce comme un «métier sans nom», c'est-à-dire «sans tradition», donc à propos duquel les mots ont longtemps manqué<sup>19</sup>. La fonction a aussi été assumée presque toujours par des étrangers qui, en plus de marchander, étaient bien souvent des «usuriers»<sup>20</sup>.

Nouveau, étrange et menaçant, le marchand était donc celui dont on se méfiait. Mais il était celui également dont on pouvait de moins en moins se passer, à cause de «la spécialisation des métiers». Bien que présent dans le monde antique, le marchand n'était «pas comme tel directement impliqué dans la vie de la cité», d'où le déficit de pensée à son égard. Et «c'est justement sur ce point que les choses changent au Moyen Âge<sup>21</sup>», d'où cette fois la nécessité, jusque-là inexprimée, de lui penser un certain statut, et par là de lui accorder une forme de légitimité. Les théologiens médiévaux ont

---

<sup>16</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 121. «Les souliers peuvent être utilisés ou échangés; la maison également, et ainsi tous les biens produits; *seul l'argent ne peut être qu'échangé.*»

<sup>17</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 108. Pour plus de détails sur la pensée de la monnaie chez Aristote, en lien avec l'ordre politique, voir le chapitre «La monnaie : équivalence, justice, liberté», p. 417-434.

<sup>18</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 118.

<sup>19</sup> Émile Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, tome I, Paris, Éditions de Minuit, 1969, chapitre 11, p. 140, discuté dans Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 95.

<sup>20</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 107.

<sup>21</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 102.

participé à la «progressive et relative légitimation du commerce et donc de la figure du marchand<sup>22</sup>». Ceux-ci sont par contre demeurés farouchement opposés au prêt à intérêt.

L'argumentation d'Hénaff culmine finalement dans cette idée qu'«un lien autre que politique s'engendre» de la «circulation» des biens dans l'échange marchand<sup>23</sup>.

Le marchand, par son existence même, est non seulement l'opérateur mais en quelque sorte le témoin et l'emblème d'une mutation de l'ancienne société. C'est cela précisément qui le désigne au soupçon des philosophes. Soupçon d'être la cause de ce qu'il incarne : une rupture dans la relation "naturelle" aux biens utiles et dans leur mode de circulation, celle qui, dans les rapports entre partenaires, conférait une dimension sociale au geste d'échange de denrées. En d'autres termes : échanger ou négocier de tels biens, c'était aussi, d'une certaine façon, se reconnaître mutuellement. *Cette reconnaissance, qui est au cœur des rapports de don et les définit, est projetée sur les rapports d'échange marchands, lorsque la transaction se fait directement entre les membres d'une ou de plusieurs sociétés. Cet échange, même s'il est intéressé, reste empreint d'une atmosphère de réciprocité. En revanche, la relation commerciale passant par des professionnels tend à devenir abstraite<sup>24</sup>.*

Un nouveau type de relation tend donc à s'affirmer à travers l'échange marchand, en marge des liens traditionnels de réciprocité par le don.

Non seulement le marchand incarne cette mutation de société, cette nouveauté menaçante, mais le Sophiste aussi, à sa façon, d'où le parallèle entre les deux figures. Arrivé à ce point de son argumentation, Hénaff met de l'avant les «recherches» qui, «depuis un demi-siècle ont permis de corriger cette image peu flatteuse» des Sophistes, pour voir en eux «une nouvelle espèce de savants», qui incarne

une nouvelle manière de penser, plus directement en accord avec une nouvelle classe de citoyens qui, après les guerres victorieuses des Grecs contre les Perses et suite à la croissance économique qui a marqué l'époque de Périclès, aspirent à plus de reconnaissance publique et ne voient aucun intérêt à défendre les valeurs traditionnelles des clans aristocratiques<sup>25</sup>.

Pour la génération qui accompagne la montée des Sophistes, la reconnaissance s'obtient davantage par l'«aptitude à participer à l'organisation de la cité» que par la capacité à incarner les «valeurs militaires de la tradition». Les nouvelles «techniques» développées et enseignées par les Sophistes

---

<sup>22</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 98. Sur cette légitimation progressive et limitée du marchand à partir du Moyen Âge, Hénaff fait appel aux travaux de Jacques Le Goff, *Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail, culture*, Paris, Gallimard, 1977.

<sup>23</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 102.

<sup>24</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 100-101. Je souligne.

<sup>25</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 48. Parmi plusieurs recherches auxquelles Hénaff renvoie, voir notamment Jean-Paul Dumont, *Les Sophistes. Fragments et témoignages*, Paris, Presses universitaires de France, 1969; Barbara Cassin, *L'Effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1997.

accompagnent ainsi l'essor de la démocratie grecque, où «le vrai pouvoir n'est plus défini par les armes mais par la parole<sup>26</sup>» qui parvient à convaincre.

Au-delà du conflit entre générations, la «pédagogie» liée à ces nouvelles techniques de la parole met en cause la manière dont un Platon conçoit l'enseignement (de même que la vérité à enseigner), c'est-à-dire comme une «relation maître-disciple<sup>27</sup>», faite de don. Dans un tel rapport, le lien est personnel et prend sa source dans la relation du philosophe avec son «dieu». Et c'est ce rapport de don dans la formation philosophique qui, finalement, entre en conflit avec la rétribution exigée par les Sophistes. Ceux-ci sont alors perçus comme des hypocrites qui «jouent en somme sur deux tableaux, le nouveau et l'ancien» :

non contents d'être payés par leurs élèves, ils en attendent en outre une reconnaissance (*kharis*) qui normalement n'est due qu'à celui qui donne libéralement [...]; ils veulent être de modernes fournisseurs de prestations intellectuelles tarifées tout en restant, selon la tradition, des maîtres à penser que l'on vénère pour leur sagesse et que l'on honore par des dons pour leurs leçons. Ils veulent tirer profit de leur compétence comme des marchands et obtenir reconnaissance de leur prestige comme des sages<sup>28</sup>.

C'est ainsi qu'au terme de la première partie de son ouvrage *Le prix de la vérité*, du soupçon philosophique envers l'argent des Sophistes, en passant par la figure du marchand, Hénaff est conduit à se pencher sur «l'univers du don» et de la reconnaissance (deuxième partie de l'ouvrage), qu'il distingue nettement de l'échange et de «l'espace marchand» (troisième et dernière partie de l'ouvrage). S'il y a lieu de les articuler, c'est sur la base d'une distinction préalable, rigoureuse et critique qui délimite le champ propre à chacun et leur attribue par conséquent des critères de légitimité différents. Entrer dans une telle interrogation permet certes de mieux comprendre le monde antique et la tradition philosophique, mais l'enjeu est plus profond. Si la grande majorité des philosophes «professionnels» sont aujourd'hui rétribués, on sent bien que c'est parce que le monde dans lequel ils pensent et enseignent n'est plus celui de Platon ni d'Aristote. La répartition entre ce qui a un «prix» et le «monde des relations où se joue l'inévaluable, le hors-de-prix<sup>29</sup>», n'est plus la même.

---

<sup>26</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 49-50.

<sup>27</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 50. La «conception platonicienne de la formation philosophique» reprend sous «une forme très sécularisée» la «tradition immémoriale des *sophoi*, ces sages, devins, guérisseurs, conteurs qui éduquaient leurs disciples par une longue formation faite de secrets techniques, de méditations et d'épreuves au caractère souvent cérémoniel».

<sup>28</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 72-73.

<sup>29</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 134.

En définitive, [...] dans nos sociétés, en dépit du triomphe de l'évaluation marchande, y compris sur les biens les plus réfractaires à une telle opération, nous ne pouvons esquiver la question du hors-de-prix<sup>30</sup>.

Au départ centrée sur la philosophie, l'interrogation d'Hénaff se déploie finalement dans un geste généalogique dont la portée est beaucoup plus large. À travers la question du don, de ses formes et de ses transformations, ce sont les conditions de la reconnaissance qu'il interroge, et du même coup le statut du hors-de-prix dans les sociétés occidentales modernes. La première partie de cette thèse est consacrée à l'approfondissement de son anthropologie de la reconnaissance.

\* \* \*

Le chapitre 1 permettra de définir les contours de ce qu'Hénaff nomme à la suite de Mauss le «don réciproque cérémoniel». Plus précisément, il s'agira dans ce chapitre de se pencher sur sa définition du don comme «geste symbolique» de «reconnaissance réciproque», et de situer cette dernière dans la problématique anthropologique, économique et philosophique développée dans *Le prix de la vérité*. La réciprocité du don apparaîtra, d'une part, comme ce qui est cœur des alliances entre groupes dans le contexte des sociétés segmentaires et, d'autre part, comme ce qui interroge le lien social en contexte de modernité.

À partir du chapitre 2, la dimension «religieuse» du don sera abordée plus directement, à travers les questions du sacrifice et de la dette dans les sociétés segmentaires, qu'Hénaff rattache à celle du don réciproque cérémoniel.

Dans le chapitre 3, il sera possible de voir comment la grâce, y compris et en particulier dans sa version chrétienne, émerge des transformations sociales liées au développement des sociétés politiques ou étatiques qui modifient les conditions de la reconnaissance et de la réciprocité. Loin d'exclure du débat les développements théologiques autour de la grâce, Hénaff intègre certains de ceux-ci et met en évidence leur enracinement anthropologique et contextuel. Dans ce chapitre, je

---

<sup>30</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 33.

porterai une attention spéciale à ces questions, qui sont autant d'invitations lancées aux théologiens et théologiennes à prendre part à la recherche.

Enfin, le chapitre 4 permettra de reprendre les questions des deux chapitres précédents, mais en fonction de la modernité occidentale. En effet, dans son livre *Le prix de la vérité* d'abord, mais aussi et peut-être plus nettement encore dans ses écrits ultérieurs, Hénaff porte un véritable souci du contemporain et cherche à donner du relief à ce qui, encore aujourd'hui, demeure «hors-de-prix» et résiste à l'empiètement de la logique marchande. S'il ouvre la problématique du don, c'est donc en bonne partie en raison de sa fécondité heuristique pour penser les conditions actuelles de la reconnaissance. Cependant, il ouvre cette problématique aussi pour en préciser les contours, c'est-à-dire pour éviter de confondre entre elles les différentes pratiques de don et de les prendre tour à tour pour des alternatives à l'échange marchand, dont la légitimité, les limites et les empiètements sont aussi à penser. C'est en fonction de cet horizon contemporain qu'il convient finalement de resituer le propos d'Hénaff sur le don, la réciprocité, la reconnaissance et la grâce.

En montrant comment le propos d'Hénaff, loin de clore le débat, ouvre un ensemble de perspectives neuves sur lesquelles la discipline théologique peut apporter certains éclairages, cette première partie prépare en quelque sorte la seconde partie, qui portera sur les travaux du théologien Louis-Marie Chauvet. Ceux-ci me semblent en mesure de contribuer d'une manière originale au débat. Par un chemin pour ainsi dire inverse par rapport à celui emprunté par l'anthropologue Hénaff, Chauvet en est venu à croiser l'«Essai sur le don» de Mauss en cherchant à renouveler la pensée de la grâce sacramentelle et de l'alliance.

# Chapitre 1

## Le don réciproque cérémoniel comme geste symbolique de reconnaissance

L'interrogation de départ dans *Le prix de la vérité* concerne la tradition philosophique occidentale et son rapport à l'argent. Considérant cet enracinement, il aurait été plausible de traiter de la question du don en poursuivant le dialogue avec cette tradition, comme par exemple avec Jacques Derrida ou Jean-Luc Marion<sup>1</sup>, ou encore de discuter plus longuement avec les théologiens médiévaux qui font appel au don dans leur critique du prêt à intérêt, et qui ont aussi contribué à penser une certaine légitimité de l'échange marchand<sup>2</sup>. Mais Marcel Hénaff choisit plutôt de prendre la question du point de vue de l'anthropologie, passant ainsi d'un débat à un autre. Il reviendra à la philosophie, aux théologiens et à la question de la grâce, mais seulement après avoir traité en profondeur du don réciproque cérémoniel.

Dans ce chapitre, j'analyserai le propos d'Hénaff sur le don réciproque cérémoniel. Précisément, je mettrai en évidence quatre aspects qui caractérisent sa lecture anthropologique du don et qui lui confèrent une certaine originalité<sup>3</sup>.

Le poids de la tradition occidentale en matière de don est tel qu'Hénaff juge nécessaire de commencer à traiter son dossier anthropologique en discutant préalablement de ce que le don réciproque cérémoniel n'est pas. Une fois les précautions prises, il entre dans le vif du sujet. D'abord, à ses yeux, le don réciproque cérémoniel gagne à être repris et pensé comme rapport de «reconnaissance», et plus spécifiquement en lien avec l'éthologie de la rencontre chez les primates. La rencontre par l'échange rituel de dons est à penser comme une spécificité de l'espèce humaine.

---

<sup>1</sup> Il l'a fait dix années plus tard, dans Marcel Hénaff, *Le don des philosophes. Repenser la réciprocité*, Paris, Seuil, 2012.

<sup>2</sup> Dans leur critique de l'usure, les théologiens médiévaux reprochent aux usuriers de vendre le temps, et par là de s'approprier ce qui ne peut être reçu que comme un don de Dieu, accordé à tous et à toutes également. Voir Marcel Hénaff, *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Paris, Seuil, 2002, p. 127-134.

<sup>3</sup> Dans ce chapitre, je suis en bonne partie l'argumentation d'Hénaff telle qu'elle se trouve dans *Le prix de la vérité*, qui est sans aucun doute son ouvrage le plus déterminant en ce qui concerne la problématique de ma recherche. Par contre, pour appuyer certains points ou apporter des éléments complémentaires, j'ai souvent recours à ses autres écrits, surtout les articles qu'il a publiés après *Le prix de la vérité*.

Ensuite, le don réciproque cérémoniel ouvre sur la question du symbolisme. Considéré sous cet angle, le don réciproque apparaît «non seulement» comme «une des dimensions essentielles de la vie sociale, mais» comme «sa constitution même<sup>4</sup>». Enfin, un autre apport important de la pensée d'Hénaff – du moins parmi les anthropologues ou les sociologues francophones lecteurs de Mauss – me semble tenir dans cette idée que l'«émergence de la cité» dans l'histoire s'accompagne d'une reconfiguration des conditions de la reconnaissance qui transforme les pratiques et affecte le don<sup>5</sup>.

## **1. Ce que le don réciproque cérémoniel n'est pas : les difficultés liées au vocabulaire**

Avec quoi le don réciproque cérémoniel ne doit-il pas être confondu? D'abord, il est à distinguer du «don moral», charitable ou solidaire. Il s'en distingue notamment par le statut de l'objet. Lorsqu'un repas, un logement ou un montant d'argent est offert à quelqu'un dans le besoin, c'est d'abord le repas, le logement ou le montant d'argent qui importe. De plus, contrairement au don réciproque, le don moral n'attend pas de retour, ou de réplique. Il ouvrira peut-être éventuellement une relation, mais là n'est pas sa principale conséquence. La distinction doit donc être faite entre, d'un côté, «les formes privées de la générosité (que ce soit en termes moraux ou religieux)» qui ont pour équivalent la philanthropie dans l'ordre public et, de l'autre côté, «la pratique cérémonielle de l'échange des dons<sup>6</sup>». On doit même insister, car dans les sociétés occidentales, marquées par un certain héritage grec et chrétien, l'idée de don évoque souvent spontanément l'acception «morale», caractérisée par la discrétion et l'unilatéralité.

Ensuite, le don tel qu'il se présente dans les pratiques analysées par Mauss «n'est pas de nature économique». Là aussi, l'objet dans l'échange marchand a un statut qui lui est propre. L'équivalence marchande ne correspond pas non plus à la réplique du don cérémoniel. Si la confusion avec le don moral est plus courante chez les théologiens, celle avec l'échange économique est plus courante en sciences humaines et sociales. On la retrouve chez un sociologue aussi célèbre que Max Weber, et chez l'historien de l'économie Karl Polanyi, deux auteurs qui, pourtant, comptent «parmi les plus

---

<sup>4</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 152.

<sup>5</sup> Voir Marcel Hénaff, *La ville qui vient*, Paris, L'Herne, 2008. Cet ouvrage cherche à approfondir les incidences de l'apparition de la «ville» et son développement.

<sup>6</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 155.

critiques envers les préjugés économistes<sup>7</sup>). Il revient à Bronislaw Malinowski d'avoir pris «clairement position contre» de tels «préjugés économistes», et d'avoir montré à propos des «argonautes» mélanésiens que le don rituel – le *kula* – coexiste avec un «commerce parallèle», le *gimwali*, «qui présente lui aussi des formes très élaborées» et qui «sont profondément différentes des échanges de dons<sup>8</sup>».

Enfin, «le don cérémoniel n'est pas de type juridique au sens où peut l'être un rapport contractuel». Même si Mauss parle du don comme d'un contrat, c'est au «sens large de pacte». Contrairement au don réciproque qui implique le donneur en tant que tel – son honneur, son prestige – et demeure ouvert, le contrat est plutôt «limité dans le temps» et vise «l'égalité stricte» entre des «agents soumis à une loi» qui établit de manière explicite les engagements et les sanctions<sup>9</sup>. D'ailleurs, dans son essai, même s'il parle occasionnellement du don comme d'un contrat, Mauss prend ses distances par rapport aux travaux de Georges Davy qui ont précédé d'une année son propre essai et qui présentent le *potlatch* comme une forme archaïque du contrat<sup>10</sup>.

Hénaff reconnaît que Mauss porte une part de responsabilité dans la méprise autour du don. En désignant une même pratique tour à tour comme contrat, échange et don, ce dernier ne pouvait que

---

<sup>7</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 151. Hénaff critique aussi d'autres auteurs qui insistent sur le rôle du don dans l'économie moderne : François Perroux, *Économie et société. Contrainte, échange, don*, Paris, Presses universitaires de France, 1963; George Gilder, *Richesse et pauvreté*, Paris, Albin Michel, 1981; A.C. Gregory, *Gift and Commodities*, Londres, Academic Press, 1982. Il a d'ailleurs précisé sa pensée à ce sujet dans un entretien réalisé la même année. «Selon moi, toutes ces considérations reposent sur un vaste contresens à propos du statut du don réciproque cérémoniel. On oublie constamment que ce qui importe, ce ne sont pas les présents échangés, encore moins leur quantité, mais la reconnaissance accordée [...]. [Les présents échangés] supposent une économie (car il faut les produire ou les acquérir) mais ils n'ont pas de fonction économique, même s'ils ne sont pas pour autant anti-économiques ou anti-utilitaires.» (Marcel Hénaff, «De la philosophie à l'anthropologie. Comment interpréter le don? Entretien avec Marcel Hénaff», *Esprit*, vol. no février, 2002, p. 142.) Enfin, dans ce même entretien, il émet aussi quelques réserves à l'égard du *M.A.U.S.S.* (Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales), à propos de la portée anti-utilitariste attribuée au don. «Cette résistance [à une certaine conception de l'économie], nous sommes nombreux à la partager. Mais à mes yeux, il n'est pas tenable de demander à la pensée du don d'y apporter une réponse.» (p. 145) S'il n'a jamais cessé d'entretenir un lien avec le mouvement et la revue du *M.A.U.S.S.*, et s'il reconnaît dans *Le prix de la vérité* (p. 154) l'apport et la richesse des études et débats menés par cette revue dans l'approfondissement de «la spécificité du phénomène du don», il a néanmoins eu quelques échanges corsés sur la portée anti-utilitariste du don et sur le «paradigme du don» avec Alain Caillé, directeur et fondateur du mouvement, ainsi qu'avec Jacques T. Godbout. Pour un aperçu, on peut se reporter à Alain Caillé, Jacques T. Godbout et Marcel Hénaff, «Correspondance», *Revue du MAUSS semestrielle*, no 23, 2004, p. 242-288.

<sup>8</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 152.

<sup>9</sup> Marcel Hénaff, «Don», dans Sylvie Mesure et Patrick Savidan (dir.), *Dictionnaire des sciences humaines*, Paris, Quadrige/Presses universitaires de France, 2006, p. 295.

<sup>10</sup> Marcel Mauss, «Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques [1923-1924]», dans *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, 2008, p. 200, note 4. Dans cette note, Mauss se distingue implicitement de Georges Davy, *La Foi jurée. Étude sociologique du problème du contrat : la formation du lien contractuel*, Paris, Félix Alcan, 1922. Sur cette question, on peut consulter Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 450-456.

contribuer à entretenir les confusions. Par contre, il rappelle aussi les hésitations de l'ethnologue à l'égard du choix du vocabulaire, lui qui a admis pousser le concept de «don» jusqu'à la limite, mais sans pouvoir faire autrement :

Les termes que nous avons employés : présent, cadeau, don, ne sont pas eux-mêmes tout à fait exacts. Nous n'en trouvons pas d'autres, voilà tout. Ces concepts de droit et d'économie que nous nous plaisons à opposer : liberté et obligation; libéralité, générosité, luxe et épargne, intérêt, utilité, il serait bon de les remettre au creuset. Nous ne pouvons donner que des indications à ce sujet : choisissons par exemple les Trobriand. C'est encore une notion complexe qui inspire tous les actes économiques que nous avons décrits; et cette notion n'est ni celle de la prestation purement libre et purement gratuite, ni celle de la production et de l'échange purement intéressés de l'utile. C'est une sorte d'hybride qui a fleuri là-bas<sup>11</sup>.

En lecteur prudent, Hénaff a donc choisi de se confronter directement et d'entrée de jeu aux difficultés liées au vocabulaire du don.

Si Hénaff passe d'abord par le moment «négatif» de la critique, il le fait pour mieux honorer les travaux de Mauss. Une fois donc les précautions prises, il traite de manière positive du don et de Mauss à qui il attribue le mérite d'avoir «reformulé dans toute sa généralité» et «de manière profondément nouvelle» le «problème de l'échange cérémoniel des dons réciproques<sup>12</sup>». Ce faisant, il développe une interprétation originale des pratiques étudiées par le célèbre anthropologue.

## 2. Une procédure publique de reconnaissance réciproque

Dans une perspective généalogique et anthropologique large, le don est présenté par Hénaff comme une procédure de reconnaissance entre groupes. Son propos est essentiellement théorique. Toutefois, il se tient près des données ethnographiques, et d'entrée de jeu, lorsqu'il évoque Mauss, il rappelle avec insistance le cadre restreint de ses travaux. En effet, ceux-ci ont été élaborés à partir d'un matériau ethnographique portant sur des sociétés «traditionnelles» – ou «segmentaires<sup>13</sup>» –, c'est-à-dire des sociétés «où l'essentiel des relations sociales et des positions statutaires est défini par les systèmes de parenté». L'expression «système de parenté» revêt un sens bien précis et ne doit pas être confondue avec la famille moderne. Elle désigne «l'organisation du groupe configurée

---

<sup>11</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 267.

<sup>12</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 152. Ailleurs, il attribue aussi à Mauss «l'invention de la réciprocité», rien de moins. Voir Marcel Hénaff, «Mauss et l'invention de la réciprocité», *Revue du MAUSS semestrielle*, no 36, 2010, p. 71-86. Dans cet article, il montre comment la notion de «réciprocité» est apparue tardivement chez Mauss, mais qu'elle est aussi le résultat d'une maturation de sa pensée autour des pratiques de don.

<sup>13</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 205; 283-298. Hénaff évite les qualificatifs «archaïques» ou «primitives» qui traduisent un «préjugé général et très ancien» (p. 152) de nature évolutionniste.

par les rapports d'alliance, de filiation et de consanguinité<sup>14</sup>». Dans ce type de société, les «rapports dits de parenté recouvrent le plus souvent l'ensemble des rapports sociaux ou les affectent profondément», à la différence des sociétés occidentales modernes par exemple, où les rapports de parenté «s'effacent devant les rapports professionnels, administratifs, politiques, associatifs, ou simplement devant la différence générique (homme/femme)<sup>15</sup>». De telles sociétés sont plutôt du type «politique», c'est-à-dire avec «une instance d'autorité souveraine coiffant et absorbant ces systèmes de parenté<sup>16</sup>».

## 2.1 Le lien social dans les sociétés segmentaires (ou traditionnelles)

La distinction entre sociétés traditionnelles et sociétés politiques est capitale dans *Le prix de la vérité*. Elle n'est pas historique, même si l'historien peut difficilement l'ignorer, mais bien anthropologique, car elle concerne l'organisation sociale.

Aux yeux d'Hénaff, le don réciproque cérémoniel tient lieu de «fait social total» seulement dans les sociétés traditionnelles, car c'est seulement là «qu'il concerne toute la société et le tout de la société (même s'il n'est pas tout dans la société)<sup>17</sup>». Non pas que les rapports de don remplacent toutes les institutions, mais toutes les institutions sont concernées par ceux-ci. Loin d'être marginaux, ils sont ce par quoi le lien social se constitue, se manifeste et s'entretient. Si chaque relation est unique, le lien social vient du réseau tissé par l'ensemble de ces relations entre groupes. Plus profondément encore, le «don cérémoniel, comme fait social, n'est total que parce qu'il est aussi cosmique», c'est-à-dire que les relations avec la nature, les animaux, les esprits sont vécus comme «autant de rapports d'alliance» similaires aux relations de réciprocité entre humains<sup>18</sup>.

Il convient ici de distinguer entre «deux formes majeures de relations des sociétés segmentaires, celles [sic] de l'*alliance*, qui appartiennent au plan horizontal – synchronique – des dons, ou des

---

<sup>14</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 146. Il réfère sur ce point à Pierre Bonté, «Parenté» et «Parenté (Système de)», dans Pierre Bonté, Michel Izard et Marion Abélès (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, 1991, p. 548-558. Pour davantage de précisions, on peut aussi consulter Christian Ghasarian, *Introduction à l'étude de la parenté*, Paris, Seuil, 1996.

<sup>15</sup> Marcel Hénaff, *Claude Lévi-Strauss*, Paris, Belfond, 1991, p. 79.

<sup>16</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 146-147.

<sup>17</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 205.

<sup>18</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 173.

répliques aux offenses; ensuite celle de la *filiation*, sur l'axe vertical – diachronique –, celle de la dette qui est transmise à la génération suivante si elle n'est pas acquittée<sup>19</sup>.

Le rapport d'alliance prend les devants surtout dans l'échange cérémoniel de dons réciproques dit «restreint», c'est-à-dire lorsque le don initial fait par A à B est rendu directement par B à A. Le retour se fait en différé, mais le temps comme durée est somme toute peu engagé. Ce type de rapport correspond davantage au monde des chasseurs-cueilleurs.

En contrepartie, le rapport de filiation prédomine surtout dans les sociétés de pasteurs-agriculteurs. Il se présente dans l'échange dit «généralisé», qui suit une chaîne plus longue et plus complexe, dans laquelle A donne à B, qui donne à C, et ainsi de suite, pour qu'éventuellement A reçoive un don en retour. Le nombre de partenaires impliqués est plus grand et le réseau des relations est plus ouvert. Plus encore, «le don en retour [...] peut se réaliser à la génération suivante», d'où une «exigence d'alternance de génération à génération qui est impérative<sup>20</sup>».

La différence entre ces deux formes de relations dans les sociétés segmentaires vient du statut soit direct, soit indirect de l'échange. Dans tous les cas, c'est le geste de reconnaissance qui doit retourner à son initiateur à travers un objet de même nature, et non l'objet comme tel.

## 2.2 Penser l'obligation de donner avant l'obligation de rendre

L'élément qui a tant fasciné Mauss et qui apparaît plus problématique dans le cas de l'échange généralisé est l'obligation de rendre. Qu'est-ce qui oblige celui qui a reçu un don à redonner à son tour? Pour expliquer ce qui lui apparaît comme une énigme, Mauss fait appel à un terme maori, le *hau*, qui désigne la force spirituelle contenue dans la chose donnée. Contrairement à Claude Lévi-Strauss qui a critiqué Mauss sur ce point en insistant sur les «structures mentales inconscientes» à l'œuvre dans l'«échange<sup>21</sup>», Hénaff considère plutôt la théorie du *hau* comme une juste intuition, qu'il vaut le coup de réviser.

---

<sup>19</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 304.

<sup>20</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 304. Voir aussi p. 169.

<sup>21</sup> Claude Lévi-Strauss, «Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss [1950]», dans Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, 2008, p. XXXIX. Même si dans ce texte Lévi-Strauss critique Mauss, sa propre pensée du «principe de réciprocité» qu'il élabore au chapitre 5 des *Structures élémentaires de la parenté* s'inspire pour une bonne part de Mauss. Sur ce point, voir Hénaff, *Claude Lévi-Strauss*, chapitre «Le mouvement de la réciprocité», p. 44-75.

Bien sûr, comme le souligne Lévi-Strauss, il s'agit d'une croyance indigène dans la force magique des choses que l'anthropologue ne peut faire sienne. Cependant, le fait qu'il s'agisse «d'une des croyances les plus répandues dans les pratiques du don cérémoniel» ne peut être négligé. Sans invalider la pertinence du recours aux structures inconscientes de la pensée symbolique, ce que cette croyance met en évidence et que Mauss a «si bien compris» est que «*le donneur se risque dans ce qu'il donne, il y cède une part de lui-même*». Le *hau* et son caractère dangereux ne vient pas de l'objet comme tel, mais de l'objet en tant que «gage et substitut» du donneur. Lorsqu'il circule, il emprunte des circuits spécifiques, et c'est une part du donneur qui circule avec lui, d'où la force qui lui est attribuée. «Tout le réseau des prestations consiste en ce que chacun risque *ailleurs* quelque chose de soi et reçoit *chez soi* quelque chose des autres<sup>22</sup>.»

Si le *hau* aide à mieux saisir l'énigmatique obligation de rendre directement ou indirectement un don reçu, Hénaff suggère par contre que Mauss n'en tire pas toutes les conséquences pour expliquer cette autre obligation, plus fondamentale encore, celle de donner. Si on la considère comme allant de soi, c'est pourtant elle qu'il importe prioritairement de penser, d'autant plus qu'on la tient pour évidente, sans la questionner suffisamment :

pour Mauss – comme pour nous encore du reste, légataires de toute une tradition morale et religieuse –, l'exigence de donner ne fait pas réellement problème : nous l'acceptons comme belle, comme relevant d'une générosité admise comme morale et noble. Donner fait partie de nos évidences normatives. [...] Chez lui comme chez nous, il y a une oblativité non questionnée, voire difficilement questionnable. Au fond, son problème (comme celui de beaucoup de ses lecteurs), c'est que le geste inaugural de donner est supposé relever de la gratuité ou en tout cas d'une générosité inconditionnelle; il est présumé totalement libre [...]. Du coup, le geste de donner en retour devient énigmatique et même incompréhensible. Le considérer comme obligatoire semble détruire la gratuité qui l'a suscité; ce qui annulerait du même coup la liberté qu'il suppose<sup>23</sup>.

Il faut donc déplacer l'interrogation de Mauss et l'énigme qu'elle porte, pour se demander plutôt : «qu'est-ce qui est offert dans le geste du don» initial, et qui conduit à la réciprocité?

À cette question, il est possible de répondre d'abord en portant attention aux objets. Rapidement, il devient évident qu'il s'agit non pas de choses utiles du point de vue économique, mais de «biens de prestige et de décorum». Même quand il s'agit d'une offrande de nourriture, elle est «d'abord offerte en tant que *rich food*, nourriture somptuaire, mets de fête, non de consommation courante et

---

<sup>22</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 170-171.

<sup>23</sup> Hénaff, «Mauss et l'invention de la réciprocité», p. 73-74.

utilitaire<sup>24</sup>». Mais pour bien comprendre ce qu'engage le geste de donner, il faut aussi et d'abord voir que, par-delà l'objet, ce geste présente *une offre de reconnaissance*, qui est tout autant et simultanément *une demande de reconnaissance*, et que c'est par le truchement d'un bien précieux qu'il y parvient. Considérée sous cet angle, «la réciprocité» qui oblige à rendre un don reçu apparaît non plus tant comme ce qui défie l'évidence, mais comme étant «inhérente au geste initial de donner» un bien précieux, car celui-ci cherche précisément à instaurer une relation, c'est-à-dire à reconnaître l'autre et à être reconnu comme un possible partenaire.

De manière fondamentale, l'attention portée sur le geste initial de donner fait voir que ce qui importe dans la réplique «n'est pas tant de rendre que *donner à son tour, non pas de restituer mais de reprendre l'initiative du don*; ce qui est une revendication d'autonomie et de liberté<sup>25</sup>». Celui ou celle qui répond au don initial offre et demande à son tour la reconnaissance. Les biens offerts – les objets – qui circulent, quant à eux, médiatisent la relation. Ils n'en sont pas la simple illustration ou la représentation. Bien plus profondément, ils la réalisent.

### **2.3 La rencontre de l'étranger chez *Homo sapiens***

Cela vient d'être évoqué, le geste initial d'offrir un bien précieux implique simultanément une demande et une offre de reconnaissance. Mais à qui exactement cette demande et cette offre sont-elles adressées? C'est ici qu'intervient la figure de l'étranger et la thèse originale chez Hénaff selon laquelle «la pratique du don cérémoniel» est «l'expression privilégiée, chez les humains, de la rencontre entre groupes étrangers<sup>26</sup>».

Peut-être l'impératif de donner tient-il tout entier dans ce fait qui est aussi le paradoxe de l'espèce humaine : tous radicalement autres et radicalement mêmes. D'où naît cette interrogation : qu'est-ce que cet autre – individu ou groupe – qui nous ressemble? Qui est-il dans cet ailleurs comparable à notre ici? [...] Comment ces autres peuvent-ils paraître si proches et n'être pas des nôtres? Faut-il les dissuader d'entrer dans notre espace et les repousser par la force? Ou au contraire les accueillir? Comment leur manifester notre désir de rencontre et d'alliance? Comment être sûr qu'ils l'accepteront et ne changeront pas d'avis? Comment créer un lien qui se maintiendra dans la suite du temps?<sup>27</sup>

Plus timide chez Mauss, cette idée apparaît tout de même à la fin de son essai.

---

<sup>24</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 173.

<sup>25</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 186.

<sup>26</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 173.

<sup>27</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 175.

Pendant tout un temps considérable et dans un nombre considérable de sociétés, les hommes se sont abordés dans un curieux état d'esprit, de crainte et d'hostilité exagérées, et de générosité également exagérée, mais qui ne sont folles qu'à nos yeux. [...] [II] n'y a pas de milieu : se confier entièrement ou se défier entièrement; déposer les armes et renoncer à sa magie, ou donner tout<sup>28</sup>.

Du point de vue biologique de l'espèce et de la reproduction, l'autre humain est un semblable, mais il demeure néanmoins radicalement autre.

Ce paradoxe de la condition humaine apparaît pour ainsi dire en condensé dans les sociétés traditionnelles. On touche ici à une des spécificités de ce type de sociétés, dans lesquelles les rapports de parenté sont incontournables et vont de pair avec l'appartenance à un groupe, c'est-à-dire à une petite unité parmi d'autres<sup>29</sup>. Sans autorité politique centrale qui surplombe l'ensemble comme dans les sociétés politiques, tout groupe autre que le sien est un groupe qui ne cesse jamais tout-à-fait d'être étranger. La relation d'un groupe avec ses voisins demeure perpétuellement dans un «état limite<sup>30</sup>», en ce sens qu'elle est toujours en jeu et à renouveler sans cesse.

Le geste de donner dans ces sociétés est donc le geste de celui qui – avec son groupe – se compromet devant un étranger en lui offrant un bien précieux comme une part de soi, mais qui le provoque et le sollicite aussi à se compromettre à son tour. Si on le dit généreux, c'est précisément parce qu'un risque est pris en direction de l'autre qui, librement, peut répondre ou ne pas répondre, c'est-à-dire devenir avec le temps, ou bien un allié, ou bien un rival. Cette générosité n'est pas morale, elle doit même se faire ostentatoire, afin que soit rendue manifestes la possibilité de la confiance et l'éventualité du plaisir d'entrer en relation librement.

Généreux en ce sens bien précis, le don offert est tout autant un geste de défi qui recèle une part incontournable d'obligation et de provocation, car se dérober et omettre de répondre au don ne va pas sans conséquence, tout comme, à une autre échelle, ne pas répondre à quelqu'un qui nous adresse la parole suscite bien souvent plus de colère que de lui signaler par des mots un refus de

---

<sup>28</sup> Mauss, «Essai sur le don», p. 277.

<sup>29</sup> La forme précise de ces «petites unités» varie d'une société à l'autre : «clans, moitiés, groupements de clans ou tribus» (Marcel Hénaff, «La dette de sang et l'exigence de justice», dans Paul Dumouchel (dir.), *Comprendre pour agir. Victimes, violences, vengeances*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2000, p. 40).

<sup>30</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 187.

poursuivre la relation ou la discussion. De ce point de vue, le don initial ne crée pas tant une dette qu'il « lance un appel<sup>31</sup> ».

Ce conflit entre liberté et obligation, entre défi et générosité, le don le résout en tant que *procédure* de réciprocité qui permet aux groupes et aux individus étrangers de « négocier leur altérité constitutive<sup>32</sup> » et de maintenir une alliance. La rivalité alternée à laquelle cette procédure donne lieu est comparable à l'alternance des coups dans un jeu – les cartes, par exemple –, où il apparaît clairement que ne pas répliquer revient ni plus ni moins à s'exclure du jeu et à lui mettre fin. C'est la succession des coups, comme la réciprocité dans le don, qui garde le jeu ouvert et maintient par le fait même la relation. Cette « dimension ludique » et procédurale du don cérémoniel et avec lui du « régime de l'alliance » – au sens anthropologique du terme, où le régime de l'alliance se distingue du régime de la filiation –, Mauss l'a entrevue dans son essai, « avec son flair habituel ». Mais il revient à Roberte Hamayon de l'avoir « fortement mis en évidence chez des populations de chasseurs de Sibérie, particulièrement dans leurs pratiques chamanistes<sup>33</sup> ».

Afin de mieux comprendre la spécificité de cette procédure qui intervient précisément dans la rencontre de l'étranger, Hénaff se tourne avec audace vers une autre discipline que l'anthropologie, mais qui n'en est peut-être pas si éloignée : l'éthologie. La comparaison avec les procédures de rencontre chez d'autres espèces animales que l'humain lui permet de cerner avec plus de précision ce qui caractérise en propre les modalités humaines de cette rencontre.

Sans surprise, la comparaison avec les « singes supérieurs », et plus spécifiquement avec les gorilles et les chimpanzés lui apparaît comme étant la plus intéressante, car « leurs modalités d'approche, de reconnaissance et d'acceptation sont subtiles et d'une grande complexité », à un tel point que les observateurs arrivent même à distinguer certaines « traditions » parmi les groupes. Celles-ci restent néanmoins constantes sous « au moins deux aspects ». Comme chez tous les animaux, il y a une première étape d'identification, qui permet à l'animal de percevoir s'il a affaire à un semblable ou non. La deuxième étape conduit à « la reconnaissance comme acceptation, comme geste de “respect” ou même d'allégeance ». Même si cette deuxième étape est significativement plus

---

<sup>31</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 277.

<sup>32</sup> Marcel Hénaff, « Vivre avec les autres. Réciprocité et altérité chez Lévi-Strauss. Remarques à partir de Mauss, Peirce et Wittgenstein », dans Pierre Guenancia et Jean-Pierre Sylvestre (dir.), *Claude Lévi-Strauss et ses contemporains*, Paris, Presses universitaires de France, 2012, p. 179.

<sup>33</sup> Roberte Hamayon, *La Chasse à l'âme*, Nanterre, Société d'ethnologie, 1990, évoqué et discuté dans Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 184.

développée chez les primates, l'analyse permet de constater que, dans l'ensemble, les procédures «restent stables» à l'intérieur de l'espèce. «En revanche, ce qui fait l'originalité des groupes humains, c'est la marge considérable des variations dans les procédures<sup>34</sup>», qui apparaît dans la diversité des cultures et dans le fait que, par exemple, les biens précieux offerts ne sont pas les mêmes d'un contexte à l'autre.

Du point de vue langagier, la comparaison avec les primates conduit à un constat semblable. Malgré les quelques «variations d'expression» avec lesquelles il arrive à se familiariser rapidement, un chimpanzé qui est introduit dans un groupe étranger parvient à communiquer presque immédiatement avec les autres membres de ce groupe. Il en va de même chez les baleines, où pourtant certaines populations «développent des sortes de dialectes originaux». L'adaptation d'un individu à son nouveau groupe et l'apprentissage des particularités sonores se font là aussi assez rapidement. Comme l'ensemble des «langages animaux», celui des chimpanzés et celui des baleines sont stables, et cela, très probablement en raison du fait qu'ils sont capables «d'expression et d'indication, mais non de description». Les «expressions ludiques gestuelles et vocales» peuvent aller assez loin, jusqu'à un «usage non fonctionnel des mêmes signes» qui permet d'«exprimer» par exemple «une vitalité heureuse». Par contre, la «capacité de description<sup>35</sup>» appartient en propre à l'espèce humaine.

En effet, seul le langage humain «est fait de signes vocaux représentatifs de choses absentes» qui rendent possibles la description. Cette propriété caractéristique des signes humains rend aussi possible la «*polysémie*», c'est-à-dire qu'à un même signe peuvent être associées plusieurs représentations, et l'inverse. Au cœur de cette étonnante capacité de description, au cœur de ce qui fait la spécificité du langage humain par rapport aux langages animaux, se trouve donc une coupure qui passe entre les signes et ce qu'ils représentent. Cette coupure marque «l'échange langagier»

---

<sup>34</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 176-177. À titre indicatif, deux références données par Hénaff, parmi plusieurs : H. Kummer, *Vie de singes : mœurs et structures sociales des babouins hamadriyas*, Paris, Odile Jacob, 1993; C. Stanford, «The Ape's Gift», dans F. de Wall, *Tree of Origin. What Primate Behavior Can Tell Us about Human Evolution*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2001.

<sup>35</sup> Marcel Hénaff, «"La condition brisée des langues": diversité humaine, altérité et traduction», *Esprit*, no mars/avril, 2006, p. 80-81. Sur la distinction entre les capacités d'expression, d'indication et de description, Hénaff se réfère à Karl Bühler, *Theory of Language* [1950], Philadelphie, Benjamins Pub Co, 1990.

d'une insurmontable «ambiguïté», qui en fait tant la richesse que les difficultés<sup>36</sup>, et qui entretient aussi un «lien essentiel» avec la «*diversité des langues*».

Bref, c'est parce que l'homme possède le langage vocal représentatif et peut élaborer des notions à caractère abstrait et les manipuler en dehors de toute situation liée à une action finalisée qu'il est aussi privé de la possibilité de communiquer dans une langue universelle avec de multiples groupes humains pourtant dotés des mêmes capacités. Cette conclusion peut paraître paradoxale; c'est néanmoins la seule logique; c'est aussi la plus stimulante<sup>37</sup>.

Même si la capacité à parler est commune à toute l'espèce humaine, elle est la seule espèce pour qui la communication nécessite une longue et patiente adaptation, ainsi qu'un travail constant et infini de «traduction». Elle est également la seule pour qui l'autre, même le plus proche, ne cesse jamais vraiment d'être un étranger. D'où la belle formule d'Hénaff qui est en même temps une thèse forte : «Babel n'est pas un accident. Babel commence avec *Homo sapiens*<sup>38</sup>».

Cette grande diversité culturelle et langagière qui caractérise en propre l'espèce humaine et qui n'a aucune commune mesure chez les autres animaux est repérable dans les procédures de rencontre entre étrangers dans les sociétés traditionnelles, comme évoqué précédemment. Cependant, «un invariant se détache», qui contribue lui aussi à marquer la spécificité des procédures de rencontres chez l'humain.

On trouve de nombreuses procédures qui nous sont communes avec les chimpanzés, par exemple, relatives aux formes, aux expressions, aux attitudes liées aux rencontres et aux relations. Mais on ne trouve pas chez ces derniers la procédure consistant à choisir un objet et à le tendre vers l'autre comme *gaze* et *substitut de soi*, à le conserver et à opérer plus tard, en réponse, le même geste d'offrande. Ceux qui objectent à cette spécificité les faits de partage chez les primates confondent le geste de reconnaissance avec celui de distribution de la nourriture ou avec les gestes d'altruisme ou de stratégies de positionnement hiérarchique [...]<sup>39</sup>.

En somme, le détour par l'éthologie de la rencontre permet à Hénaff de mettre en évidence le caractère unique du geste qui intervient au cœur des procédures de rencontre et de reconnaissance chez l'humain. Il lui permet aussi de montrer comment cet invariant anthropologique va de pair avec

---

<sup>36</sup> Hénaff, «La condition brisée des langues», p. 81. Le mot «coupure» dans ce paragraphe est un ajout personnel, mais qui est un clin d'œil délibéré aux travaux de Jacques Lacan, auxquels Hénaff ne se réfère pas, mais auxquels il est difficile de ne pas penser, pour quiconque a un tant soit peu fréquenté la littérature lacanienne. Dans cet article des plus intéressants, à partir de ces considérations sur la diversité des langues et du concept de «traduction», Hénaff élabore plutôt sur la différence entre les sociétés de tradition orale et de tradition écrite, à partir de laquelle il cherche à éclairer et à comprendre les divergences théoriques entre Ricœur et Lévi-Strauss.

<sup>37</sup> Hénaff, «La condition brisée des langues», p. 81.

<sup>38</sup> Hénaff, «La condition brisée des langues», p. 82.

<sup>39</sup> Hénaff, «De la philosophie à l'anthropologie», p. 140.

un haut degré de variations, car il s'inscrit toujours dans une culture qui lui donne une couleur propre. Le détour par la question du langage, quant à lui, permet ceci de plus qu'il fait voir la profondeur anthropologique de la reconnaissance réciproque par le don. On pourrait même aller jusqu'à affirmer qu'à la capacité commune à parler et à échanger verbalement chez l'humain correspond la capacité de se reconnaître et de se lier à l'autre par des dons offerts en alternance. On le verra plus loin, c'est à partir de la question du symbolisme qu'Hénaff arrive à penser l'articulation entre le langage et la reconnaissance.

## 2.4 Le risque et l'ambivalence de la rencontre : l'apprivoisement de la distance par le rituel

Par-delà la diversité culturelle, la dimension rituelle des échanges de dons contribue évidemment elle aussi à donner aux procédures humaines de rencontre leur caractère unique. Car le don réciproque est précisément une «pratique rituelle instaurant une relation<sup>40</sup>».

D'abord, comme cela a été évoqué, ce sont des groupes qui entrent en alliance. Et le caractère cérémoniel du rituel confère à la reconnaissance réciproquement accordée une dimension *publique*. Le rituel est cérémoniel en ceci qu'il est tout à la fois «*festif*» et «*formel*».

Tout d'abord, le geste de présentation n'est pas réalisé de manière banale ou neutre; la charge émotionnelle y est grande; le moment est solennel et les sentiments sont ambigus. Il y a toujours l'inquiétude que les dons puissent ne pas être agréés, ou être jugés insuffisants. Mais il faut aussi que s'exprime le désir de se lier, le plaisir d'être avec ses partenaires choisis; d'où l'aspect *festif* et consumatoire de l'événement. Les biens offerts le sont avec des paroles aimables, avec des gestes de déférence, parfois avec des danses, des musiques ou avec des nourritures choisies. En second lieu, tout cela se déroule selon des protocoles bien établis qui valent comme des conventions et visent à éliminer les risques liés à une improvisation maladroite, laquelle en outre donnerait l'impression de négligence. C'est cet aspect *formel* qui confère aux gestes du don et à leur acceptation une sorte de solennité (ainsi, dans le *kula*, les échanges sont annoncés par des sonneries de trompe, et tout se passe selon des étapes marquées et dans une atmosphère de sérieux et de respect mutuel qui n'exclut pas la fête). Tout cela fait que le don est dit *cérémonie*<sup>41</sup>.

Mais plus profondément encore, la dimension rituelle intervient dans cette «négociation des altérités» en jeu dans la rencontre entre étrangers. Un élément des anciennes cérémonies Chukchee évoqué par Lévi-Strauss dans *Les structures élémentaires de la parenté* illustre bien le caractère *ambivalent*

---

<sup>40</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 165.

<sup>41</sup> «Je qualifie un acte de cérémoniel, écrit Malinowski, quand il est premièrement public; deuxièmement accompli en respectant des formalités bien définies; troisièmement quand il a une portée sociologique, religieuse ou magique, et implique des obligations.» Bronislaw Malinowski, *Les Argonautes du Pacifique occidental* [1922], Paris, Gallimard, 1963, p. 154, cité et commenté dans Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 178.

de «cette expérience, entre toutes angoissante, de la vie primitive» qu'est la rencontre : «on y venait armé, et les produits étaient offerts sur la pointe des lances; parfois on tenait un ballot de peaux d'une main, et de l'autre un couteau à pain, tant on était prêt à la bataille à la moindre provocation<sup>42</sup>». Vive donc était l'expérience de l'altérité dans ces cérémonies rituelles. Celles-ci ne surmontent pas l'altérité, pas plus qu'elles n'éliminent le risque de conflit potentiel. Mais elles permettent d'«en apprivoiser la distance» et d'«en indiquer l'énigme<sup>43</sup>». Comment y arrivent-elles? En donnant un cadre à la rencontre, c'est-à-dire des règles et des coutumes qui rendent secondaire l'état d'esprit des partenaires – angoisse, peur, ou excès de confiance. Si donc la formalité et la festivité permettent de s'approcher de l'altérité, ces cérémonies établissent le lien sur la base même de cette altérité qu'elles contribuent précisément à reconnaître pour telle.

En somme, si tant est que le rituel établit un lien dans la distance, il n'élimine jamais tout à fait le danger de l'autre. Bien qu'il vise la reconnaissance positive, la confiance – un «fiance» partagée –, il peut aussi conduire à son contraire, et donner lieu à la méfiance ou à la sujétion. Comme évoqué précédemment, un don qui tarde à venir ou un don démesuré ne vont pas sans conséquence.

## 2.5 L'émergence d'un ordre public et politique

Comme toute relation et tout rituel, le don cérémoniel se tient dans l'ambivalence et c'est pour cela qu'il n'est pas à l'abri des jeux de pouvoirs. Il en est même le théâtre privilégié, dans la mesure où les réseaux de réciprocité qu'il construit sont précisément ceux qu'emprunte la «justice vindicatoire» en cas d'offense, comme un meurtre<sup>44</sup>.

Allant à l'encontre du préjugé qui perçoit la vengeance dans les sociétés traditionnelles comme «une action aveugle», voire sauvage, Hénaff invite plutôt à la considérer comme «une forme de justice rigoureusement codée», comme «un véritable système de régulation de la violence», qui reprend la «logique» des «rapports de don/contre-don». Non seulement «on est dans la même logique», mais «souvent l'on a affaire aux mêmes acteurs. La vengeance est d'abord un fait de réciprocité [...] au

---

<sup>42</sup> Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris/La Haye, Mouton, 1967, p. 71.

<sup>43</sup> Marcel Hénaff, «Remarques sur la Règle d'Or. Ricœur et la question de la réciprocité», dans Myriam Revault d'Allonnes et François Azouvi (dir.), *Ricœur*, Paris, L'Herne, 2004, p. 331.

<sup>44</sup> «Quand il y a eu meurtre, la justice pourra être assurée par la perte équivalente d'une vie dans le groupe du meurtrier. Il est remarquable cependant que la plupart des sociétés ont inventé d'autres formes de compensation. Par exemple en cédant une épouse au groupe de la victime, ce qui permet d'engendrer un enfant qui vaudra comme substitut du défunt. Très souvent aussi, un ensemble de biens identiques à ceux qui sont offerts pour les mariages pourra être offert en dédommagement (ce qui démontre à nouveau le parallélisme entre les échanges de dons et la réparation vindicatoire).» (Hénaff, *Le don des philosophes*, p. 299.)

sens précis que l'anthropologie donne à ce terme<sup>45</sup>.» Au cœur du conflit et malgré l'offense, la vengeance telle qu'elle s'exprime dans les sociétés segmentaires maintient les liens de réciprocité avec l'autre groupe, à la différence de la guerre qui commence précisément quand la réciprocité n'est plus possible.

Des groupes en guerre se disent en fait : entre nous, pas de don/contre-don, pas de vengeance réglée, c'est-à-dire pas de justice; mais l'affrontement d'étrangers à étrangers; où l'on peut tout prendre à l'ennemi sans autre condition que celle de vaincre. Ce n'est pas la violence pure pour autant. Car la guerre est elle-même codée. C'est très exactement la non-réciprocité<sup>46</sup>.

C'est donc la relation d'alliance établie par le don réciproque cérémoniel qui rend possible cette forme unique de gestion politique du conflit qu'est la justice vindicatoire.

Bien plus qu'une simple relation, la reconnaissance réciproque par le don cérémoniel est donc un «engagement à coexister» qui procède par «convention», établit des «règles» de procédure et construit finalement un lien qu'Hénaff qualifie de «politique» :

il existe une articulation essentielle entre ordre humain, *reconnaissance publique* réciproque, et ordre institué proprement politique; comme procédure institutionnelle de groupe à groupe, le don cérémoniel entre groupes alliés constitue l'émergence même d'un ordre public. Son émergence certes, mais non nécessairement sa forme historique permanente<sup>47</sup>.

C'est donc l'ordre politique comme tel qu'il propose de penser en termes de reconnaissance réciproque et qui, selon lui, émerge dans les sociétés traditionnelles à travers le don cérémoniel<sup>48</sup>. Sur ce point, Hénaff partage avec Alain Caillé l'intuition d'approcher le don et les travaux de Mauss à partir de la question du politique, et ce, malgré quelques différends, notamment sur trois points : premièrement, la pertinence de parler d'un «paradigme du don»; deuxièmement, l'appréciation des

---

<sup>45</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 285. «L'équivalence entre les obligations vindicatoires et celles relatives à l'alliance matrimoniale sont telles que les deux logiques sont permutable.» (p. 287) Sur cette question de la vengeance comme «système vindicatoire», Hénaff se réfère notamment au dossier monté par Raymond Verdier (dir.), *La Vengeance*, 4 volumes, Paris, Cujas, 1980-1986.

<sup>46</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 287. La vengeance apparaît comme un «niveau intermédiaire entre la *peine*, qui concerne le groupe de manière interne, et, à l'autre extrémité, la *guerre*, qui engage toute la communauté contre un groupe ennemi» (p. 285).

<sup>47</sup> Marcel Hénaff, «Repenser la réciprocité et la reconnaissance. Relecture de l'Essai sur le don de Marcel Mauss», *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 65, 2009, p. 884.

<sup>48</sup> Chez Hénaff, le lien politique n'est donc pas lié à l'apparition de l'État dans l'histoire. Il y a un lien politique dans les sociétés sans État. En écho, on peut consulter Pierre Clastres, *La société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Les éditions de Minuit, 1974.

transformations du don dans l'histoire et selon les contextes; troisièmement, la mesure de l'écart entre Mauss et Lévi-Strauss sur la question du symbolisme<sup>49</sup>.

## 2.6 L'alliance matrimoniale

En tant que complexe rituel et politique, le don réciproque cérémoniel est à l'œuvre de manière exemplaire dans l'alliance matrimoniale. Selon Hénaff, il revient à Lévi-Strauss de l'avoir mis en évidence par ses travaux sur les structures de la parenté qui, du reste, demeurent indissociables de ceux de Mauss sur les rapports de don comme faits sociaux totaux.

*Les structures élémentaires de la parenté* montrent en effet que «c'est l'échange, toujours l'échange, qui ressort comme la base fondamentale et commune de toutes les modalités de l'institution matrimoniale<sup>50</sup>.» Dans cet ouvrage, Lévi-Strauss montre non seulement comment l'ensemble des rapports de dons gravitent autour des femmes – «l'échange, phénomène total, est d'abord un échange total, comprenant de la nourriture, des objets fabriqués, et cette catégorie de biens les plus précieux, les femmes<sup>51</sup>» –, mais il fait voir que l'interdiction de l'inceste n'est rien d'autre qu'une règle positive d'exogamie au cœur de laquelle s'exprime le «principe de réciprocité» caractéristique des rapports de don. «La prohibition de l'inceste est moins une règle qui interdit d'épouser mère, sœur ou fille, qu'une règle qui oblige à donner mère, sœur ou fille à autrui. C'est la règle du don par excellence<sup>52</sup>.»

Si le don des épouses peut ainsi être considéré comme le «don par excellence» et comme «la forme la plus institutionnalisée et de loin la plus importante» du don cérémoniel, précise Hénaff, c'est qu'il engage «la continuité biologique des groupes<sup>53</sup>». Quand on offre une fille ou une sœur, on n'offre plus seulement un bien comme une part de soi, on offre très concrètement une part de soi, c'est-à-dire une part de son groupe<sup>54</sup>. Dans ce don unique entre tous, la générosité est immense et le risque

---

<sup>49</sup> Pour un aperçu des thèses de Caillé sur ce point et pour prendre la mesure des principaux points de convergence et de divergence, voir Alain Caillé, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Paris, Éditions La Découverte, 2007, p. 87-92; Caillé, Godbout et Hénaff, «Correspondance», p. 242-288.

<sup>50</sup> Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, p. 549.

<sup>51</sup> Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, p. 71.

<sup>52</sup> Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, p. 552.

<sup>53</sup> Hénaff, «De la philosophie à l'anthropologie», p. 139.

<sup>54</sup> Évidemment, dans le contexte des sociétés segmentaires où l'appartenance à un groupe de taille restreinte est incontournable, la vie individuelle n'a pas le même statut que dans les sociétés modernes, où le statut des femmes est lui aussi bien différent, et heureusement, même si des inégalités persistent encore. Considérer le don des épouses à partir du point de vue de la femme m'apparaît être une question légitime et essentielle, mais qui demande une grande connaissance de la diversité des contextes, que je n'ai pas. Il s'agit aussi surtout d'une question qui mérite d'être traitée

entier. Le défi lancé à l'autre groupe est aussi incontournable. En effet, le groupe qui reçoit un tel don ne peut absolument pas le mépriser, il doit obligatoirement le considérer et éventuellement prendre à son tour l'initiative d'un don du même ordre<sup>55</sup>, sans quoi il se lance irrémédiablement dans un conflit et se crée un nouveau rival. Le caractère angoissant et ambivalent des cérémonies de don atteint sans doute là son sommet.

Sur cette question de l'échange – terme qu'utilise Mauss mais sur lequel Lévi-Strauss a davantage insisté –, toute la difficulté est de parvenir à distinguer ce qu'y met le premier de ce qu'y ajoute le second et qui lui appartient en propre. D'emblée, on peut signaler que Lévi-Strauss, par-delà l'interprétation maussienne des rapports de don, cherche à mettre en évidence le caractère systémique de l'échange et des termes de parenté mis en rapport, et il emprunte pour cela aux linguistes et aux phonologues certains modèles. Ainsi, il avance l'idée que la «prohibition de l'inceste est universelle comme le langage» et que, comme lui, elle a pour «fonction [...] "la communication avec autrui, et l'intégration du groupe"<sup>56</sup>». Cette fonction de communication relève de la pensée symbolique, elle-même liée à l'inconscient psychique<sup>57</sup>. Enfin, les faits de parenté, comme la langue selon Ferdinand de Saussure sont structurés en systèmes symboliques où les termes tiennent leur valeur du rapport de différence et de position qu'ils entretiennent avec les autres termes<sup>58</sup>.

---

en elle-même pour être véritablement honorée. Pour une lecture féministe de l'échange des femmes dans le mariage traditionnel, on peut consulter Gayle Rubin, «The Traffic in Women. Notes on the "Political Economy" of Sex», dans Rayna R. Reiter (dir.), *Toward an Anthropology of Women*, New York, Monthly Review, 1975, p. 157-210. Voir également Annette Weiner, *Women of Value, Men of Renown. New Perspectives in Trobriand Exchange*, Austin (Tx.), University of Texas Press, 1976; Marilyn Strathern, *The Gender and the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, Berkeley, University of California Press, 1988.

<sup>55</sup> Dans l'échange restreint, à l'épouse cédée répond une épouse cédée en sens inverse, dans un temps rapproché. Dans le cas de l'échange généralisé, c'est plus complexe. «Le groupe du mari offre un ensemble de biens précieux en réponse au don d'une épouse (selon les sociétés, il pourra s'agir de têtes de bétail, d'objets manufacturés, d'armes d'apparat, de parures, de bijoux ou de vêtements). Ces biens précieux sont des gages offerts au donneur d'épouse, dont la fonction se résume à ceci : il pourra plus tard à son tour, avec ces mêmes biens, avoir accès à une épouse dans l'un des groupes exogamiques de sa société.» (Hénaff, *Le don des philosophes*, p. 298.)

<sup>56</sup> W.I. Thomas, *Primitive Behavior*, New York/Londres, 1937, p. 182 et s., traduit et cité dans Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, p. 565.

<sup>57</sup> Lorsque Lévi-Strauss parle de l'inconscient, il est question ni du «ça» ni de pulsion comme chez Freud, mais plutôt de la fonction symbolique de l'esprit humain, entendue comme ce qui donne une forme à un contenu et permet la communication. L'inconscient chez Lévi-Strauss ne désigne pas les pulsions, il est plutôt une forme vide, en attente d'un contenu à organiser.

<sup>58</sup> Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale [1916]*, Paris, Payot, 1985, p. 166 : «dans la langue il n'y a que des différences [...] Qu'on prenne le signifié ou le signifiant, la langue ne comporte ni des idées ni des sons qui préexisteraient au système linguistique, mais seulement des différences conceptuelles et des différences phoniques issues de ce système. Ce qu'il y a d'idée ou de matière phonique dans un signe importe moins que ce qu'il y a autour de lui dans les autres signes. La preuve en est que la valeur d'un terme peut être modifiée sans qu'on touche ni à son sens ni à ses sons, mais seulement par le fait que tel autre terme voisin aura subi une modification.»

Pourquoi terminer cette présentation de la pensée d'Hénaff sur le don réciproque cérémoniel comme procédure de reconnaissance publique dans les sociétés segmentaires en évoquant ainsi la question du symbolisme? Elle occupe certes une place importante chez Hénaff, qui a développé une lecture critique, originale et fine des similitudes et des écarts entre Mauss et Lévi-Strauss, mais cela ne suffit pas à justifier un tel détour. S'il convient en définitive d'entrer dans la question plus théorique du symbolisme, c'est qu'Hénaff l'attache directement à celle du don réciproque cérémoniel. En fait, il considère «ce geste» comme «celui même du symbolisme<sup>59</sup>». Il importe donc de prendre ce détour qui n'en est pas un, et ce, afin d'entrer en profondeur dans sa pensée du don réciproque cérémoniel et de la reconnaissance. Le «don gracieux» auquel la présente recherche s'intéresse et duquel il sera question plus loin, Hénaff le distingue du don réciproque cérémoniel, mais il l'inscrit tout de même dans sa problématique de la reconnaissance. Dit autrement, pour bien entendre ses propositions sur la grâce, il faut passer par la reconnaissance, et pour bien comprendre sa pensée de la reconnaissance, il faut entrer dans la question du symbolisme.

### **3. L'école française de sociologie et la question du symbolisme**

La notion de symbolisme est au cœur de la production intellectuelle issue de l'école française de sociologie. Elle se retrouve tant chez Émile Durkheim que chez Mauss et Lévi-Strauss, mais elle a aussi évolué avec eux, d'où sa complexité, mais aussi sa richesse. C'est de l'histoire de cette notion qu'il faut partir si on veut en arriver à apprécier les nuances dans lesquelles Hénaff entre.

#### **3.1 «La sociologie française» selon Lévi-Strauss**

En 1947, au moment même où l'approche structurale prend forme et génère ses premiers résultats, Claude Lévi-Strauss publie un article sur «La sociologie française<sup>60</sup>» dans lequel il trace un bilan. Dedicacé à nul autre que Marcel Mauss, cet article permet d'en apprendre tout autant sur l'évolution de l'école française de sociologie que sur les questions que portait Lévi-Strauss au départ de son parcours. Plus encore, il aborde de front la question du symbolisme.

---

<sup>59</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 178.

<sup>60</sup> Claude Lévi-Strauss, «La sociologie française», dans Georges Gurvitch (dir.), *La Sociologie au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Presses universitaires de France, 1947, p. 513-545.

### 3.1.1 L'héritage et les insuffisances de la sociologie durkheimienne

La première section du texte évoque la naissance de l'école, son ardeur à défendre le statut scientifique de la sociologie, son audace théorique, sa lenteur initiale à reconnaître l'importance du travail de terrain<sup>61</sup> et ses quelques conflits avec les historiens. C'est «avec Mauss» que «l'influence ethnographique devient prédominante» dans l'école française. Non seulement ce dernier a accordé plus de place aux données issues des enquêtes ethnographiques que ne l'a fait son oncle, mais il les a traitées aussi mieux que lui, c'est-à-dire avec «plus de réserve<sup>62</sup>», évitant de tomber dans le piège des synthèses explicatives trop rapides qui font des formes sociales plus simples l'origine des formes modernes plus complexes<sup>63</sup>.

La seconde section de l'article discute les principes et les méthodes de l'école française de sociologie. Aux yeux de Lévi-Strauss, il revient à Durkheim d'avoir révélé au sociologue son véritable objet de recherche, les *faits sociaux*, c'est-à-dire ces *niveaux intermédiaires* qui se situent entre la particularité d'un contexte historique et la fonction. Ils doivent être étudiés «comme des choses» et classés selon des types. Si Durkheim a permis à la sociologie de franchir un seuil en-deçà duquel il faut se garder de revenir, il n'a cependant pas réussi à sortir complètement de l'antinomie entre histoire et logique et à tirer jusqu'au bout les conséquences du «caractère dialectique des processus sociaux<sup>64</sup>». Il a plutôt «oscillé», privilégiant tantôt un point de vue, tantôt l'autre, n'arrivant pas à les articuler adéquatement.

On trouve un témoin privilégié de cette persistance du dualisme dans son explication de l'interdit de l'inceste, qui passe par l'histoire plutôt que par la fonction. Chez Durkheim, l'interdit de l'inceste est lié à la règle d'exogamie – tout homme d'un clan particulier doit trouver une partenaire conjugale légitime dans un autre groupe (clan ou famille, ou même tribu) que le sien. Mais il est surtout pensé en rapport avec le système du «totémisme». Dans les sociétés claniques australiennes que

---

<sup>61</sup> Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 4-5 : «l'ethnographie consiste en l'observation et l'analyse de groupes humains considérés dans leur particularité [...] et visant à la restitution, aussi fidèle que possible, de la vie de chacun d'eux; tandis que l'ethnologie utilise de façon comparative (à des fins qu'il faudra déterminer par la suite) les documents présentés par l'ethnographe.» Le terme «ethnologie» sera remplacé ultérieurement par celui d'«anthropologie sociale et culturelle», «l'anthropologie sociale se consacrant plutôt à l'étude des institutions considérées comme des systèmes de représentations, et l'anthropologie culturelle à celle des techniques, et éventuellement aussi des institutions considérées comme des techniques au service de la vie sociale».

<sup>62</sup> Lévi-Strauss, «La sociologie française», p. 521-522.

<sup>63</sup> Lévi-Strauss considère *De la division du travail social* [1893] de Durkheim comme «son travail le plus faible». Voir Lévi-Strauss, «La sociologie française», p. 522.

<sup>64</sup> Lévi-Strauss, «La sociologie française», p. 542.

Durkheim analyse, «la vie religieuse est [...] dominée par des croyances affirmant une identité substantielle entre le clan et le totem éponyme». Le totem consiste bien souvent en un animal, une plante, ou tout autre élément naturel faisant partie d'un ensemble plus large et soumis à classification; dit autrement, un totem, comme un clan, reste toujours un parmi d'autres qu'il n'est pas. Selon Durkheim, que reprend de manière critique Lévi-Strauss, la «croyance en l'identité substantielle» entre un clan et son totem est première et c'est elle qui «explique les interdits spéciaux dont est frappé le sang, considéré comme le symbole sacré et l'origine de la communauté magico-biologique qui unit les membres d'un même clan<sup>65</sup>.» Ces interdits spéciaux entourant le sang du totem se trouvent à leur tour associés aux femmes, par l'intermédiaire du sang menstruel.

En dernière analyse, si, conformément à la règle d'exogamie, un homme ne peut contracter mariage au sein de son propre clan, c'est que, en agissant autrement, il entrerait en contact ou risquerait d'entrer en contact, avec ce sang qui est le signe visible et l'expression substantielle de sa parenté avec son totem. Un tel péril n'existe pas pour les membres d'un autre clan, car le totem d'autrui n'est frappé d'aucun interdit, n'est le dépositaire d'aucune force magique, d'où la double règle du mariage interclanique et de la prohibition du mariage à l'intérieur du clan<sup>66</sup>.

Suivant Durkheim, la prohibition de l'inceste a donc pris naissance dans ces sociétés totémiques lointaines et plus simples, elle est un «résidu de l'exogamie» et n'existe encore parmi nous que sous la forme d'un vestige.

Comme cela a été évoqué, l'explication de l'interdit de l'inceste par Lévi-Strauss est tout autre. Là où Durkheim fait de l'interdit de l'inceste une sorte de hasard de l'histoire, l'explication de Lévi-Strauss passe d'abord par la fonction. Il considère en effet l'interdit de l'inceste comme un phénomène dont la «valeur fonctionnelle permanente» est «coextensive à tous les groupes sociaux<sup>67</sup>» et qui a sa propre logique, celle de l'échange et de la réciprocité.

La construction durkheimienne qui relie la prohibition de l'inceste aux tabous entourant le sang menstruel dans les sociétés dites totémiques tient finalement à une certaine conception du symbolisme que Lévi-Strauss juge déficiente. Tout part de la question suivante et de la réponse qui lui est donnée : «pourquoi les hommes en sont-ils venus à symboliser par des signes leurs affiliations claniques? En raison, dit Durkheim, de la “tendance instinctive” qui amène “des hommes de culture inférieure [...] associés dans une vie commune [...] à se peindre ou à se graver sur le corps des

---

<sup>65</sup> Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, p. 24.

<sup>66</sup> Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, p. 24.

<sup>67</sup> Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, p. 550.

images qui rappellent cette communauté d'existence<sup>68</sup>.» Si la réponse apparaît insuffisante à Lévi-Strauss – car que reste-t-il de cet instinct aujourd'hui et que faire des sociétés où on ne retrouve pas de telles pratiques? –, c'est d'abord et avant tout parce qu'il considère la question comme piégée. Les humains n'en sont jamais «venus à» symboliser, ou à se «re-présenter» collectivement une réalité sociale qui elle, serait première, comme si les symboles n'étaient que des éléments seconds qui «rappellent» la «communauté d'existence», comme s'ils n'étaient «qu'une traduction ou une expression de cette "extériorité" qui est une propriété inhérente aux faits sociaux<sup>69</sup>». Bien plutôt, aux yeux de Lévi-Strauss, les humains *ont toujours symbolisé*, et par toutes sortes de moyens autres que le tatouage. Dit autrement, en dehors du symbolisme, il n'y a pas de fait social possible. Sans le symbolisme, le phénomène social et l'humanité socialisée n'existeraient tout simplement pas. Dit autrement encore, au plan anthropologique, il n'y a rien en-deçà du symbolisme.

On ne peut expliquer le phénomène social, l'existence de l'état de culture lui-même est inintelligible, si le symbolisme n'est pas traité par la pensée sociologique comme une condition *a priori*. [...] La société ne peut exister sans symbolisme mais au lieu de montrer comment l'apparition de la pensée symbolique rend la vie sociale à la fois possible et nécessaire, Durkheim cherche à faire l'inverse, c'est-à-dire à faire jaillir le symbolisme de l'état de société<sup>70</sup>.

Mais la différence entre Durkheim et Lévi-Strauss ne tient pas seulement à l'importance accordée au symbolisme. Les «réalités» concernées par le symbolisme ne sont pas les mêmes. En effet, il y a chez Lévi-Strauss une extension du symbolisme au-delà des seules «images» et «croyances». Dans le cas de la prohibition de l'inceste et de l'exogamie, le symbolisme ne se trouve pas du côté du totem comme identité substantielle d'un clan, ni du côté du sang menstruel des femmes que l'on craint car il est associé au sang du totem de son propre clan; non, le symbolisme selon Lévi-Strauss se trouve dans les dons offerts et rendus, en particulier les femmes, ces «biens les plus précieux<sup>71</sup>» qui réalisent l'échange et qui créent le lien, mais il se trouve tout autant sinon davantage dans les termes de parenté et leurs rapports différenciés à l'intérieur d'un système, ainsi que dans les règles inconscientes qui articulent entre eux ces termes. Selon lui,

les règles de la parenté et du mariage ne sont pas rendues nécessaires par l'état de société. Elles sont l'état de société lui-même, remaniant les relations biologiques et les sentiments

---

<sup>68</sup> Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, F. Alcan, 1912, p. 332, cité dans Claude Lévi-Strauss, «Le totémisme aujourd'hui», dans *Oeuvres*, Paris, Gallimard, 1962, p. 517.

<sup>69</sup> Lévi-Strauss, «La sociologie française», p. 527.

<sup>70</sup> Lévi-Strauss, «La sociologie française», p. 526-527.

<sup>71</sup> Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, p. 71.

naturels, leur imposant de prendre position dans des structures qui les impliquent en même temps que d'autres, et les obligeant à surmonter leurs premiers caractères<sup>72</sup>.

En somme, toujours selon Lévi-Strauss, «Durkheim avait nettement conscience de l'importance du symbolisme et cependant pas encore assez : "sans symboles, les sentiments sociaux ne pourraient avoir qu'une existence précaire". Il aurait pu dire : pas d'existence du tout<sup>73</sup>.» Dès qu'il cherche à expliquer le symbolisme comme «représentation» d'une réalité sociale extérieure, il se méprend sur la consistance des faits sociaux, ces niveaux intermédiaires que n'expliquent ni seulement la dimension historique, ni seulement la dimension fonctionnelle, mais les deux dimensions à la fois. On ne doit donc pas se surprendre si la religion subit chez lui le même sort que le symbolisme; sa «théorie affective du sacré<sup>74</sup>» prolonge sa pensée déficiente du symbolisme : l'émotion ressentie lors des rassemblements est considérée comme étant à l'origine des rituels sacrés, tout comme l'état de société engendre ses symboles.

Le symbolisme chez Lévi-Strauss ne résulte pas d'un état de société dont il serait le reflet ou l'image. Les rituels, les règles d'exogamie, les images, les mythes, tout cela relève chez lui du symbolisme, un symbolisme par quoi la société existe et qui opère d'abord à partir de l'inconscient. Il ne faut pas blâmer Durkheim de ne pas l'avoir compris, car «à l'époque où [il] écrivait, la psychologie et la linguistique moderne n'avaient pas encore atteint leurs principaux résultats». Mais l'enjeu demeure : les «problèmes» entourant le symbolisme, «sociologues et psychologues modernes» les «résolvent [...] en faisant appel à l'activité inconsciente de l'esprit<sup>75</sup>». Bref, le symbolisme comme produit de l'esprit humain – ou de la pensée symbolique – trouve dans l'inconscient psychique son ancrage premier.

### 3.1.2 De l'approche sociologique de Mauss au structuralisme : une dette et un écart

Dans «La sociologie française», Durkheim apparaît ainsi comme celui dont les fortes intuitions méritent d'être honorées et pour cela même dépassées. Mauss, quant à lui, tient figure de visionnaire. D'ailleurs, il entre en scène au moment même où se termine la critique de Durkheim. La transition est à ce point directe qu'elle invite à penser que l'ensemble de la critique se terminant vient au fond de Mauss ou de son inspiration. Et la suite du texte n'en dément rien. Bien sûr, Mauss

---

<sup>72</sup> Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, p. 562.

<sup>73</sup> Lévi-Strauss, «La sociologie française», p. 526.

<sup>74</sup> Lévi-Strauss, «Le totémisme aujourd'hui», p. 517.

<sup>75</sup> Lévi-Strauss, «La sociologie française», p. 527.

apparaît comme l'héritier fidèle à son oncle fondateur, c'est-à-dire comme celui qui a retenu les leçons essentielles, mais il est aussi présenté comme celui qui a fait progresser l'école et qui l'a menée là où Durkheim n'a pu se rendre, en ce qui concerne la méthode certes, mais également au plan de la pensée des faits sociaux, du symbolisme et de l'inconscient.

Par exemple, en ce qui concerne la méthode, lorsque Mauss recourt à l'ethnologie, ce n'est pas pour faire des sociétés dites primitives le point de départ d'une série conduisant aux sociétés plus complexes et ultérieures, ce qui est le propre de la «méthode des variations concomitantes<sup>76</sup>» développée par Durkheim, selon Lévi-Strauss. Lorsqu'il recourt à l'ethnologie, c'est simplement que les sociétés primitives, dans certains cas, rendent plus facile l'étude d'un phénomène particulier, comme les phénomènes de morphologie ou de réciprocité (l'échange comme phénomène social et non pas économique). De plus, Mauss «envisage toujours un petit nombre de cas judicieusement choisis, tant qu'ils représentent des types clairement définis<sup>77</sup>». L'étude sur la morphologie des sociétés eskimos illustre très clairement son approche.

Et si nous prenons pour objet spécial de notre étude cette remarquable population c'est que les relations sur lesquelles nous voulons appeler l'attention y sont comme grossies et amplifiées, elles y présentent des caractères plus accusés qui permettent d'en bien comprendre la nature et la portée. [...] Ce qui fait que les Eskimos offrent [...] un champ d'étude privilégié, c'est que leur morphologie n'est pas la même aux différents moments de l'année [...]<sup>78</sup>.

Une fois choisi, chaque type ou chaque cas est ensuite analysé «comme un tout<sup>79</sup>». Et une fois l'«analyse achevée, il reste quelque chose, et ce quelque chose fournit la vraie nature du phénomène<sup>80</sup>». Il en va ainsi du principe de réciprocité mis en lumière par l'analyse des rapports de don. Dans le cas eskimo, l'étude permet de mettre en évidence «une loi qui est, probablement, d'une très grande généralité» et selon laquelle la «vie sociale ne se maintient pas au même niveau aux différents moments de l'année; [...] elle passe par des phases successives et régulières d'intensité croissante et décroissante, de repos et d'activité, de dépense et de réparation<sup>81</sup>.» En fonction des saisons ou non, l'intensité et la densité de la vie sociale obéissent à un rythme qui varie. Cette «méthode des résidus», nommée ainsi par Lévi-Strauss, «ne contredit pas celle de Durkheim mais elle la limite et l'approfondit». À partir de Mauss, «l'intérêt se portera sur l'analyse, non sur la

---

<sup>76</sup> Lévi-Strauss, «La sociologie française», p. 542.

<sup>77</sup> Lévi-Strauss, «La sociologie française», p. 546.

<sup>78</sup> Mauss, «Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos», p. 389-390.

<sup>79</sup> Lévi-Strauss, «La sociologie française», p. 536.

<sup>80</sup> Lévi-Strauss, «La sociologie française», p. 542.

<sup>81</sup> Mauss, «Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos», p. 473.

synthèse<sup>82</sup>». Là où Durkheim a fait preuve d'empressement théorique et synthétique, Mauss s'est montré prudent et «plus intuitif<sup>83</sup>».

S'il faut se garder de faire de Mauss un structuraliste avant l'heure, il n'en reste pas moins qu'à la lumière de ce texte, Lévi-Strauss semble avoir trouvé dans la méthode de ce dernier une inspiration pour sa propre méthode d'anthropologie structurale. Entre la structure qu'il cherche à atteindre grâce à des «modèles» inspirés de la linguistique et de la phonologie – la structure en tant que système dont les éléments constitutifs entretiennent entre eux des rapports différentiels – et les «résidus» que Mauss arrive à dégager par ses analyses, il n'y a pas d'équivalence, mais il y a certainement une parenté ou une proximité. De la méthode qui atteint un «résidu» à celle qui cherche à dégager une «structure», les enjeux se croisent. Dans les deux cas, on part des données du terrain, on les analyse et on les compare, pour enfin dégager des lois ou des principes (Mauss) ou produire des «modèles théoriques» (Lévi-Strauss) qui rendent compte d'une certaine cohérence des phénomènes sociaux – de leurs «invariants» – par-delà la particularité des contextes.

Comme cela a été évoqué, la question du symbolisme est au cœur des enjeux de méthode. Si l'article sur la sociologie française met en évidence les insuffisances du symbolisme chez Durkheim, Mauss apparaît en contraste et une fois de plus comme celui qui a su évoluer et lui accorder une meilleure place en insistant sur «la nécessité de la coopération entre la sociologie d'une part et la psychanalyse et la théorie du symbolisme de l'autre<sup>84</sup>». Sur ce point, pense Lévi-Strauss, il a fait preuve d'une «lucidité prophétique», car «dès 1924», il a défini «la vie sociale comme “un monde de rapports symboliques”<sup>85</sup>» et a signalé la parenté des faits de symbolisme qu'étudient les sociologues et ceux qu'étudient les psychologues. Il convient de citer plus longuement ce texte de Mauss.

Sont des signes et des symboles, les cris et les mots, les gestes et les rites, par exemple, de l'étiquette et de la morale. [...] Les mots, les saluts, les présents solennellement échangés, reçus et rendus obligatoirement sous peine de guerre, que sont-ils sinon des symboles? Et que sont, sinon des symboles, les croyances qui entraînent la foi, qui inspirent et les confusions de certaines choses entre elles et les interdits qui séparent les choses les unes des autres? Car c'est là qu'est un des points fondamentaux à la fois de la vie sociale et de la vie de conscience individuelle : le symbole [...] a sa vie propre; il agit et se reproduit indéfiniment<sup>86</sup>.

---

<sup>82</sup> Lévi-Strauss, «La sociologie française», p. 542.

<sup>83</sup> Lévi-Strauss, «La sociologie française», p. 535.

<sup>84</sup> Lévi-Strauss, «La sociologie française», p. 537.

<sup>85</sup> Lévi-Strauss, «Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss [1950]», p. XV.

<sup>86</sup> Mauss, «Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie [1924]», p. 300.

Ce bref passage ne rend pas justice à la complexité de la notion chez Mauss qui, selon Camille Tarot, forme avec le don et le fait social total «la constellation centrale de l'œuvre de Mauss<sup>87</sup>». Elle montre par contre comment Lévi-Strauss a pu s'en inspirer pour élaborer sa propre approche du symbolisme.

Et de fait, toujours dans son article de 1947 sur la sociologie française, Lévi-Strauss signale aussi l'importance de la notion de fait social total chez Mauss et montre comment elle affecte l'approche de la réalité sociale et la méthode dans son ensemble. Ce faisant, il discute une fois de plus les enjeux liés au symbolisme, mais par un autre biais. C'est toutefois dans un autre texte, son «Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss», que Lévi-Strauss apprécie de manière plus globale cette notion. Dans un geste interprétatif assez personnel, il la traite sous trois aspects distincts. Non pas qu'il trahit Mauss, mais plus nettement, il y ajoute du sien.

D'abord, et c'est là le premier aspect, un fait social peut être dit total parce qu'il «s'incarne dans une expérience individuelle». C'est l'expérience concrète des individus, parce qu'ils sont pris dans le social comme un tout, qui permet d'appréhender le fait social dans sa totalité. Comme le souligne Mauss, «le donné, c'est Rome, c'est Athènes, c'est le Français moyen, c'est le Mélanésien de telle ou telle île, et non pas la prière ou le droit en soi<sup>88</sup>.»

Ensuite, le caractère total d'un fait social affecte aussi la manière de l'étudier. Lévi-Strauss insiste à ce moment sur «l'inconscient», ce «terrain [...] où l'objectif et le subjectif se rencontrent<sup>89</sup>» et qui permet d'approcher les faits sociaux avec plus de profondeur et de rigueur. On retrouve une fois de plus l'idée d'une complémentarité du social et du psychique, dont il a été question à propos du symbolisme.

Enfin, un fait social peut être dit total parce que «le social n'est réel qu'intégré en système<sup>90</sup>». Alors que Mauss parle d'un «monde de rapports symboliques», Lévi-Strauss tend à faire de la réalité sociale «un ensemble de systèmes symboliques au premier rang desquels se placent le langage, les règles matrimoniales, les rapports économiques, l'art, la science, la religion<sup>91</sup>». Ces systèmes

---

<sup>87</sup> Camille Tarot, *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique. Sociologie et science des religions*, Paris, Éditions La Découverte/M.A.U.S.S., 1999, p. 53.

<sup>88</sup> Mauss, «Essai sur le don», p. 276.

<sup>89</sup> Lévi-Strauss, «Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss [1950]», p. XXX.

<sup>90</sup> Lévi-Strauss, «Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss [1950]», p. XXV.

<sup>91</sup> Lévi-Strauss, «Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss [1950]», p. XIX.

communiquent entre eux. Ils sont «organiquement liés» les uns aux autres. Et le travail de l'anthropologue tel que Lévi-Strauss le conçoit consiste à chercher «une *forme commune*» aux multiples systèmes<sup>92</sup>. Un point important : selon Lévi-Strauss, le principal système symbolique, c'est-à-dire celui qui permet de penser «la forme» à laquelle obéissent les différents systèmes, celui sur lequel sont modelés tous les autres systèmes, c'est bien *la langue*<sup>93</sup>. Un autre point tout aussi important : ces systèmes demeurent irréductibles les uns aux autres, et s'ils communiquent, c'est toujours de manière imparfaite<sup>94</sup>.

Au risque d'être accusé de paradoxe, il nous semble que dans la théorie du "fait social total" (si souvent célébrée depuis, et si mal comprise), la notion de totalité est moins importante que la manière très particulière dont Mauss la conçoit : feuilletée, pourrait-on dire, et formée d'une multitude de plans distincts et accolés. Au lieu d'apparaître comme un postulat, la totalité du social se manifeste dans l'expérience : instance privilégiée qu'on peut appréhender au niveau de l'observation [...]<sup>95</sup>.

Dit autrement, il n'y a pas de système des systèmes. Et il est remarquable que Lévi-Strauss apporte cette précision importante en ayant recours à Mauss. Lorsque l'anthropologue cherche à dégager la «forme commune» aux multiples systèmes, il ne prétend pas par ses modèles accéder à la vérité dernière de l'économie, de l'art, des sciences, du religieux, du politique, bref de l'ensemble des

---

<sup>92</sup> Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, p. 399-400 : «[L'anthropologie] reconnaît volontiers qu'il est indispensable, pour approfondir la connaissance de certains types de phénomènes, de morceler un ensemble comme le font le psychologue social, le juriste, l'économiste, le spécialiste de science politique. [...] Mais, quand l'anthropologue cherche à construire des modèles, c'est toujours en vue, et avec l'arrière-pensée, de découvrir une *forme commune* aux diverses manifestations de la vie sociale. Cette tendance se retrouve aussi bien derrière la notion, introduite par Marcel Mauss, de *fait social total*, que dans celle de *pattern* dont on sait l'importance qu'elle a prise dans l'anthropologie anglo-saxonne au cours de ces dernières années.»

<sup>93</sup> Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, p. 391-392 : «Que l'anthropologie se proclame "sociale" ou "culturelle", elle aspire toujours à connaître l'*homme total*, envisagé, dans un cas, à partir de ses *productions*, dans l'autre, à partir de ses *représentations*. [...] Dans les deux cas, une liaison particulièrement étroite existe avec la linguistique, puisque le langage est à la fois le *fait culturel* par excellence (distinguant l'homme de l'animal) et celui par l'intermédiaire duquel toutes les formes de la vie sociale s'établissent et se perpétuent.»

<sup>94</sup> Lévi-Strauss, il peut être bon de le rappeler, critiquait Malinowski en ces termes : «Car dire qu'une société fonctionne est un truisme; mais dire que tout, dans une société, fonctionne est une absurdité.» (Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, p. 17.) Si Lévi-Strauss accorde une très grande importance au symbolisme et à son organisation en système, il ne fait quand même pas de la «fonction symbolique» la fonction qui expliquerait et intégrerait tout. «Du fait, donc, qu'une société est toujours donnée dans le temps et dans l'espace, donc sujette à l'incidence d'autres sociétés et d'états antérieurs de son propre développement; du fait aussi que, même dans une société théorique qu'on imaginerait sans relation avec aucune autre, et sans dépendance vis-à-vis de son propre passé, les différents systèmes de symboles dont l'ensemble constitue la culture ou civilisation resteraient irréductibles entre eux (la traduction d'un système dans un autre étant conditionnée par l'introduction de constantes qui sont des valeurs irrationnelles), il résulte qu'aucune société n'est jamais intégralement et complètement symbolique; ou, plus exactement, qu'elle ne parvient jamais à offrir à tous ses membres, et au même degré, le moyen de s'utiliser pleinement à l'édification d'une structure symbolique qui, pour la pensée normale, n'est réalisable que sur le plan de la vie sociale.» (Lévi-Strauss, «Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss [1950]», p. XIX-XX.) Dit autrement, il peut y avoir et il y a des contradictions dans l'agencement des systèmes, donc dans la structure.

<sup>95</sup> Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973, p. 14-15.

différents langages ou systèmes symboliques; il cherche plutôt à mettre en évidence leur caractère structuré, par-delà les enjeux propres et spécifiques à chacun d'eux.

On le voit, dans cette «Introduction», Lévi-Strauss se montre appréciatif de Mauss, et tout particulièrement de l'«Essai sur le don», qu'il considère «sans contestation possible» comme étant «le chef-d'œuvre de Mauss, son ouvrage le plus justement célèbre et celui dont l'influence a été la plus profonde». Il va même jusqu'à en vanter le «caractère révolutionnaire» et jusqu'à le qualifier d'«événement décisif de l'évolution scientifique<sup>96</sup>». Il faut le dire, d'une part parce que ce texte est considéré par beaucoup comme un des plus importants de Lévi-Strauss – comme le «manifeste» du structuralisme – et, d'autre part, parce que les commentateurs en ont davantage retenu les aspects critiques.

Il n'en reste pas moins que la dimension critique est bien présente. Certes, Lévi-Strauss souligne qu'il n'écrit «pas dans un esprit critique» et qu'il veut seulement «ne pas laisser perdre ou corrompre la partie la plus féconde» de l'enseignement de Mauss<sup>97</sup>. Mais justement, c'est comme si l'œuvre n'était pas assez forte par elle-même. Et finalement, Mauss apparaît comme celui qui «s'est arrêté sur le bord de ces immenses possibilités, comme Moïse conduisant son peuple jusqu'à une terre promise dont il ne contemplerait jamais la splendeur.» Pensif, Lévi-Strauss tranche.

Il doit y avoir quelque part un passage décisif que Mauss n'a pas franchi, et qui peut sans doute expliquer pourquoi le *novum organum* des sciences sociales du XX<sup>e</sup> siècle, qu'on pouvait attendre de lui, et dont il tenait tous les fils conducteurs, ne s'est jamais révélé que sous forme de fragments<sup>98</sup>.

On peut aisément comprendre que de telles formules aient été interprétées comme l'aveu d'une rupture. Trois années plus tôt, dans l'article sur la sociologie française, c'était Durkheim qui devait être dépassé et Mauss suivi. Cette fois, le second semble rejoindre le premier :

[...] sa revendication du symbolisme comme relevant intégralement des disciplines sociologiques a pu être, comme chez Durkheim, imprudemment formulée : car, dans la communication sur les *Rapports de la Psychologie et de la Sociologie*, Mauss croit encore possible d'élaborer une théorie sociologique du symbolisme, alors qu'il faut évidemment

---

<sup>96</sup> Lévi-Strauss, «Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss [1950]», p. XXIV; XXXII; XXXIII.

<sup>97</sup> Il peut être bon de se rappeler que *Sociologie et anthropologie* dont l'édition originale remonte à 1950 et qui s'ouvre sur l'«Introduction» de Lévi-Strauss a été la première réédition de textes de Mauss depuis leurs publications originales.

<sup>98</sup> Lévi-Strauss, «Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss [1950]», p. XXXVII.

chercher une origine symbolique de la société. [...] Le psychisme individuel ne reflète pas le groupe<sup>99</sup>.

Ces termes et ceux de la critique adressée à Durkheim dans «La sociologie française» sont presque les mêmes. Mauss semble ici tomber exactement dans le même piège que son oncle, en déduisant le symbolisme de l'état de société. Tout comme lui, il serait passé finalement à côté du rôle éminemment générateur et fonctionnel du symbolisme pour la société. S'il y a une différence entre les deux, elle serait de degré, au sens où Mauss invite à une collaboration entre psychologie et sociologie plus que ne le fait son oncle. Mais on peut alors se demander ce qu'importe cette différence si elle conduit au même résultat, soit une pensée du symbolisme qui manque l'essentiel et qu'il faut dépasser.

Mais l'oncle et le neveu conduisent-ils *exactement* au même point? Si on répondait par l'affirmative, il faudrait alors conclure que Lévi-Strauss a du tout au tout changé son appréciation de Mauss. À défaut d'entrer dans une analyse détaillée des textes de Durkheim et Mauss<sup>100</sup>, la lecture qui a été faite des autres textes de Lévi-Strauss – surtout «La sociologie française», mais aussi des chapitres des deux tomes d'*Anthropologie structurale* – invite à mettre entre parenthèses ce rapprochement. Dans ces autres textes, il apparaît clair que le fait social total de Mauss et ce qu'il implique quant au symbolisme n'est pas le fait social de Durkheim. Le symbolisme prend chez Mauss une extension beaucoup plus grande et s'applique aux multiples dimensions du social – juridique, économique, religieuse, esthétique, morphologique – puisque c'est toute la société qui est décrite par Mauss comme un «monde de rapports symboliques». De plus, ces dimensions s'incarnent dans l'expérience d'individus concrets d'une manière toute spéciale, ce qui permet de penser autrement l'ancrage du symbolisme dans le psychisme. Enfin, les symboles chez Mauss ont une vie qui leur est propre et ils ne peuvent être réduits à des représentations secondaires ne faisant que refléter l'état de société. Comme le souligne Camille Tarot, c'est «un des grands mérites de Lévi-Strauss» d'avoir «souligné que Mauss avait préparé le changement survenu dans les années 45-50 et reconnu par tous<sup>101</sup>». Bref, si Mauss n'est pas Durkheim, il n'est pas non plus Lévi-Strauss, et on sent bien dans

---

<sup>99</sup> Lévi-Strauss, «Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss [1950]», p. XXII-XXIII.

<sup>100</sup> Pour une telle analyse, détaillée et exhaustive, voir Tarot, *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique*.

<sup>101</sup> Tarot, *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique*, p. 42.

l'«Introduction» que ce dernier cherche à faire valoir une autre approche du symbolisme, davantage inspirée des découvertes de la «linguistique structurale<sup>102</sup>».

Dans le cadre d'une entrevue avec Marcel Hénaff, Lévi-Strauss est revenu sur la question de son rapport à la pensée de Mauss. Et son propos confirme en quelque sorte les résultats auxquels l'exploration détaillée de quelques-uns de ses textes a conduit. À Hénaff qui lui demande s'il lui apparaît «pertinent» de considérer *Les structures élémentaires de la parenté* comme «une magistrale confirmation des hypothèses de l'*Essai sur le don* de Marcel Mauss», Lévi-Strauss répond :

Plus encore que vous ne le dites. [...] Le problème que je me posais dans *les Structures* était celui-là même qui fait le sujet de l'*Essai sur le don*. On observe chez les hommes, dans des sociétés et à des époques différentes et même dans la conscience de chacun de nous, deux attitudes contradictoires. L'une pour laquelle il n'y a pas de milieu entre, comme l'écrit Mauss, "se confier entièrement et se défier entièrement", tout donner ou tout vouloir; l'autre qui, par l'échange du tout ce que je voudrais contre le tout que tu voudrais, permet de surmonter cette antinomie<sup>103</sup>.

Non seulement la problématique est la même dans les deux textes, mais Mauss «était parfaitement conscient que le mariage relève de l'échange». Quelle a été alors sa contribution propre si Mauss savait l'importance du rôle joué par les femmes dans les rapports de don? «Elle a consisté, dit Lévi-Strauss, à montrer qu'à condition d'approfondir la notion d'échange et d'y distinguer diverses modalités, on pouvait ramener l'effarante diversité des nomenclatures de parenté et des règles de mariage à un petit nombre d'invariants<sup>104</sup>.»

Dans la suite de l'entrevue, Hénaff n'hésite pas à pousser l'interrogation plus loin, et il revient sur l'«Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss», en laquelle beaucoup ont vu surtout une prise de distance par rapport à Mauss. La réponse de Lévi-Strauss frôle le repentir : «je me suis souvent reproché d'en avoir donné l'impression en paraissant prétendre discuter d'égal à égal avec Mauss et lui adresser des critiques. Aujourd'hui cela me semble terriblement immodeste. [...] Mais ma dévotion à Mauss reste intacte.» Même lorsqu'Hénaff insiste en disant que ce texte n'a peut-être pas été considéré sans raison comme le «manifeste du structuralisme», il ne démord pas. C'est le sentiment d'avoir une «dette» à l'égard de Mauss qui l'a conduit «à tenter de cerner l'écart, si réduit soit-il, qui

---

<sup>102</sup> Une approche inspirée de Ferdinand de Saussure, mais surtout de Roman Jakobson et de Nicolai S. Troubetzkoy.

<sup>103</sup> Marcel Hénaff et Claude Lévi-Strauss, «1963-2003: l'anthropologie face à la philosophie. Entretien», *Esprit*, no janvier, 2004, p. 91-92.

<sup>104</sup> Hénaff et Lévi-Strauss, «1963-2003: l'anthropologie face à la philosophie. Entretien», p. 91.

subsiste entre cette pensée et celle ouvertement inspirée par le structuralisme». En quoi consiste cet écart? Il se trouve «entre une interprétation de l'échange en termes sociologiques et une autre qui, en deçà des données sociologiques, juge qu'il faudrait remonter, si ce devait être possible, jusqu'à des considérations tirées de la psychologie qu'on appelle aujourd'hui cognitive, sinon même de la neurophysiologie du cerveau<sup>105</sup>.»

En définitive, de l'aveu même de Lévi-Strauss, le regard plus «sociologique» de Mauss, plus attentif à la manière dont les rapports de dons sont vécus par les protagonistes eux-mêmes – la réciprocité telle qu'elle est vécue : donner, recevoir, rendre – a sa pertinence. De même pour l'approche de psychologie cognitive privilégiée par Lévi-Strauss, qui met davantage l'accent sur la dimension inconsciente du phénomène et sur son organisation en système semblable à celui de la langue. C'est donc de là qu'il faut partir pour apprécier la différence entre Mauss et Lévi-Strauss sur la question du symbolisme, sur la méthode et sur le fait social total. C'est du moins ce qu'indique cette dernière entrevue qui revient sur l'ensemble du parcours. En ce qui concerne l'échange – ou les rapports de don –, Mauss considère comme symbolique d'abord ce qui se donne, tout comme les gestes de donner, recevoir et rendre et les paroles qui les accompagnent; tout cela opère ou réalise – et non pas représente – l'alliance entre étrangers et groupes d'étrangers. Lévi-Strauss considère quant à lui comme symboliques d'abord l'ensemble du système de l'échange, «les arrangements structuraux et leurs règles de combinaison», qui «se situent à l'étage de la pensée inconsciente<sup>106</sup>».

### **3.2 Le symbolisme chez Hénaff, ou la pertinence de relire Mauss après Lévi-Strauss**

La lecture attentive de quelques textes de Claude Lévi-Strauss a permis de constater que le rapport de ce dernier à la pensée de Marcel Mauss a évolué au cours des années. Elle a aussi permis d'évaluer quelques éléments de ce qui est apparu comme un écart entre deux pensées, qui est ni un rapport d'opposition, ni un rapport d'absorption. Dans l'entretien réalisé en 2004, Lévi-Strauss réaffirme clairement sa dette envers Mauss. Il va même jusqu'à regretter le ton trop critique de sa célèbre «Introduction» de 1950. S'il n'y a pas lieu de contester ces affirmations, on ne peut tout de

---

<sup>105</sup> Hénaff et Lévi-Strauss, «1963-2003: l'anthropologie face à la philosophie. Entretien», p. 92-93. Sur le rapport entre les travaux de Lévi-Strauss et les sciences cognitives, on peut consulter Sperber, *Le Symbolisme en général*, Paris, Hermann, 1974. Voir aussi dans Daniel Andler (dir.), *Introduction aux sciences cognitives*, Paris, Folio essais, 2004, les contributions contrastées de Dan Sperber, «Les sciences cognitives, les sciences sociales et le matérialisme», p. 493-516, et de Lucien Scubla, «Sciences cognitives, matérialisme et anthropologie», p. 517-542.

<sup>106</sup> Hénaff et Lévi-Strauss, «1963-2003: l'anthropologie face à la philosophie. Entretien», p. 90.

même pas ignorer le fait que les questions auxquelles il répond viennent précisément de Marcel Hénaff, un lecteur et commentateur de Lévi-Strauss qui a lui-même beaucoup insisté sur Mauss, autant dans ses ouvrages sur la pensée de l'anthropologue que dans ses propres travaux sur le don, l'argent et la philosophie. À ses yeux, Mauss a plus d'importance qu'il ne paraît dans l'œuvre de Lévi-Strauss. Par conséquent, sur la question du symbolisme, il est légitime de se demander avec lui «comment lire Mauss après le moment structuraliste<sup>107</sup>»?

Selon Hénaff, la manière dont Lévi-Strauss «mobilise» le concept de symbolisme – et non de «symbolique», comme chez Jacques Lacan – n'est «ni constante ni uniforme<sup>108</sup>». Certaines formulations sont tranchées et il n'y a pas de définition explicite. Il est donc tentant de passer par-dessus la complexité de son approche. Il y a aussi toujours le «risque d'[en] exagérer la dimension abstraite<sup>109</sup>», d'où la nécessité des précisions et des corrections dont il se charge.

Hénaff distingue deux usages de la notion chez Lévi-Strauss. Il y a d'une part le symbolisme comme ordre et, d'autre part, le symbolisme comme mode d'expression efficace lié à une performance. Suivant les textes, il convoque tantôt une acception, tantôt une autre et il n'indique pas très bien comment les articuler. La proposition d'Hénaff pour y parvenir est de penser le symbolisme comme dispositif d'alliance en mobilisant l'héritage de Mauss sur le don réciproque cérémoniel. D'ailleurs, l'étymologie du terme *symbole* va en ce sens. Elle «révèle que le verbe grec *sum-ballein* signifie mettre (*ballein*) ensemble (*sun*), joindre, assembler<sup>110</sup>». Et le «symbole antique» dans la tradition grecque ou romaine avait précisément cette fonction. La réunion des deux moitiés de l'objet

---

<sup>107</sup> Marcel Hénaff, «Lévi-Strauss et la question du symbolisme», *La revue du MAUSS semestrielle*, no 14, 1999, p. 363. Il y a plus d'un texte d'Hénaff qui traitent de Lévi-Strauss et du symbolisme. Un premier texte fait la généalogie du concept dans l'ensemble de l'œuvre : «La pensée symbolique», dans Hénaff, *Claude Lévi-Strauss*, p. 129-150. Un second texte – «Lévi-Strauss et la question du symbolisme» – discute du concept de manière plus systématique, avec en arrière-fond la question de la discrète mais réelle influence de Mauss. Un troisième texte reprend et développe la perspective du second texte : «L'opération du symbolisme : instituer et effectuer le sens», dans Marcel Hénaff, *Claude Lévi-Strauss. Le passeur de sens*, Paris, Perrin, 2008, p. 71-118. Dans ce troisième texte, qui constitue le chapitre central d'un ouvrage écrit en «hommage à Claude Lévi-Strauss, à l'occasion de ses cent ans», il devient de plus en plus difficile de départager entre Lévi-Strauss d'un côté, et Hénaff réinterprétant Lévi-Strauss de l'autre. La lecture se fait plus personnelle et, peut-on penser, elle consacre aussi un certain écart entre Lévi-Strauss et Hénaff cette fois. Enfin, dans un quatrième texte, Hénaff traite du symbolisme, mais indirectement, en retraçant le parcours de Lévi-Strauss sur la question de la réciprocité et de l'altérité, pour ensuite en faire ressortir les enjeux avec Mauss, Charles Peirce et Ludwig Wittgenstein. Voir Hénaff, «Vivre avec les autres», p. 157-180.

<sup>108</sup> Hénaff, «Lévi-Strauss et la question du symbolisme», p. 354.

<sup>109</sup> Hénaff, «Lévi-Strauss et la question du symbolisme», p. 353. Selon Hénaff, les interprétations de Lévi-Strauss faites par Alain Caillé, Camille Tarot et Lucien Scubla dans *La revue du MAUSS semestrielle*, no 12, 1998, n'évitent pas assez ce piège.

<sup>110</sup> Hénaff, *Claude Lévi-Strauss. Le passeur de sens*, p. 95.

permettait aux héritiers de partenaires anciens de se reconnaître et de poursuivre l'alliance. Mais avant, qu'en est-il des deux usages de la notion chez Lévi-Strauss?

### 3.2.1 Ordre symbolique ou fonction symbolique?

Le premier usage, plus abstrait, celui pour lequel l'approche structurale est la plus connue engage l'idée d'une «origine symbolique de la société», elle-même liée à celles de «système» et d'«inconscient». Cet usage particulier que condense l'expression «*ordre symbolique*» ou «arrangement symbolique» est à l'œuvre tout particulièrement dans l'«Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss», lorsque Lévi-Strauss pense la société comme étant la culture, c'est-à-dire comme un ensemble de systèmes symboliques. Chacun de ces systèmes a pour modèle la langue, c'est-à-dire qu'il est constitué comme un «ensemble de termes et de relations pourvu de règles<sup>111</sup>» qui tiennent et agissent par l'activité inconsciente de l'esprit.

Le second usage, plus discret et plus concret, apparaît surtout dans le cadre de l'étude intitulée «L'efficacité symbolique<sup>112</sup>», qui traite d'un rituel chamanique de guérison chez les amérindiens Cuna du Panama et qui est «sans doute [...] un des textes les plus "maussiens" de Lévi-Strauss». Cette étude raconte d'abord «le traitement apporté par un chaman à une femme qui affronte un accouchement douloureux». Ce traitement consiste en une mise en scène figurative dans laquelle interviennent un ensemble d'éléments mythologiques, c'est-à-dire des lieux, des personnages et des animaux dont les caractéristiques, «les expressions et les actions sont identifiées aux organes, aux sensations, aux états et aux actes de la malade<sup>113</sup>». Une fois le traitement raconté, l'étude discute de son «*efficacité*», qui est dite «*symbolique*». Suivant Lévi-Strauss, que reprend Hénaff, «l'efficacité symbolique consisterait précisément dans cette "propriété inductrice" que posséderaient, les unes par rapport aux autres, des structures formellement homologues pouvant s'édifier, avec des matériaux différents, aux différents étages du vivant : processus organiques, psychisme inconscient, pensée réfléchie<sup>114</sup>.» Il y a là, précise Hénaff, «quelque chose de très particulier, de propre au symbolisme et qui tient à cette coalescence de la figure et du sens, ou plutôt au fait que le symbolisme réalise une opération intelligible à même les éléments sensibles<sup>115</sup>». Mais l'efficacité du

---

<sup>111</sup> Hénaff, «Lévi-Strauss et la question du symbolisme», p. 358.

<sup>112</sup> «L'efficacité symbolique» [1949], dans Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, p. 205-226.

<sup>113</sup> Hénaff, «Lévi-Strauss et la question du symbolisme», p. 354-355.

<sup>114</sup> Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, p. 223.

<sup>115</sup> Hénaff, «Lévi-Strauss et la question du symbolisme», p. 356. Ces opérations intelligibles à partir des éléments sensibles (tels que l'odeur, le goût, la saveur, la couleur, etc.) sont l'œuvre de la pensée symbolique, qui diffère de la

rituel tient aussi au fait qu'à travers lui, «le chaman fournit à la malade un *langage*. [...] Et c'est le passage à cette expression verbale [...] qui provoque le déblocage du processus physiologique, c'est-à-dire la réorganisation, dans un sens favorable, de la séquence dont la malade subit le déroulement<sup>116</sup>.» Plus précisément, cette venue au langage par le biais de «représentations collectives» partagées réintègre la malade et ses douleurs incohérentes dans un ensemble cohérent. Dit autrement, «les étapes de la cure et les évocations qui les accompagnent procèdent à une *mise en ordre* très précise de tous les éléments et figures évoqués<sup>117</sup>» qui réinstalle l'équilibre chez la malade.

L'articulation entre les deux usages ne va pas de soi, même si l'idée d'ordre intervient à chaque fois. D'un côté, en tant que «condition même de la formation de toute société humaine, donc de toute culture», le symbolisme «apparaît d'abord comme un ordre construit, comme un ensemble de termes et de relations articulés selon des règles». De ce point de vue, le symbolisme concerne l'ensemble des systèmes qui forment une culture. De l'autre côté, il est plutôt question du «mode d'expression du symbolisme<sup>118</sup>», c'est-à-dire du lien qui l'unit à une «performance», comme dans le cas d'un rituel de guérison, d'un geste d'offrande ou d'un mythe récité. Dans ce cas, l'attention est portée sur l'efficacité du symbolisme, sur sa fonction. Il semble donc y avoir deux problématiques sur le symbolisme chez Lévi-Strauss, puisque celui-ci n'a pas – explicitement – cherché à les articuler. Doit-on renoncer à en faire une seule et même problématique? Le symbolisme comme ordre et le symbolisme comme fonctionnement ou performance : s'agit-il de deux symbolismes ou d'un seul? La question est grosse d'enjeux. «C'est en effet toute l'entreprise théorique de Lévi-Strauss qui s'y joue : exhiber la pensée sauvage comme une pensée sans concept<sup>119</sup>.» De même, c'est la portée philosophique de l'œuvre – sa possible contribution au débat sur la distinction entre vérité et sens qui, traditionnellement, a opposé le modèle classique rationaliste au modèle romantique – qu'engage la problématique du symbolisme<sup>120</sup>.

---

pensée consciente, domestiquée, conceptuelle. D'ailleurs, souligne Hénaff, la psychanalyse a bien compris l'efficacité de ce processus inducteur propre à la pensée symbolique. Elle a aussi saisi la spécificité de la pensée symbolique par rapport à ce qui lui fait bien souvent écran, à savoir la pensée consciente.

<sup>116</sup> Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, p. 218.

<sup>117</sup> Hénaff, «Lévi-Strauss et la question du symbolisme», p. 356.

<sup>118</sup> Hénaff, *Claude Lévi-Strauss. Le passeur de sens*, p. 74-75.

<sup>119</sup> Hénaff, *Claude Lévi-Strauss. Le passeur de sens*, p. 76.

<sup>120</sup> Hénaff, dans *Claude Lévi-Strauss. Le passeur de sens*, cherche à montrer en quoi l'approche lévi-straussienne du symbolisme «déplace fondamentalement la question du sens» (p. 116). Sur la portée philosophique de l'œuvre de Lévi-Strauss, on peut consulter aussi Claude Lévi-Strauss et Paul Ricoeur, «Autour de *la Pensée sauvage*. Réponses à

### 3.2.2 L'alliance et le symbolisme : la nécessité de «compléter» ou de «corriger» Lévi-Strauss

Aux yeux d'Hénaff, il y a bien une seule et même problématique. Si elle ne s'énonce pas comme telle chez Lévi-Strauss et si elle doit être construite, elle n'en est pas moins cohérente<sup>121</sup>. Il faut seulement aller un peu plus loin que lui, et par le fait même mettre en évidence un peu mieux qu'il ne l'a fait l'influence sur sa pensée d'un de ses précurseurs, c'est-à-dire Marcel Mauss. Dit autrement, il faut «réactiv[er] son présupposé maussien<sup>122</sup>». C'est toute la problématique de la reconnaissance réciproque chez Hénaff que l'on retrouve ici. Elle apparaît justement comme complément à Lévi-Strauss. Elle permet de mieux mettre en rapport les deux usages de la notion de symbolisme et de montrer que sa pensée ne se réduit pas à un formalisme abstrait.

Pour le dire d'une seule formule, à approfondir ensuite : l'efficacité du symbolisme vient de l'alliance qu'il rend possible, ou mieux, qu'il réalise ou «opère», et c'est en tant que «dispositif de *différences*» ordonnées qu'il y parvient. Hénaff s'inspire ici largement des travaux d'Edmond Ortigues, qui lui-même s'inspire d'Émile Benveniste<sup>123</sup>. Cette proposition part de l'idée qu'il n'y a jamais de symbole isolé ou seul. Il y a plutôt «des ensembles symboliques» constitués en «systèmes d'homologies, de symétrie, d'oppositions, d'inversions et autres relations logiques<sup>124</sup>». Toutes ces différences, «par leurs combinaisons et leurs articulations, permettent de constituer un *ordre*» et c'est précisément «cet ordre commun aux participants du symbolisme» qui «constitue la base d'un accord ou d'une *convention* (implicite ou non) supposant des règles.» C'est parce qu'il instaure une convention qui permet et réalise une alliance qu'un symbolisme peut être considéré comme un «dispositif efficace» ou «opérateur». Il est en quelque sorte un «système d'expressions partagées», construit à partir d'éléments prélevés dans le monde sensible, et qui lie entre eux ceux et celles qui y participent. Et ce système prend son «sens» – un «sens donné dans la forme», qui n'est pas comme telle la signification, mais que la «pensée sauvage» mobilise – lorsqu'une performance, c'est-à-dire un geste

---

quelques questions. Entretien du "Groupe philosophique" d'*Esprit* avec Claude Lévi-Strauss [1963], *Esprit*, no 301, 2004, p. 169-192; Michaël Foessel, «Du symbolique au sensible. Remarques en marge du débat Lévi-Strauss/Ricoeur», *Esprit*, no janvier, 2004, p. 193-211.

<sup>121</sup> Dans les deux textes principaux sur le symbolisme, celui sur l'efficacité symbolique et celui sur l'ordre symbolique, Lévi-Strauss fait appel à la psychanalyse dans son argumentation. Cette coïncidence vient en quelque sorte appuyer l'hypothèse avancée par Hénaff.

<sup>122</sup> Hénaff, «Lévi-Strauss et la question du symbolisme», p. 363-364.

<sup>123</sup> «Les symboles sont des éléments formateurs d'un langage considérés les uns par rapport aux autres en tant qu'ils constituent un système de communication ou d'alliance, une loi de réciprocité entre sujets.» (Edmond Ortigues, *Le discours et le symbole*, Paris, Aubier-Montaigne, 1962, p. 61.) Hénaff s'y rapporte notamment dans *Claude Lévi-Strauss. Le passeur de sens*, p. 96-97.

<sup>124</sup> Hénaff, *Claude Lévi-Strauss. Le passeur de sens*, p. 113.

concret y fait appel et le fait jouer. On peut penser à la parole ou au discours qui mettent en œuvre le langage : en-deçà de ce qui est dit, la parole adressée lie entre eux les locuteurs. Pour reprendre le cas de l'échange, il existe certes «une intelligibilité immanente aux dispositifs de parenté», et il est pertinent d'en reconstruire la logique, mais il faut voir qu'elle a pour rôle essentiel de rendre possible une alliance, et du même coup la société en tant que telle. De même, il y a une logique dans les éléments et les procédures d'un rituel, mais c'est dans la performance, lorsque les dons sont offerts, reçus et offerts à nouveau que tout se joue. Car les «rituels [...] ne cherchent pas à exprimer une idée, fût-elle importante, mais à produire, maintenir ou modifier le cours des choses<sup>125</sup>». Le cas du rituel de guérison évoqué plus haut est à cet égard exemplaire; il opère en «réintégr[ant]» la malade «dans un ordre de représentations à la fois cosmiques et sociales<sup>126</sup>», et c'est ce qui le rend efficace.

Le problème, pense Hénaff, est que cette problématique de l'*opération symbolique* n'apparaît pas explicitement chez Lévi-Strauss. Même si «la plupart des commentateurs ne l'[ont] pas mesuré», c'est dans *Les structures élémentaires de la parenté* que l'on trouve «l'hypothèse la plus importante et la plus cohérente concernant une *origine symbolique de la société*», et ce, même si cet ouvrage «ne parle pas directement du symbolisme». La prohibition de l'inceste y est présentée comme une «*exigence fondamentale de réciprocité*<sup>127</sup>» qui met en relation des groupes étrangers, donc qui instaure une reconnaissance réciproque, une alliance. Et en même temps, Lévi-Strauss montre que celle-ci opère par des règles de parenté qui fait jouer des différences. En fin de compte – et Hénaff insiste fortement sur ce point –, «c'est d'un même mouvement» chez Lévi-Strauss que

dans le fait de la prohibition de l'inceste, s'institue la société comme ordre de la culture, comme système de différences, comme ensemble de termes et de relations pourvu de règles et comme régime de l'alliance<sup>128</sup>.

Si ce dernier «a négligé» de mettre en évidence «le fait que cet ordre est un dispositif de reconnaissance réciproque dont la forme fondamentale est le don/contre-don», et que «sur ce point [...] il importe de [le] compléter ou de [le] corriger», Hénaff précise que «c'est bien cette hypothèse

---

<sup>125</sup> Hénaff, *Claude Lévi-Strauss. Le passeur de sens*, p. 114.

<sup>126</sup> Hénaff, *Claude Lévi-Strauss. Le passeur de sens*, p. 105.

<sup>127</sup> Hénaff, *Claude Lévi-Strauss. Le passeur de sens*, p. 77 et 80.

<sup>128</sup> Hénaff, *Claude Lévi-Strauss. Le passeur de sens*, p. 98.

qui commande toute l'analyse des *Structures élémentaires de la parenté*». C'est pourquoi «il est bon de retrouver la compagnie si vive de Mauss après celle plutôt sévère de Lévi-Strauss<sup>129</sup>».

L'originalité de la lecture faite par Hénaff tient donc à ceci qu'elle donne du relief au régime d'alliance qu'instaure un ordre symbolique. Ce régime implique à son tour une exigence de reconnaissance réciproque, c'est-à-dire une «affirmation de l'*altérité*», ou une sortie de soi; «parler, se marier, se rapporter aux autres humains ou non mettent toujours en cause le fait qu'une relation n'est juste et digne – évite l'abus et le mépris – que si elle est réciproque et reconnaît l'altérité de tout autrui quel qu'il soit». Cette sortie de soi passe par le geste de celui – individu ou groupe – qui offre à l'autre ce qu'il désire pour lui-même. Dans les sociétés segmentaires, il s'agit des dons des femmes et d'un ensemble de biens ayant justement une valeur symbolique particulière, c'est-à-dire tous ces biens ou ces personnes «*inappropriables de manière privée*<sup>130</sup>».

Le don réciproque n'est pas un rapport entre les hommes par l'intermédiaire des choses (cela définit l'économie), il est un rapport entre les hommes par l'intermédiaire de symboles qui peuvent être des biens matériels (parce que considérés comme précieux), mais aussi bien des personnes (comme dans l'alliance matrimoniale), des gestes, des paroles, des danses, des musiques, des fêtes, des chants, des festins<sup>131</sup>.

C'est donc ce geste du don réciproque qui instaure un lien et rend possible l'alliance, qui est cœur du symbolisme.

### 3.2.3 Le niveau du symbolisme dans la langue

Un autre texte de Lévi-Strauss apparaît aux yeux d'Hénaff comme un «exposé indirect» sur le symbolisme. Il s'agit de l'«Ouverture» du premier tome des *Mythologiques*<sup>132</sup>. Une fois de plus, bien que le symbolisme n'y soit pas traité comme tel, ce texte lui apparaît comme «un tournant majeur sur la question<sup>133</sup>». C'est le recours au modèle musical comme complément au modèle linguistique qui en fait la nouveauté.

---

<sup>129</sup> Hénaff, «Lévi-Strauss et la question du symbolisme», p. 363-366.

<sup>130</sup> Hénaff, *Claude Lévi-Strauss. Le passeur de sens*, p. 89 et 93.

<sup>131</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 204.

<sup>132</sup> Hénaff, *Claude Lévi-Strauss. Le passeur de sens*, p. 115, en référence à Claude Lévi-Strauss, *Mythologiques I. Le Cru et le Cuit*, Paris, Plon, 1964, p. 5-40.

<sup>133</sup> Hénaff, «Lévi-Strauss et la question du symbolisme», p. 355.

Dans cette «Ouverture», Lévi-Strauss invite à approcher les mythes des peuples sans écriture, ou de tradition orale<sup>134</sup>, comme on lit une partition musicale, c'est-à-dire avec simultanément plusieurs codes et niveaux de lecture – verticalement, horizontalement, avec des indices sur les nuances, la vitesse, les accents, etc. Comme la musique, la pensée symbolique à l'œuvre dans ces mythes travaille à partir du monde sensible, tel que les sens le perçoivent, et elle l'organise. De plus, comme la musique, les mythes des peuples sans écriture sont performés et s'entendent. Ils sont récités et lient entre eux ceux et celles qui écoutent. Enfin et surtout,

les mythes, comme la musique ne peuvent pas être transposés dans quelque chose d'autre : un mythe s'explicité dans une variante comme un thème musical dans un développement [...]. Musique et mythe ne peuvent être réduits au régime de la signification, ils doivent être reçus dans leur ordre propre – soit celui des opérations qu'induisent leurs formes<sup>135</sup>.

Ces opérations sont des transformations produisant des variantes qui entretiennent entre elles des rapports d'homologie structurale. Elles n'engendrent pas des significations. «Une variante en musique "traduit" un thème ou une séquence par des formes sonores», qui en elles-mêmes ne signifient rien. Dit autrement, «un phénomène symbolique ne peut être affecté que par un autre de même ordre<sup>136</sup>». Lui seulement peut induire une *transformation*. S'il y a lieu de parler de «sens» en ce qui concerne le symbolisme, comme le fait Hénaff, c'est à partir de ce que Lévi-Strauss appelle la pensée sauvage, qui est une pensée sans concept. C'est en supposant que «du sens est possible dans la production même de la forme<sup>137</sup>», qu'un sens en-deçà de la pensée consciente est possible, comme dans une œuvre musicale ou dans une œuvre d'art.

L'apparition du modèle musical marque donc un point d'évolution discret mais central dans la pensée de Lévi-Strauss, qui permet de mieux comprendre sa conception du symbolisme. Hénaff ajoute aussi qu'elle indique une limite du modèle linguistique et sémiologique, celui-ci n'arrivant pas à rendre compte de la spécificité des faits de symbolisme, qui se distinguent des faits de signification. Lévi-Strauss a souvent fait l'erreur d'«identifier symbole et signe», et Hénaff le lui reproche en faisant jouer son modèle musical contre son modèle linguistique<sup>138</sup>.

---

<sup>134</sup> Selon Hénaff, «la question est tout autre en ce qui concerne les mythologies réélaborées par une transmission de textes» (Hénaff, *Claude Lévi-Strauss. Le passeur de sens*, p. 115).

<sup>135</sup> Hénaff, «Lévi-Strauss et la question du symbolisme», p. 359.

<sup>136</sup> Hénaff, «Lévi-Strauss et la question du symbolisme», p. 365. On retrouve ici la «propriété inductrice» dont il a été question plus haut à propos de l'efficacité de la cure chamanique.

<sup>137</sup> Hénaff, *Claude Lévi-Strauss. Le passeur de sens*, p. 110.

<sup>138</sup> Hénaff, *Claude Lévi-Strauss*, p. 150.

L'ordre symbolique n'est pas un «code» cachant une sorte de message. Il y a certes un «niveau du symbolisme dans la langue<sup>139</sup>», qui est même prioritaire, mais ce niveau n'est pas celui de la signification, qui lui, est propre au signe. Bien plutôt, le niveau symbolique *rend possible* cet autre niveau avec lequel il ne se confond pas. Edmond Ortigues l'a bien formulé.

Le langage ne peut *parler de* (quelque chose) que parce qu'il possède une structure interne de *parler à* (quelqu'un). Le signe *exprime*, mais le symbole *atteste* en permanence de la structure du langage comme telle. [...] Le signe propose un sens et présuppose un langage. Le symbole appartient à la genèse de cette présupposition elle-même<sup>140</sup>.

Le «signe» *présuppose* le niveau du symbolisme dans la langue, il le «porte en lui», et c'est grâce à lui s'il «peut rendre communicable une représentation entre divers locuteurs<sup>141</sup>». Mais il ne dit pas tout du symbole. Par exemple, l'arbitraire du signe – c'est-à-dire le caractère immotivé du lien qui l'unit à un référent – et le «procès de signification» qui l'accompagne ne s'appliquent pas au symbole.

Comme le suggère Dan Sperber dont s'inspire également Hénaff, il est vain de chercher à décrypter un symbole, et Lévi-Strauss l'a bien montré dans son analyse des mythes, car traiter le symbole ainsi revient à le considérer comme un signe et son référent<sup>142</sup>. Plutôt que de faire comme si un symbole cachait un message, ou une signification, il faut plutôt le situer dans un ensemble symbolique plus large qui est organisé – d'où le concept de «mythème» – et ensuite chercher à voir comment le geste qui l'accompagne fonctionne, et ce qu'il réalise, car le geste symbolique est efficace justement parce qu'il est adossé à un ensemble symbolique organisé à l'intérieur duquel il opère; «*les symboles [...], en même temps qu'ils s'articulent entre eux, nous lient ensemble par eux*<sup>143</sup>». Tout ce «procès de symbolisation» que présuppose la signification «est d'abord l'entrée dans un ordre de reconnaissance publique», c'est-à-dire «dans une communauté de partage<sup>144</sup>». C'est bien ce niveau du symbolisme dans la langue – qui n'est pas celui de la signification, pour le dire une dernière fois –

---

<sup>139</sup> Hénaff, *Claude Lévi-Strauss. Le passeur de sens*, p. 97.

<sup>140</sup> Ortigues, *Le discours et le symbole*, p. 65, cité dans Hénaff, *Claude Lévi-Strauss. Le passeur de sens*, p. 97.

<sup>141</sup> Hénaff, *Claude Lévi-Strauss. Le passeur de sens*, p. 109-110.

<sup>142</sup> Hénaff, *Claude Lévi-Strauss. Le passeur de sens*, p. 112-113, en référence à Dan Sperber, *Le symbolisme en général*, Paris, Hermann, 1974.

<sup>143</sup> Hénaff, *Claude Lévi-Strauss. Le passeur de sens*, p. 117.

<sup>144</sup> Hénaff, *Claude Lévi-Strauss. Le passeur de sens*, p. 96.

qui, selon Hénaff, intéresse Lévi-Strauss et qui lui permet de penser le socle commun du langage et de l'interdit de l'inceste; tous deux ouvrent sur une exigence de réciprocité<sup>145</sup>.

En somme, sur la question du symbolisme, et en dépit d'une admiration indéniable pour le fondateur de l'anthropologie structurale, Hénaff reproche deux choses à Lévi-Strauss. D'une part, celui-ci est trop discret sur la dimension d'alliance qui accompagne l'émergence de l'ordre symbolique et avec lui de la société. Mettre davantage en évidence cette dimension aurait permis de mieux comprendre en quoi l'ordre symbolique est un dispositif opératoire, efficace, c'est-à-dire un dispositif qui lie entre eux des individus parce qu'il organise pour eux les éléments du monde sensible. D'autre part, ses textes théoriques n'établissent pas clairement la distinction entre symbolisme et signification. Du coup, la spécificité des faits de symbolisme risque de passer inaperçue, surtout leur caractère opératoire et la réalité concrète des relations sociales qu'ils rendent possibles. De même, le symbolisme risque de prendre une extension excessive, s'identifiant à toutes les institutions de la culture. Plutôt que de parler de la culture à la manière de Lévi-Strauss comme d'un ensemble de systèmes symboliques, Hénaff préfère parler d'un niveau symbolique de reconnaissance réciproque agissant dans chacune des dimensions du social et que chacune de ces dimensions porte en elles. La spécificité de chacun de ces systèmes s'en trouve ainsi mieux honorée.

Sur deux fronts distincts donc, mais complémentaires, Hénaff travaille à la mise en valeur de la spécificité des faits de symbolisme en même temps qu'il combat l'extension abusive du concept à toute la culture, ce qui est reprochée parfois aux penseurs du symbolisme<sup>146</sup>.

---

<sup>145</sup> Le théologien Antoine Delzant fait une «analogie» semblable «entre le système du don et le système de la langue». «Le don est à la circulation des choses ce que l'énonciation est aux énoncés échangés. Et de même que la parole appelle une réponse, le donner appelle le donner de retour comme le disait C. Lefort.» Claude Lefort, «L'échange et la lutte des hommes», dans *Les formes de l'histoire; Essai d'anthropologie politique*, Paris, Gallimard, 1978, p. 15-29, cité dans Antoine Delzant, *Croire quand même*, Paris, Bayard, 2006.

<sup>146</sup> Par exemple, à partir d'un horizon lacanien, le théologien Roland Sublon (*La lettre ou l'esprit. Une lecture psychanalytique de la théologie*, Paris, Éditions du Cerf, 1993) critique ce qu'il considère comme des usages abusifs de la notion de symbole, qu'il reconnaît chez des théologiens et des philosophes «en mal de consistance» (p. 149) comme Louis-Marie Chauvet et Paul Ricœur, et qui leur permettrait de contourner les difficultés liées à la définition du signe, qui est plus traditionnelle, du moins en théologie. Ces usages abusifs travaillent souvent, dit-il, à «une morale de groupe» qui s'accompagne d'une «mise en condition» du «sujet» (p. 156), et sur ce point, on ne peut que souscrire à la vigilance de Sublon. La proposition nuancée de Marcel Hénaff m'apparaît toutefois contribuer à éviter cet écueil, du moins dans le champ propre de l'anthropologie et de la sociologie, qui n'est pas celui des linguistes et des psychanalystes. En effet, le symbolisme chez Hénaff se trouve certes du côté de ce qui instaure une alliance et rend possible une communauté de partage – c'est le propre d'une approche sociologique. Par contre, l'alliance chez lui va de pair avec une pensée de la reconnaissance comme reconnaissance de l'altérité. Et on verra aussi dans la deuxième partie de cette thèse comment la théologie de Louis-Marie Chauvet, qui fait appel de manière centrale au concept d'«échange symbolique», ne correspond pas tout à fait au portrait du théologien en mal de consistance dessiné par Sublon.

### 3.2.4 Une «théorie de la communication» en question

La critique – modérée, il va sans dire – qu'Hénaff adresse à Lévi-Strauss trouve son point d'aboutissement dans la remise en question de la possibilité d'une «*théorie de la communication*» qui parviendrait à articuler prioritairement ces «trois niveaux» :

communication des femmes entre les groupes, qui concerne les systèmes de parenté;  
communication des biens et des services, qui concerne les règles économiques; enfin  
communication des messages, qui concerne les règles linguistiques<sup>147</sup>.

Aux yeux d'Hénaff, un tel projet théorique est trop ambitieux et en vient à brouiller les enjeux propres aux différents niveaux qui «concernent des classes de faits» en dernière instance «hétérogènes». Dans le don réciproque cérémoniel, le bien précieux vaut comme symbole, alors que dans l'échange marchand, c'est le bien comme tel qui importe. De même, le niveau du symbolisme est opérant dans la langue, mais ne se confond pas avec la signification. D'ailleurs, lors de son entretien, il a interrogé Lévi-Strauss directement sur ce point.

Ne pensez-vous pas que dans ce concept de *communication* appliqué par exemple aux règles de parenté c'est l'idée même de réciprocité qui risque d'être neutralisée; on y perd le rapport de réplique don/contre-don, ou ce que vous appelez la "valeur synthétique de la chose donnée" – ou le fait qu'"il y a plus dans l'échange que les choses échangées" [...] ? Enfin en parlant de communication des biens ne risque-t-on pas de mettre dans la même classe de faits les échanges marchands et les échanges de dons (confusion que vous dénoncez clairement dans les *Structures élémentaires*)<sup>148</sup>?

Dans sa réponse, Lévi-Strauss persiste à considérer une telle théorie de la communication comme opportune. D'ailleurs, il rappelle aussitôt à Marcel Hénaff ce qui a autrefois pris la forme d'un reproche adressé à Mauss, c'est-à-dire la pertinence de mettre de côté ce qui se passe dans la conscience des acteurs pour s'arrêter plutôt à l'activité inconsciente de l'esprit.

Quoiqu'il en soit, la position défendue par Hénaff consiste à mieux cerner les enjeux spécifiques du symbolisme – le lien social et la reconnaissance réciproque des altérités – et à en tirer les conséquences théoriques, c'est-à-dire qu'elle propose de renoncer à traiter dans une seule et même théorie ces trois niveaux qui, sans cesser de s'affecter les uns les autres, sont hétérogènes. L'approche qu'il mobilise dans *Le prix de la vérité* est bien celle-là : distinguer d'abord pour ensuite

---

<sup>147</sup> Hénaff et Lévi-Strauss, «1963-2003: l'anthropologie face à la philosophie. Entretien», p. 95. Le concept de communication qui apparaît dans *Anthropologie structurale* (p. 95) serait lié à l'influence de la cybernétique au tournant des années 50.

<sup>148</sup> Hénaff et Lévi-Strauss, «1963-2003: l'anthropologie face à la philosophie. Entretien», p. 95.

seulement faire interagir les trois niveaux : le symbolisme comme dispositif de reconnaissance réciproque, l'échange marchand avec les règles économiques, le procès de signification comme recherche de vérité; dit autrement, «le don, l'argent et la philosophie».

#### **4. Vers une transformation des conditions de la reconnaissance et du don**

Le chemin parcouru jusqu'ici a permis d'entrer en profondeur dans la définition du don réciproque cérémoniel telle que la formule Marcel Hénaff, c'est-à-dire comme une procédure publique de reconnaissance réciproque entre étrangers – groupes et individus – traversée par un geste rituel qui consiste à tendre et à offrir à l'autre un bien symbolique comme une part de soi. La radicalité de cette offre de reconnaissance, qui est en même temps une demande de reconnaissance, n'apparaît nulle part aussi bien que dans l'échange matrimonial. Propre à l'espèce humaine, cette procédure concerne aussi prioritairement les sociétés segmentaires, où le lien social est défini par les systèmes de parenté. Lévi-Strauss a étudié la logique de ces systèmes symboliques et a montré qu'ils sont constitués d'éléments différenciés, comme la langue avec ses signes et phonèmes. Chaque fois qu'un bien est offert, reçu et offert de nouveau, c'est l'ensemble de ce «système» de différences – dans le cas du don ce sont les termes de parenté – qui est mobilisé et qui lie entre eux ceux qui y participent. Et c'est d'abord cette construction d'alliance où se négocient des altérités – comme Mauss l'a bien compris – qu'il importe de ne pas perdre de vue lorsqu'il est question du symbolisme à l'œuvre dans le don réciproque cérémoniel. C'est d'ailleurs cette dimension qu'Hénaff cherche prioritairement à penser et qui lui permet de voir dans ces pratiques de don – et dans la justice vindicatoire qui en calque la logique – l'émergence même du politique.

Comme cela a été évoqué précédemment, l'auteur du *Prix de la vérité* en vient ainsi à se pencher sur la reconnaissance par le don réciproque cérémoniel des suites de son enquête sur le soupçon philosophique de Platon et d'Aristote envers les Sophistes et l'argent. Suivant l'ancienne tradition des *sophoi*, la recherche de la vérité à laquelle est dédié le philosophe peut susciter une reconnaissance qui s'exprime par des dons, mais elle n'a aucune commune mesure avec l'argent, et surtout aucune commune mesure avec l'argent tel qu'en font usage les marchands, c'est-à-dire pour échanger seulement, sans que cet échange ne soit lié à une action comme celle de l'artisan ou du cultivateur. De par la rétribution qu'ils demandent, les Sophistes sont ainsi identifiés aux marchands et accusés

de se soucier du profit qu'ils peuvent tirer de la vérité plutôt que de la vérité elle-même. Ils sont d'autant plus suspects qu'ils demandent, en plus de cette rétribution contre nature, à être honorés par des dons que seuls les sages authentiques reçoivent en guise de reconnaissance.

Si la figure du Sophiste comme celle du marchand sont l'objet d'un tel soupçon, il apparaît au sortir de l'enquête que c'est en raison du fait qu'elles incarnent un nouveau type de relation ou, plutôt, un nouveau type de société.

#### **4.1 L'émergence de la cité : la société «politique»**

Sa problématique de départ, Hénaff invite finalement à la situer dans le contexte de la reconfiguration sociale majeure qui accompagne «l'émergence de la cité<sup>149</sup>» dans la Grèce antique. C'est une société de type «politique» qui voit alors le jour. C'est ainsi qu'Hénaff la nomme, «en référence au modèle grec», même si la dimension politique ne lui appartient pas en propre<sup>150</sup>. Une société de ce type est organisée non plus à partir des systèmes de parenté, mais autour d'une autorité centrale qui se situe «au-dessus» de ceux-ci. La «forme étatique» moderne correspond elle aussi à la société politique. Elle en est «seulement» la forme «la plus aboutie». Selon Hénaff, «le type de société que [...] présentent les textes homériques» sont «exactement» des «sociétés segmentaires», similaires à celles analysées par Malinowski en Mélanésie, par exemple. En revanche, lorsque Platon écrit quelques siècles plus tard, la cité a émergé et s'est développée<sup>151</sup>.

Considérée sous cet angle, la problématique de départ du *Prix de la vérité* s'en trouve considérablement éclairée, car lorsque la cité émerge, c'est l'ensemble des différents niveaux évoqués précédemment – qui concernent des classes de faits hétérogènes, mais s'affectant l'un l'autre – qui se reconfigurent; le statut de la parole change, mais également les formes du commerce et celles du don. Il convient de s'arrêter brièvement à ces changements, en guise de reprise et de conclusion à ce chapitre.

---

<sup>149</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 16.

<sup>150</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 292. On a vu précédemment qu'il y a aussi dans les sociétés segmentaires un lien qui peut être qualifié de «politique», même s'il est tout autre.

<sup>151</sup> Hénaff, «La dette de sang et l'exigence de justice», p. 40-42. Ce passage des sociétés segmentaires aux sociétés politiques en Grèce sera abordé plus loin.

#### 4.1.1 De la parole «poétique» et «efficace» à la «parole dialoguée et contestée»

D'abord, c'est le statut de la parole qui se transforme. À ce titre, il convient de dire d'emblée que la «figure de Socrate» chez Platon se trouve «au croisement de deux traditions de pensée».

La première, très ancienne et qui vient d'être évoquée, est issue de la tradition des «*sophoi*», ces «maîtres de vérité», ces représentants «d'une sagesse initiatique et ascétique<sup>152</sup>». Dans cette tradition, la parole des sages côtoie de près la «parole poétique», cette «parole efficace qui produit ce qu'elle dit» et qui, à la manière des rituels, «réalise l'accès» au «monde divin». C'est cette parole de vérité, cette «parole de l'*alētheia*, puissance à la fois poétique, divinatoire et judiciaire» dans la Grèce «archaïque» qui deviendra par la suite «un concept essentiel de la philosophie à partir des présocratiques<sup>153</sup>».

La seconde tradition, celle de la *doxa*, apparaît avec la cité et la démocratie en émergence. Tranquillement «se forme l'idée d'un savoir fondé sur le débat contradictoire, l'échange public d'information, la vérification par accord mutuel<sup>154</sup>». La parole tend à se séparer de son efficacité magique et elle «s'autonomise comme forme et instrument<sup>155</sup>».

À travers la figure de Socrate, Platon essaie de tracer une voie qui se situe «entre l'ancien *sophos* et le nouveau Sophiste, entre le penseur inspiré et l'expert efficace, entre ce que les dieux communiquent et ce que les hommes maîtrisent<sup>156</sup>». Cette voie est celle de la philosophie. À terme, l'avènement de la cité débouchera sur «une autre version de la question du prix de la vérité», où celle-ci est «conçue comme ce qui s'origine dans un don antérieur purement gratuit<sup>157</sup>», divin ou naturel, que le terme de grâce cherche à désigner.

#### 4.1.2 L'impersonnalisation de l'échange des biens utiles

Dans les sociétés politiques, c'est aussi le rapport commercial qui tend à se transformer. Cela a été évoqué, la relation commerciale existe dans les sociétés segmentaires. Ainsi du *gimwali* – commerce – que les Trobriandais distinguent du *kula* – rapports de dons réciproques. Dans ce contexte, le

---

<sup>152</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 79.

<sup>153</sup> Marcel Detienne, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Maspero, 1967, repris et discuté dans Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 16.

<sup>154</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 79.

<sup>155</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 17.

<sup>156</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 80.

<sup>157</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 321.

commerce est en quelque sorte sous le patronage de la relation de don cérémoniel. Dit autrement, il suit les réseaux de réciprocité.

Avec l'avènement de la cité et son développement, et notamment en raison de «la spécialisation des métiers<sup>158</sup>», apparaît tranquillement la nécessité d'une relation commerciale plus efficace, et avec elle cette nouvelle figure qu'est le marchand. Non qu'il invente le commerce, mais il s'en fait une spécialité. Par conséquent, il contribue à rendre la relation commerciale plus abstraite et, surtout, plus impersonnelle. D'où en partie la méfiance à son égard. Car bien que l'échange marchand ne soit pas à proprement parler une relation sociale, et bien qu'il se soit développé à partir des liens privés, donc en marge de l'ordre citoyen, il évoque tout de même à sa façon une forme plus abstraite et anonyme de relation que la cité porte en elle.

La perspective anthropologique d'Hénaff invite donc à penser la légitimité et le développement de l'échange marchand comme étant liés à l'apparition et au développement des villes. S'il y a lieu de penser de manière critique «le destin économique des sociétés modernes<sup>159</sup>», comme le pense Hénaff, et notamment les excès des nouveaux pouvoirs financiers, il importe de le faire avec rigueur, c'est-à-dire en distinguant bien ce qui relève du commerce de ce qui relève du don, et en fonction du type de société.

#### 4.1.3 Un nouveau lien social, et ses limites

Enfin, dans l'enceinte de la cité, ce sont aussi le don et le lien social qui commencent à changer.

Dès lors que les communautés locales se trouvent de plus en plus exposées au risque de groupes inconnus, lorsque les invasions et les migrations multiplient les contacts, alors il faut inventer des procédures plus générales de reconnaissance réciproque : [...] le régime de la grâce, l'ordre du droit ou le développement du marché ont été – et sont encore – des réponses à ces difficultés<sup>160</sup>.

Quel genre de difficultés? Des difficultés liées aux limites du don réciproque cérémoniel comme procédure de rencontre entre groupes étrangers. Le don réciproque cérémoniel a «cette capacité prodigieuse de rendre proche le lointain, de l'apprivoiser, de le familiariser». Par contre, il a besoin de temps, non seulement pour initier la relation, mais également pour l'entretenir. Plus encore, et

---

<sup>158</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 102.

<sup>159</sup> Marcel Hénaff, «La valeur du temps. Remarques sur le destin économique des sociétés modernes», *Esprit*, no janvier, 2010, p. 164-184.

<sup>160</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 198.

paradoxalement, «il rend quasi impossible la reconnaissance de l'étranger *comme tel*. Le choix semble être entre absorber ou exclure<sup>161</sup>.» Devant les mouvements de populations qui ont accompagné l'émergence des cités, le don réciproque cérémoniel s'est avéré de moins en moins adapté ou efficace en raison précisément de ces limites, d'où l'apparition progressive de nouvelles procédures de reconnaissance à laquelle le «régime de la grâce» a contribué.

Dans le cadre de la cité, la réciprocité ne disparaît pas, ou pas complètement, elle se déplace.

En fait, les rapports de don restent essentiels dans le domaine des civilités – formules et gestes de politesse ou rapports d'amitié, d'amour, de solidarité – et dans toutes les formes de célébration traditionnelles (fêtes religieuses, mariages, anniversaires, invitations, remises de récompenses). Ces rapports de don peuvent conserver une certaine solennité ou revêtir des formes rituelles (ce qui veut dire : des formes codifiées dont le symbolisme est connu et dont l'effet est prévisible), il n'en demeure pas moins qu'il ne s'agit plus d'un phénomène social total, parce qu'il ne s'agit plus de définir la société dans son ensemble<sup>162</sup>.

Si quelque chose du don réciproque persiste, il tend à être restreint au domaine des relations privées, c'est-à-dire qu'il permet «de créer ou de maintenir des liens entre des groupes locaux ou entre personnes». Si quelques-unes de ses formes rituelles demeurent, le don réciproque n'assure plus la reconnaissance *publique*. C'est d'ailleurs pour cela qu'il ne peut plus être qualifié de «cérémoniel», au sens fort du terme<sup>163</sup>. Dans le cadre des sociétés de type politique, «le statut public de chacun est défini par la loi devant laquelle tous en droit sont égaux en tant que citoyens<sup>164</sup>». C'est elle et d'abord elle qui, selon Hénaff, prend le relais du don réciproque cérémoniel quant à la reconnaissance publique. La justice arbitrale et le droit prennent aussi le relais de la justice vindicatoire dans la gestion de la violence et des conflits<sup>165</sup>. De manière générale, «les obligations de réciprocité généreuse ou vindicative» continuent de se maintenir, mais «sur un mode non plus majeur mais mineur<sup>166</sup>». Hénaff insiste beaucoup sur ce point dans *Le prix de la vérité*. Il va même

---

<sup>161</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 197.

<sup>162</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 205. Sur la persistance du don dans les civilités, Hénaff réfère à Alain Caillé, «Le don de paroles: ce que dire veut donner», dans Alain Caillé (dir.), *Ce que donner veut dire*, Paris, Éditions La Découverte, 1993, p. 194-217.

<sup>163</sup> D'ailleurs, dans la suite, lorsque j'évoque le don réciproque sans l'adjectif «cérémoniel», c'est le plus souvent pour désigner ce qui reste de ces rapports de don, non cérémoniels, dans les sociétés politiques.

<sup>164</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 205.

<sup>165</sup> Le rapport entre intérieur et extérieur change par contre avec les sociétés politiques. De trois niveaux dans le cas des sociétés segmentaires – la peine pour les conflits à l'intérieur du même groupe, la vengeance réglée avec les groupes étrangers alliés, et la guerre qui engage tout le groupe contre un groupe ennemi –, on passe à deux niveaux avec les sociétés politiques, où il ne reste plus que la «solidarité au-dedans» et l'«adversité ou hostilité au dehors». Sur ce point, voir Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 292.

<sup>166</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 294. Les recherches historiques et néotestamentaires récentes du côté anglophone en ce qui concerne l'empire gréco-romain au 1<sup>er</sup> siècle de notre ère confirment le propos d'Hénaff. Pour un tour d'horizon

jusqu'à dire que les rapports de dons privés qui persistent, la société politique pourrait «[à] la limite [...] s'en passer, et ne compter que sur les seuls liens civiques définis par la loi, ou les liens d'intérêt générés par l'échange marchand<sup>167</sup>». Cette hypothèse a d'ailleurs suscité la réaction de Jacques T. Godbout, qui l'a questionné sur ce point, ainsi que sur le «don moderne»<sup>168</sup>.

Si dans son ouvrage Hénaff insiste davantage sur la reconnaissance publique par la loi, il importe de mentionner qu'il défend aussi l'idée que la mise à l'écart du don réciproque «se paie d'un déficit symbolique qui constitue le problème majeur des démocraties modernes<sup>169</sup>». Et dans ses écrits ultérieurs, il a tenté de mieux cerner la part du don réciproque en modernité.

## 5. Conclusion

Au terme de ce chapitre, le fait que Marcel Hénaff considère lui-même *Le prix de la vérité* comme «un essai de généalogie anthropologique de la reconnaissance<sup>170</sup>» ne devrait pas surprendre. En effet, comme l'analyse détaillée de sa définition du don réciproque cérémoniel a permis de le constater, la question de la reconnaissance est centrale chez lui. C'est elle qu'il met de l'avant lorsqu'il éclaire le don à partir de l'éthologie de la rencontre chez les primates. C'est aussi elle qu'il met de l'avant lorsqu'il approfondit la dimension rituelle du don réciproque. Elle ressort également de sa relecture des écrits de Lévi-Strauss et de Mauss sur le symbolisme et le don.

Si donc sa pensée du don réciproque cérémoniel comme geste symbolique de reconnaissance a été approfondie dans ce chapitre, la portée généalogique de son entreprise n'a pas été discutée, et il convient en terminant de s'y arrêter brièvement. Si Hénaff ne donne pas de précision sur son concept de «généalogie» dans *Le prix de la vérité*, on peut néanmoins repérer les grandes lignes de ce qui pourrait en faire la définition, notamment à partir de quelques indices laissés dans d'autres textes.

---

récapitulatif de la recherche anglo-saxonne sur ce contexte, en lien avec le don et la bienfaisance, voir John M.G. Barclay, *Paul and the Gift*, Grand Rapids (Mo.)/Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company, 2015, chapitre 1 «Anthropology and History of the Gift», chapitre 2 «The Perfections of Gift/Grace». Barclay, tout comme Hénaff, fait état d'une transformation des rapports de don traditionnels, et cette transformation est liée à l'affirmation des pouvoirs civiques centralisés.

<sup>167</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 205.

<sup>168</sup> Jacques T. Godbout, «Comment interpréter le don? De la continuité du don», *Esprit*, no février, 2003, p. 160-163.

<sup>169</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 205.

<sup>170</sup> Hénaff, «De la philosophie à l'anthropologie», p. 136.

Clairement, ce travail généalogique relève de l'anthropologie. Le champ de questionnement est bien celui-là, comme en témoigne la distinction entre sociétés segmentaires et sociétés politiques, si centrale chez lui et qui concerne l'organisation sociale dans son ensemble. Sa problématique de la reconnaissance et du symbolisme lui vient aussi directement des enquêtes ethnographiques et de l'anthropologie, autrefois appelée ethnologie, et non de la philosophie, même s'il discute abondamment les textes des philosophes. S'il entre aussi occasionnellement dans des considérations historiques sur la Grèce antique ou le Moyen Âge, son travail, comme il le dit lui-même, «*n'est en rien une histoire générale du don*<sup>171</sup>». Il en va de même avec les textes théologiques et littéraires qu'il met de l'avant de façon récurrente; il les mobilise en fonction de son questionnement anthropologique.

Plus concrètement, et dans une approche comparatiste, son travail de généalogie anthropologique consiste à repérer des continuités, mais aussi et surtout des «discontinuités», c'est-à-dire «des transformations et des schèmes de changement qui sont comparables entre différentes aires culturelles<sup>172</sup>». Certains de ces changements culturels sont ni plus ni moins des transformations «irréversibles», c'est-à-dire des transformations qui vont dans une direction et non dans une autre. Il en va ainsi de l'émergence de la cité, qui a profondément affecté les cultures, tout comme de la domestication des plantes et des animaux, dont on verra qu'elle est à l'origine de ces pratiques de don toutes spéciales que sont les sacrifices. Il ne s'agit pas de situer ces transformations dans une trame évolutive. Au contraire même, insiste Hénaff, il faut se prémunir contre les préjugés «évolutionnistes» et le schéma «téléologique». Il importe par contre de ne pas s'empêcher de considérer ces «évolutions» pour ce qu'elles sont, c'est-à-dire comme des transformations dont les impacts peuvent être évalués et discutés<sup>173</sup>.

Enfin, cette approche de généalogie anthropologique, croit Hénaff, «débouche, de manière nouvelle, [...] sur les questions politiques et éthiques les plus aiguës de notre temps<sup>174</sup>». Dit autrement, elle lui permet d'entrer dans des questions actuelles sur les sociétés occidentales modernes. Au plan épistémologique, on doit même aller jusqu'à dire qu'elle trouve aussi dans ces questions son point de

---

<sup>171</sup> Marcel Hénaff, «Métamorphoses du don: continuités et discontinuités. Réponses à Jacques Godbout», *Esprit*, no février, 2003, p. 163.

<sup>172</sup> Hénaff, «Métamorphoses du don: continuités et discontinuités. Réponses à Jacques Godbout», p. 163.

<sup>173</sup> Marcel Hénaff, «Three Crucial Aspects of Religion in Human Evolution: Shamanism, Sacrifice and Exogamic Alliance», *European Journal of Sociology*, vol. 53, no 3, 2012, p. 335.

<sup>174</sup> Hénaff, «De la philosophie à l'anthropologie», p. 136.

départ, et non seulement son point d'arrivée. Ce n'est pas la rigueur critique de l'analyse qui est cause ici, mais, plus en amont, le choix de l'objet comme tel, tant chez Hénaff que chez Mauss et plusieurs intellectuels à sa suite. Dit le plus simplement possible, la fascination pour ces pratiques de don réciproque dans les sociétés segmentaires ne peut être complètement dissociée du lieu à partir duquel celles-ci sont interrogées, c'est-à-dire à partir de sociétés où le lien social n'est pas exactement le même et où, plus encore, il pose problème. De ce point de vue, les travaux de Mauss sont tout autant généalogiques que ceux d'Hénaff. S'ils terminent eux aussi sur des considérations actuelles, c'est que la modernité, pour une bonne part, appelle un tel regard généalogique.

Une des spécificités de la problématique développée par Hénaff tient au fait qu'elle implique une «compréhension du don moderne» qui «n'est pas séparable d'une généalogie politique de la grâce<sup>175</sup>». Avant d'entrer plus directement avec Hénaff dans sa réflexion sur les conditions de la reconnaissance aujourd'hui et sur la possible contribution des communautés chrétiennes dans ce contexte (ce qui sera l'objet du chapitre 4 du présent travail), il convient de se pencher (chapitre 3) sur cette «généalogie politique de la grâce» qu'il développe dans *Le prix de la vérité*. Celle-ci ne dit pas tout de la grâce, bien évidemment. Mais elle en dit quelque chose. Elle permet surtout d'envisager comment cette forme unique de don, y compris dans sa version chrétienne, a émergé et a pu contribuer au renouvellement du lien social dans le contexte bien précis des cités en émergence. Il faudra pour cela discuter préalablement de la dimension religieuse du don, et entrer dans les questions connexes du sacrifice et de la dette (chapitre 2).

---

<sup>175</sup> Caillé, Godbout et Hénaff, «Correspondance», p. 273.

## Chapitre 2

### La part invisible de la reconnaissance. Don, dette et sacrifice dans les sociétés traditionnelles

Le caractère cérémoniel des échanges de don dans les sociétés segmentaires contribue fortement à les distinguer d'autres pratiques, plus couramment attestées, comme le don moral solidaire ou l'échange marchand. La description faite par Bronislaw Malinowski de l'échange *kula* chez les populations des îles Trobriand le rend bien. D'abord, la procédure implique deux sortes de biens précis, considérés comme hautement précieux par l'ensemble des partenaires : les *soulava*, colliers de coquillages rouges, et les *mwali*, bracelets de coquillages blancs, qui circulent dans des directions opposées et qui sont portés seulement lors des fêtes de réjouissance. L'arrivée en pirogues en bordure des villages se fait au son des conques marines, ces trompes de coquillages, et les voyages ont lieu de façon périodique, à des moments prévus d'avance. Chaque échange *kula* est fait d'un don initial qui répond à un don reçu antérieurement, et se termine par un don final qui devra éventuellement être rendu. Les biens sont chaque fois offerts de la même manière : ils sont jetés ou placés avec indifférence à portée du partenaire qui, dans une indifférence similaire, en vient éventuellement à les ramasser. L'échange principal est aussi parfois préparé par une variété de présents de sollicitation, dont l'acceptation vaut comme engagement ou promesse d'un don à venir<sup>1</sup>. C'est ce caractère cérémoniel et public qui confère à ces prestations une fonction symbolique et sociale éminente, celle de présider aux liens entre groupes dans les sociétés segmentaires.

Dans *Le prix de la vérité*, Marcel Hénaff insiste sur ce caractère cérémoniel spécifique, qu'il cherche à éclairer à partir de l'idée de reconnaissance publique. À travers ces dons réciproques de biens symboliques, c'est la reconnaissance que les groupes humains s'accordent et se demandent en alternance. C'est du même coup un ordre public – et politique, sans État – qui émerge.

---

<sup>1</sup> Bronislaw Malinowski, *Les Argonautes du Pacifique occidental* [1922], Paris, Gallimard, 1963. Voir surtout le chapitre III, «Données essentielles sur la Kula», p. 139-163, et le chapitre XIV, «La Kula à Dobu. Modalités de l'échange», p. 412-427.

Mais la dynamique du don et de la reconnaissance dans ces sociétés traditionnelles ne permet pas seulement de penser le lien entre les humains. Comme on l'a vu, elle a une portée large comme «fait social total». Elle éclaire donc aussi et tout autant le lien que les humains ont cherché à établir avec les diverses figures de l'invisible que sont les esprits, les ancêtres ou les dieux, là aussi de façon cérémonielle. Le présent chapitre a pour objectif d'approfondir cette part invisible de la reconnaissance dans ses formes traditionnelles, et ce, en trois temps.

Il sera d'abord question de façon générale de la dimension «religieuse» de la reconnaissance et de ce qui, dans l'ethnographie, invite à s'y attarder. Ensuite, à travers la question transversale de la dette de vie, il sera question de cette part invisible de la reconnaissance en tant qu'elle s'exprime sous une variété de rapports qu'il importe de ne pas confondre et de rattacher aux types de société qui les porte. Dans les sociétés segmentaires, en ce qui concerne la relation avec les diverses figures de l'invisible, la distinction entre l'univers des chasseurs-cueilleurs et celui des pasteurs-agriculteurs apparaît aux yeux d'Hénaff comme étant particulièrement significative pour penser deux prises en charges distinctes de la dette et, simultanément, du don et de la réciprocité cérémonielle. Enfin, en préparation au chapitre suivant qui traitera lui aussi de la part invisible de la reconnaissance mais en fonction du régime de la grâce dans les sociétés politiques cette fois, le présent chapitre se terminera en mettant en évidence l'impact de l'émergence d'une autorité centrale sur la prise en charge de la dette de vie.

## **1. La dimension «religieuse» de la reconnaissance par le don**

Si Hénaff n'utilise le qualificatif «religieux» que très rarement, c'est bien ce champ énigmatique et divers qu'il cherche à éclairer par la perspective du don. Son intention n'est pas d'en lever l'énigme, mais plutôt et plus simplement de considérer qu'il y a là aussi un enjeu de reconnaissance. Et c'est une fois de plus les données issues de l'ethnographie qui l'y conduisent.

### **1.1 Ces biens précieux que l'on n'échange pas**

Mauss l'a remarqué, mais sans s'y attarder vraiment : dans les sociétés segmentaires, il existe un ensemble de biens précieux qui, plutôt que d'être échangés, sont gardés précieusement comme une propriété du groupe et, du même coup, se trouvent soustraits au circuit des dons entre humains. Cette autre catégorie de biens est «constatée de manière aussi universelle» que la première. Les plus connus dans la tradition occidentale sont «les *xoana* des anciens Grecs ou les *sacra* des

Romains<sup>2</sup>». Chez les Kwakiutl du Nord-Ouest américain, certains cuivres précieux avaient un statut similaire. Aux îles Trobriand, l'anthropologue Annette Weiner a aussi étudié ces «possessions inaliénables» que Malinowski n'avait que constaté<sup>3</sup>. Sans référence biblique ou contextuelle explicite, Hénaff donne aussi l'exemple de l'«arche d'alliance<sup>4</sup>».

De façon générale, l'existence de ces biens «pose à l'anthropologue ou à l'historien des questions exigeantes<sup>5</sup>». Cependant, la perspective développée par l'«anthropologie du don» s'avère éclairante. D'une part, comme le signale Mauss, ces biens qu'on n'échange pas ou que l'on garde jalousement «sont toujours [...] d'origine spirituelle et de nature spirituelle<sup>6</sup>». D'autre part, ils semblent assumer une «autre fonction essentielle, celle de symboliser l'identité du groupe, sa grandeur, son statut, son rang<sup>7</sup>».

Plus encore, il apparaît y avoir deux systèmes d'échanges, qui existent côte-à-côte : un premier, «transitif», qui «assure la vie sociale dans le présent et ne concerne que les rapports des hommes entre eux», et un second, «intransitif», qui «semble fait pour affronter la permanence de la communauté dans le temps» et qui permet «d'établir le lien avec ces divinités» desquelles le groupe reçoit son existence<sup>8</sup>.

Toute la difficulté est d'articuler ces deux systèmes. Maurice Godelier a tenté l'exercice, mais à partir d'une hypothèse qu'Hénaff refuse de faire sienne. Dit rapidement, Hénaff lui reproche de chercher à «voir dans ces biens qu'on n'échange pas le secret même du mouvement de ceux qui s'échangent», comme s'il manquait quelque chose à ces derniers, comme s'ils ne pouvaient qu'être des substituts des premiers. Cette tentative implique aussi une vision rationaliste des sociétés traditionnelles, où le rapport aux divinités est considéré comme un rapport précritique à des «doubles imaginaires». Enfin,

---

<sup>2</sup> Marcel Hénaff, *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Paris, Seuil, 2002, p. 199-200.

<sup>3</sup> Annette Weiner, *Inalienable Possessions. The Paradox of Keeping-while-Giving*, Berkeley, University of California Press, 1992, commenté dans Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 200.

<sup>4</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 203.

<sup>5</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 200.

<sup>6</sup> Marcel Mauss, «Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques [1923-1924]», dans *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, 2008, p. 217, cité dans Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 201.

<sup>7</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 200.

<sup>8</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 200-201. Il précise que le premier système, transitif, intervient sur l'axe horizontal, alors que le second, intransitif, se rapporte plutôt à l'axe vertical. La distinction entre horizontal et vertical est opérante chez Hénaff, mais son apparition à ce point-ci me semble davantage source de confusion que de clarification, car elle sert ici à distinguer entre les partenaires de l'échange. Dans la suite de ce chapitre, il sera possible de voir que chez lui, les axes horizontal ou vertical servent davantage et plus souvent à qualifier *le type de relation*; soit une relation d'alliance, plus égalitaire suivant un axe horizontal, soit encore une relation de filiation, plus inégalitaire et suivant un axe vertical.

la métaphore du «stock d'or» et de la «réserve bancaire» qu'il met de l'avant traduit une conception du don cérémoniel qui met l'accent sur les biens échangés et qui, par conséquent, éloigne de l'essentiel, à savoir la reconnaissance réciproque<sup>9</sup>.

## 1.2 Un don premier et l'exigence d'y répondre

Cherchant à se distinguer de la proposition de Godelier, Hénaff invite plutôt à situer ces biens précieux à l'intérieur d'une dynamique de reconnaissance réciproque plus large.

On peut donc considérer les choses ainsi : avant le mouvement d'échanges de biens entre les hommes par les dons et contre-dons, il y a un don premier venu des ancêtres ou des dieux, que les *sacra* symbolisent et à quoi les hommes répondent par des offrandes, des paroles de gratitude, des prières, et dans certains cas par des sacrifices<sup>10</sup>.

Il importe de bien saisir chacun des éléments de cette proposition. Premièrement, elle implique une approche positive de la relation avec ces êtres invisibles – esprits, génies, ancêtres, dieux –, ou du moins une approche qui refuse de considérer *a priori* la «peur» et la «soumission» comme la source de toute représentation ou attitude dite «religieuse».

Mais qu'est-ce qu'honorer les dieux? Et pourquoi cette présence des invisibles? Sont-ils, selon une formule discutable, des «doubles imaginaires» inventés par des hommes qui s'imposent ainsi des maîtres et créent leur propre soumission? Ne sont-ils pas plutôt les figures nécessaires des donateurs à qui les hommes puissent *répondre* pour le défi de ce don qui les précède et les englobe? Ce n'est ni la peur ni la soumission qui génèrent les figures divines (oublions cette légende rationaliste), mais l'exigence de désigner et de reconnaître des interlocuteurs à qui offrir une réplique qui soit à la hauteur des biens reçus<sup>11</sup>.

Certes, comme il le précise, à cause du caractère inobservable de ces êtres, on ne peut demander à l'analyse anthropologie qu'il fait sienne de les considérer autrement que comme le fruit de «représentations sociales». Mais cette analyse peut et doit aussi considérer ces attitudes dans toute leur complexité, c'est-à-dire sans réduire leur dimension relationnelle à une seule de ses expressions possibles<sup>12</sup>.

---

<sup>9</sup> Maurice Godelier, *L'Énigme du don [1996]*, Paris, Flammarion, 2008, commenté dans Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 201-202.

<sup>10</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 202-203.

<sup>11</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 206-207.

<sup>12</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 211. «Et pourtant, toutes les sociétés ont, avec une remarquable constance, présupposé l'existence de tels êtres et tenté d'établir avec eux des formes de communication dont les expressions sont complexes. [...] Encore faut-il se demander [...] si le phénomène, bien que très répandu, peut être dit universel.»

Deuxièmement, le don premier, dit aussi «inaugural, constant, infini», ne se limite pas à ces biens soustraits à l'échange. De façon large, comme le disent les mythes, les prières, les récits et les rites, ce sont «toutes les choses telles qu'elles sont» : «ce sont la vie, le monde naturel, les autres humains, mais aussi les arts de la civilisation», jusqu'au «don ambigu de la mort et de la maladie, du malheur et de la destruction<sup>13</sup>». De ce point de vue, les *sacra* – biens soustraits à l'échange entre humains – ne sont pas le don comme tel. Ils témoignent et attestent seulement de ce don initial et antérieur qui s'étend à l'ensemble des êtres vivants et des éléments. C'est ce don initial et antérieur qui prendra les devants dans le régime de la grâce.

Troisièmement, tous «ces dons, par leur ampleur et leur antériorité, restent une énigme. Une énigme qui suscite les attitudes et les symbolismes que nous désignons ordinairement comme le phénomène religieux<sup>14</sup>.» Ces attitudes – offrandes, prières, sacrifices – sont présentées par Hénaff comme *des réponses* ou des contre-dons à ce don initial qui, même s'il est intransitif, laisse tout de même place à un *lien réciproque*. Par-delà les rapports de don entre humains, la réciprocité et la reconnaissance concernent donc aussi les rapports des humains avec les dieux et avec l'ensemble des êtres vivants et des éléments. «Bien entendu, il y a une sorte de paradoxe, voire de défi, à vouloir établir une relation d'échange réciproque avec des êtres qui n'appartiennent pas à l'univers de notre perception et de notre expérience<sup>15</sup>.» Il n'en reste pas moins que, selon Hénaff, négliger cette dimension relationnelle revient à s'empêcher de comprendre ce qui s'y joue.

Entre le don premier et la réponse humaine, il y a un écart qui n'empêche pas la réciprocité et qui implique de la reconnaissance. Cependant, cet écart n'est pas uniforme et permet une variété de rapports. Et Hénaff consacre la suite de son analyse comparatiste à comprendre cette variété.

Comme il sera possible de le voir, il distingue trois types de rapports de reconnaissance, voire quatre : l'alliance et la filiation dans les sociétés segmentaires, la grâce dans les sociétés politiques, et le risque d'oubli/comptabilisation de la dette et de la grâce dans les sociétés politiques modernes. Il rattache également chacun de ces rapports aux particularités des contextes où ils s'expriment. Ainsi, dans les sociétés segmentaires, le rapport d'alliance prime davantage chez les chasseurs-cueilleurs alors que le rapport de filiation prend plus d'importance chez les pasteurs-agriculteurs. La

---

<sup>13</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 203.

<sup>14</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 203.

<sup>15</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 211.

grâce, quant à elle, émerge avec la cité et les sociétés politiques. Bien évidemment, l'autorité centrale des sociétés politiques n'élimine pas les rapports d'alliance entre groupes et les rapports de filiation ou de descendance, mais elle implique une nouvelle forme de lien qui tend à prendre les devants. Aussi, chaque contexte et chaque rapport affecte la reconnaissance entre les humains tout autant que le lien avec l'invisible. Hénaff navigue à travers cette diversité à partir du concept de «dette symbolique», qui lui permet de penser tant les écarts que le socle commun des divers types de rapports.

Enfin, et il faut le rappeler, sa classification n'est pas historique, mais typologique. Dit autrement, elle implique un geste de généalogie anthropologique. Cette précision est importante, car l'émergence de la cité et l'invention de l'agriculture ne sont pas considérées par Hénaff comme des progrès. Même si elles sont apparues tardivement dans l'histoire et impliquent une certaine complexité, il les considère seulement comme des transformations dont l'impact mérite cependant d'être pensé. De plus, les types de sociétés qu'il distingue sont à considérer comme des «pôles<sup>16</sup>» qui permettent des mélanges, et non comme des ensembles étanches. Par exemple, la chasse et la cueillette ne disparaissent pas nécessairement dans les sociétés pastorales ou agricoles. De même, les sociétés modernes sont des sociétés politiques, mais qui sont aussi des sociétés agricoles et d'élevage.

La suite du présent chapitre est une lecture de l'analyse d'Hénaff. Il s'agit d'une présentation succincte qui accorde l'attention d'abord aux conclusions. Elle ne rend justice ni à la richesse de la démonstration, ni à la saveur des nombreux exemples toujours uniques qu'il met de l'avant. Toutefois, elle met en évidence la généalogie. Et en dehors de celle-ci, selon Hénaff, la spécificité et l'originalité du régime de la grâce en matière de don – sur lequel je me pencherai plus longuement dans le chapitre 3 – risque de rester confuse.

## **2. La «dette symbolique dans ses formes traditionnelles<sup>17</sup>»**

Faire de la dette un concept transversal ne va pas sans risque et Hénaff le sait bien. C'est pourquoi, à l'instar du concept de don, il en fait usage avec grande précaution. Tout comme Nietzsche auquel il reconnaît le mérite de l'intuition, il considère la dette comme «un invariant culturel majeur».

---

<sup>16</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 231.

<sup>17</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 314.

Toutefois, il entend manipuler ce concept en prenant de «grandes précautions<sup>18</sup>», ce qui veut dire d'abord éviter de faire d'une tradition spécifique l'étalon de mesure de toutes les autres formes de dettes, piège dans lequel Nietzsche tombe lorsqu'il considère toute dette comme étant lié à une faute, et le sentiment de culpabilité comme la source du sentiment religieux. Cela veut également dire mieux distinguer le concept anthropologique de dette de ses acceptions juridique ou économique.

Chez Hénaff, la dette désigne l'«exigence homéostatique», ou «la nécessité de rétablir un équilibre rompu». Cette exigence est repérable dans les différentes «formes de l'obligation», chaque fois qu'un don en appelle un autre, chaque fois qu'un meurtre requiert punition ou compensation. La situation de dette implique une «hypothèque sur le temps» qui est «réglée par le retour à l'équilibre initial<sup>19</sup>».

Il qualifie souvent la dette de «symbolique» en ce qu'elle concerne la réciprocité comme reconnaissance de l'altérité. D'autres fois, il parle plutôt de la «dette de vie».

La vie comme fait biologique reste hors du pouvoir des hommes : en cela elle est infiniment précieuse; la vie comme existence sociale n'est réelle qu'à être constamment partagée et mutuellement valorisée. C'est cette vie, selon ce double niveau [...], qu'il importe de maintenir dans son intégrité; toute atteinte appelle une action en retour, une procédure de compensation. Telle est la *dette de vie*<sup>20</sup>.

La dette comme invariant culturel – dette de vie, dette symbolique – consiste donc en cette énigmatique exigence d'équilibre, liée à la vie dans sa dimension biologique et sociale, et qui apparaît d'abord dans l'obligation de réciprocité.

Mais la dette implique aussi «divers régimes de symbolismes<sup>21</sup>» sur lesquels il importe maintenant de se pencher. Suivre les transformations de la dette permettra aussi de suivre les transformations des régimes de don.

---

<sup>18</sup> Friedrich Nietzsche, *Généalogie de la morale*, trad. de H. Albert, Paris, Gallimard, 1964, commenté dans Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 272.

<sup>19</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 134.

<sup>20</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 299. L'expression «dette de vie» est assez familière aux anthropologues. On peut consulter Raymond Verdier (dir.), *La Vengeance*, volume I, Paris, Cujas, 1980; François Rospabé, *La Dette de vie. Aux origines de la monnaie*, Paris, Éditions La Découverte, 1995.

<sup>21</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 273.

## 2.1 La dette de réplique

Les sociétés segmentaires ou traditionnelles ne sont pas uniformes, elles sont même très variées. Afin de se repérer, les anthropologues distinguent couramment entre les populations de chasseurs-cueilleurs et celles des pasteurs-agriculteurs. Cette distinction va bien au-delà du seul enjeu des moyens de subsistance. Elle concerne l'ensemble de l'organisation sociale, et en particulier le mode de relation qui tend à s'imposer. Pour sa part, Hénaff associe ces deux univers à deux types de dettes : la dette de réplique pour les chasseurs-cueilleurs, et la dette de dépendance chez les pasteurs-agriculteurs.

### 2.1.1 L'univers des chasseurs-cueilleurs

Les sociétés de chasseurs-cueilleurs diffèrent selon les époques et les régions, mais les anthropologues leur reconnaissent en général un ensemble de «traits fondamentaux» qu'ils rattachent aux activités de chasse, de pêche et de cueillette. Certaines de ces sociétés pratiquent l'horticulture, mais de façon limitée, et dans l'ensemble, elles ignorent l'élevage. Bien qu'elles soient aujourd'hui très rares, il «existe encore un certain nombre de groupes aux formes combinées ou intermédiaires entre chasse, cueillette et horticulture<sup>22</sup>».

Les aires géographiques et culturelles abordées par Mauss dans son essai abritent principalement des sociétés de ce type : Nouvelle-Guinée, Mélanésie, Alaska et une grande partie du Canada. Les rapports sociaux y sont structurés par les rapports de parenté et par le don réciproque cérémoniel tel qu'il en a été question jusqu'ici. De façon générale, le sacrifice y est absent<sup>23</sup>.

### 2.1.2 L'alliance, ou la réciprocité horizontale et paritaire

Chez les chasseurs-cueilleurs, non seulement il n'y a pas d'autorité centrale, mais il y a peu ou pas de hiérarchie<sup>24</sup>. Cet aspect est caractéristique du rapport d'alliance, où tant les relations entre les humains qu'avec le monde animal «sont de type paritaire» ou égalitaire, c'est-à-dire qu'elles sont

---

<sup>22</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 219.

<sup>23</sup> Alain Testart, *Des dons et des dieux. Anthropologie religieuse et sociologie comparative*, Paris, Armand Colin, 1993, p. 29, repris dans Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 219. Aux régions mentionnés dans le paragraphe, on peut ajouter «l'Australie, [...] toute la partie Ouest des États-Unis, les basses terres amazoniennes, les Pampas, la Patagonie jusqu'à la Terre de Feu». Hénaff précise également que les mythes étudiés par Claude Lévi-Strauss (*Mythologiques*, Paris, Plon, 1964-1971) correspondent précisément au monde des chasseurs-cueilleurs, et que ce dernier «a sans doute délibérément écarté de son répertoire les récits des groupes où apparaissent des formes urbaines et étatiques, tels les Incas, les Mayas, les Aztèques» (p. 224). Sur les sociétés de chasseurs-cueilleurs, Hénaff fournit aussi un ensemble de références supplémentaires. À titre indicatif, on peut consulter M. G. Bicchieri (dir.), *Hunters and Gatherers Today. A Socioeconomic Study of Eleven Such Cultures in the Twentieth Century*, New York, Holt, 1972.

<sup>24</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 277.

«faites de services mutuels<sup>25</sup>». Les attitudes et rituels entourant la chasse et la pêche en témoignent de façon éloquente.

L'approche et la capture se déroulent dans une atmosphère rituelle et spirituelle. On s'adresse à l'animal et à son esprit avec des marques de reconnaissance et on lui demande d'accepter de se laisser prendre. De même, on cherche à compenser le tort qui lui est causé par un ensemble d'«offrandes compensatoires, qui ne sont pas des biens équivalents (ce qui serait difficile et surtout absurde) mais des marques de respect (aspersion d'eau fraîche, offrandes de portions de gibier, de fruits, de plumes, de coquillages – et de multiples autres biens selon les cultures)». Ces marques de reconnaissance respectueuses sont aussi accompagnées de prières et d'incantations. Par exemple, ainsi que le raconte Boas que reprend Hénaff, un Kwakiutl adresse une prière au premier saumon qu'il vient de prendre.

Bienvenue, Nageur! Je te remercie parce que je suis toujours en vie en cette saison alors que tu reviens nous rendre visite en notre bonne contrée; et si tu reviens ici, Nageur, c'est bien pour jouer avec moi et avec mes instruments de pêche. Maintenant, retourne chez les tiens et dis à tes compagnons quelle a été ta chance en venant ici, dis-leur de venir aussi et de m'apporter leur richesse, que je puisse en profiter également, dis-leur, Nageur! En même temps, emporte avec toi toutes mes maladies, ô Ami, Être surnaturel, Nageur<sup>26</sup>!

La vie que l'on prend est ainsi une vie offerte, et non une vie produite. On pactise avec les animaux dont on considère que les esprits subsistent à la mise à mort un peu comme on pactise avec les humains. Des uns comme des autres, on reçoit, et aux uns comme aux autres, on redonne, tout cela dans un rapport de réciprocité paritaire caractéristique de l'alliance.

De façon générale, on peut dire que les sociétés de chasseurs-cueilleurs sont «homéostatiques», en ceci qu'elles visent à un équilibre d'ensemble. Cet équilibre se traduit notamment par une temporalité périodique, mais aussi dans une forme d'organisation «politique» qui tend à limiter le pouvoir, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur, ainsi que l'a montré Pierre Clastres dans son analyse des sociétés amazoniennes. «L'organisation de l'autorité – la chefferie – y demeure soumise à des contraintes strictes de réciprocité et de limites temporelles (on ne devient chef que pour une période donnée, à la condition de combler de présents proches et alliés, de prendre des risques aux combats)». De même, les autres groupes «doivent ou entrer dans l'alliance ou faire face par la guerre à toute

---

<sup>25</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 223.

<sup>26</sup> Franz Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, Bureau of American Ethnology, no 35, 1921, p. 1318-1319, «Prayer of the Salmon-Fisher» (traduction de Marcel Hénaff), cité dans Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 222.

tentative de domination ou d'intrusion<sup>27</sup>». Le cas du *potlatch* chez les Kwakiutl doit selon Hénaff être relativisé. Sa forme agonistique n'est apparue aux ethnographes au tournant du XX<sup>e</sup> siècle que sous une forme «très exacerbée», notamment des suites d'une chute démographique, d'une augmentation du commerce avec les colons et de l'interdiction de la guerre entre tribus par le gouvernement canadien<sup>28</sup>.

En somme, il est possible de dire que l'ordre du monde chez les chasseurs-cueilleurs suit un axe *horizontal*. C'est ainsi du moins qu'Hénaff propose de le penser, à la suite de Roberte Hamayon notamment, qui a étudié les chasseurs bouriates de Sibérie et dont il s'inspire grandement<sup>29</sup>.

### 2.1.3 Le chamane et les esprits, ces invisibles visibles

Dans cet univers, le monde animal, végétal et naturel – en sachant que l'idée même d'une «nature» distincte d'un espace «domestiqué» est plus ou moins étrangère aux chasseurs-cueilleurs<sup>30</sup> – tend à être perçu comme un monde peuplé d'esprits ou de génies, qui sont considérés comme des partenaires d'alliance formant «des sociétés calquées sur celles des humains (systèmes de parenté, chefferies, formes de pensée)». Dit autrement, ces esprits sont les «figures de donneurs à qui répondre pour ce qui est reçu; des donneurs qui attendent une réciprocité, une réponse appropriée au don constant et [...] illimité fait aux hommes». On entre en communication avec eux par des rites et des prières. La «nature» classée et ordonnée par les mythes est pour ainsi dire «doublée d'une

---

<sup>27</sup> Pierre Clastres, «Archéologie de la violence; la guerre dans les sociétés primitives», dans *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Seuil, 1980, chap. 11 et 12, évoqué et discuté dans Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 226.

<sup>28</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 160-161, note 24 : «Des recherches récentes ont permis de relativiser ce "potlatch fou". On sait maintenant qu'il n'est apparu sous cette forme très exacerbée qu'assez tard – dans les dernières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle –, lorsque la chute du niveau démographique eut réduit considérablement les positions de prestige disponibles. Au même moment, la forte croissance du commerce avec les colons blancs avait créé d'importantes sources de revenu, donc de grands moyens de dépense; en outre, l'interdiction de la guerre entre tribus, imposée par le gouvernement canadien, a contribué à reporter la rivalité sur le seul *potlatch*». Hénaff se réfère notamment à la mise au point de Marie Mauzée, «Boas, les Kwakiutl et le potlatch. Éléments pour une réévaluation», *L'Homme*, vol. XXVI, no 4, 1986, p. 21-63.

<sup>29</sup> Roberte Hamayon, *La Chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre, Société d'ethnologie, 1990, p. 737, discuté dans Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 229.

<sup>30</sup> Marcel Hénaff, «Three Crucial Aspects of Religion in Human Evolution: Shamanism, Sacrifice and Exogamic Alliance», *European Journal of Sociology*, vol. 53, no 3, 2012, p. 330. Il renvoie notamment à Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

surature» qui, loin de s'y opposer, se trouve en quelque sorte «prise en elle<sup>31</sup>». En cela précisément, «le monde perçu est toujours en même temps un monde de symboles<sup>32</sup>».

Au cœur de ce monde enchanté, la figure du chamane ressemble de près à celle du chasseur. Le premier a pour fonction explicite de prendre en charge ces alliances qui font le quotidien du second.

#### 2.1.4 Une dette qui n'en est pas une

Le rapport d'alliance, cette réciprocité égalitaire, constitue donc le mode privilégié de relation chez les chasseurs-cueilleurs, tant entre les humains qu'avec le monde naturel et ses esprits.

Dans le cas du rapport d'alliance, Hénaff hésite cependant à parler de dette. «La ronde des échanges ne cesse de créer et d'effacer la dette, comme elle crée et efface l'inégalité. D'où cette question : s'agit-il alors vraiment de situation de dette<sup>33</sup>?». Celui qui donne un jour, reçoit un autre jour. De même, celui qui est dans l'obligation de donner à un partenaire peut simultanément être celui qui attend d'un autre un don similaire.

S'il y a lieu de parler de dette à propos du rapport d'alliance, il importe donc de préciser qu'il s'agit d'une «*dette de réplique*», c'est-à-dire d'une dette symbolique qui ne cesse de passer de l'un à l'autre, suivant un principe d'alternance. Elle correspond au don égalitaire que l'on retrouve dans les sociétés de chasseurs-cueilleurs, généralement peu centralisées.

## 2.2 La dette de dépendance

Selon Hénaff, parmi les facteurs qui semblent avoir contribué à transformer la dette et le type de rapport qu'elle engendre dans les sociétés traditionnelles, la domestication des animaux et des plantes figure au premier rang.

### 2.2.1 Les pasteurs-agriculteurs et la domestication

Tout comme l'univers des chasseurs-cueilleurs, celui des pasteurs-agriculteurs présente une grande diversité, voire même des contrastes.

---

<sup>31</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 220-226.

<sup>32</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 226 : «on peut dire que c'est là très exactement [le monde] de la "pensée sauvage"» telle que l'a analysée Claude Lévi-Strauss (*La pensée sauvage* [1962], Paris, Plon, 2009). C'est aussi «le type de monde auquel correspond l'enquête sur les mythes» (p. 224) des *Mythologiques*.

<sup>33</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 276.

La domestication [...] a été un processus lent et très complexe; en fonction des conditions matérielles (sol, climat, végétation, altitude), certaines populations ont privilégié la maîtrise des céréales et des légumineuses, d'autres l'élevage des vaches, des moutons, des porcs ou des chèvres. Cela a donné soit des formes de civilisation très contrastées (ou pastorales ou agricoles), soit des types mixtes (agropastorales)<sup>34</sup>.

Aussi, les sociétés pastorales sont davantage nomades, alors que les sociétés agricoles tendent à être plus sédentaires, ce qui affecte grandement le mode de vie. De plus, les anciennes pratiques comme la chasse persistent, avec plus ou moins d'importance selon les cas.

Cet univers des pasteurs-agriculteurs recouvre plusieurs aires géographiques et culturelles distinctes, comme par exemple l'Asie du Sud-Est, où elle semble avoir émergé<sup>35</sup>, ou encore la Grèce ancienne, l'Inde, le monde sémitique et plusieurs régions d'Afrique. Mais si la formule «pasteurs-agriculteurs» demeure d'usage courant chez les anthropologues, c'est parce que la domestication leur apparaît comme un élément qui tranche et qui, au cœur de tous les métissages, fait apparaître une certaine cohérence.

C'est la domestication en tant qu'*opération de contrôle technique* qui semble être associée à des transformations importantes dans les sociétés traditionnelles, non seulement dans le mode de subsistance, mais aussi et surtout dans l'organisation sociale. L'enjeu ici n'est pas de faire de la domestication la source de toutes les inventions techniques, car plusieurs techniques existaient déjà chez les chasseurs-cueilleurs : «tressage, poterie, tissage, arts de la cuisson», mais aussi des «outils de chasse et de pêche». L'enjeu est plutôt de constater que l'invention des techniques agricoles et pastorales a fait franchir un seuil qui a tranquillement fait basculer les sociétés dans un autre univers. Dit simplement et trop rapidement, la domestication semble être apparue aux sociétés qui l'ont inventée comme *un excès de contrôle à compenser*.

D'où vient cet excès? Sans doute du fait qu'à travers elles, c'est «la vie même qui est maîtrisée<sup>36</sup>», une vie perçue et reçue initialement comme un don. En cela, les techniques liées à la domestication se distinguent des autres techniques, car contrôler la reproduction d'espèces sélectionnées, qu'elles soient végétales ou animales, revient en quelque sorte à «capt[er] une part du domaine divin».

---

<sup>34</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 231. Sur l'univers des pasteurs-agriculteurs, Hénaff donne un ensemble de références. À titre indicatif, on peut consulter C. O. Sauer, *The Domestication of Animals and Foodstuffs*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1952; D. Helmer, *La domestication des animaux par les hommes préhistoriques*, Paris, Masson, 1992; J. Cauvin, *Naissance des divinités, naissance de l'agriculture*, Paris, Flammarion, 1997.

<sup>35</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 227.

<sup>36</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 251.

S'arroger un tel pouvoir «ne va pas sans risque ni sans contrepartie<sup>37</sup>». Contrôler la reproduction conduit aussi à la vulnérabilité et à la dépendance envers ces êtres invisibles dont on considère qu'ils accordent la vie, tout comme envers ceux qui possèdent les troupeaux, les semences et les terres.

De façon générale, il est possible de dire que la domestication des plantes et des animaux a ouvert au «développement de la maîtrise sociotechnique du monde environnant : contrôle du vivant, contrôle des énergies et finalement contrôle du semblable<sup>38</sup>». Elle a non seulement transformé la subsistance, mais elle a aussi donné une importance nouvelle aux relations de filiation par rapport aux relations d'alliance.

## 2.2.2 La filiation, ou la réciprocité verticale et disparitaire

Dans son étude des sociétés sibériennes, Roberte Hamayon – que reprend une fois de plus Hénaff – a porté une attention particulière à ce qui se passe «lorsque les chasseurs se font éleveurs». Et ce qu'elle repère est rien de moins qu'un basculement dans «l'ordre du monde», qui passe alors «de l'horizontale à la verticale<sup>39</sup>». Et par rapport à l'univers des chasseurs-cueilleurs, la reconfiguration est complète :

on assiste à un effacement des relations d'*alliance* au profit de celles de *filiation*, où ce qui est privilégié c'est l'héritage, l'ancestralité et donc l'identité des lignages. Tout change : le rapport à la nature, le rapport au temps, le rapport aux autres groupes. Le don ne vient plus de la nature mais des ancêtres; ce don – le troupeau – est entre les mains des héritiers. Et si seuls les fils héritent, les preneurs d'épouses l'emportent sur les donneurs. Tout le système de parenté se transforme. On entre bien dans un univers de la hiérarchie et de la dette<sup>40</sup>.

En ce qui concerne le monde animal et végétal, une nouvelle distinction ou séparation apparaît et passe entre le monde domestiqué, plus près des humains, et le monde sauvage, plus éloigné. C'est à un nouveau partage entre nature et culture qu'ouvre la domestication des plantes et des animaux.

---

<sup>37</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 230-232. Lorsqu'il considère la domestication comme l'acquisition d'un pouvoir sur la vie et comme la «capacité d'accroître la quantité de vivants disponibles», Hénaff semble une fois de plus s'inspirer de Roberte Hamayon, ainsi qu'il le précise au bas de la p. 232. «Selon Roberte Hamayon, c'est là un aspect essentiel de la différence entre chasse et élevage en Sibérie : "Inextensible" est la chasse qui ne permet ni d'accumuler les animaux ni d'agir sur leur reproduction; l'élevage ouvre la possibilité de les multiplier, de les "faire devenir beaucoup"» (*La Chasse à l'âme*, p. 325)».

<sup>38</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 279.

<sup>39</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 228-229, en référence à Hamayon, *La Chasse à l'âme*, p. 737. La suite chasseurs-cueilleurs/alliance/échanges horizontaux et son corollaire, la suite pasteurs-agriculteurs/filiation/échanges verticaux, semblent s'être confirmée avec le temps chez Hénaff, qui les reprend en 2012, dans un article rédigé en anglais («Three Crucial Aspects of Religion in Human Evolution», p. 330). Chez les chasseurs-cueilleurs, signale cet article, les échanges sont «continuels et horizontaux» (traduction libre de l'anglais).

<sup>40</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 229.

De plus, dans ce nouveau contexte, le monde «naturel» partenaire et les «esprits» qui le peuplent cèdent la place aux ancêtres et aux fondateurs de l'ethnie que l'on vénère et auxquels on se soumet, car c'est d'eux que l'on hérite des troupeaux et des pâturages. L'idée même d'héritage implique un rapport au temps et à la durée qui n'est pas celui des chasseurs-cueilleurs. Le «respect du vieil-âge» et de l'antériorité prend une importance nouvelle.

Un don réciproque cérémoniel «asymétrique» ou «inégalitaire» devient aussi de plus en plus possible et probable. Le principe d'alternance tend à s'effacer au profit d'un «principe de domination ou de dépendance», qui place «le donataire en situation d'infériorité durable» par rapport au donateur. C'est ce principe et ce don que l'on retrouve dans les «sociétés à rang ou à castes<sup>41</sup>», qui sont aussi généralement des sociétés agricoles ou pastorales. C'est dans ce contexte bien particulier que la supériorité du donateur sur le donataire devient un risque permanent et que le geste même de donner devient de plus en plus ambivalent. Dans le rapport d'alliance, l'ambivalence du don est bien présente, mais elle est réduite à sa plus simple expression, car lorsque la réplique égalitaire et la justice vindicatoire qui en calque la logique ne sont plus possibles, la seule alternative est la guerre. Lorsque celle-ci débute, elle marque du même coup l'arrêt de la réciprocité et la fin de la relation. Dans le rapport de filiation qui prend les devants chez les pasteurs et les agriculteurs, entre l'alliance égalitaire et la guerre hors réciprocité, une autre possibilité s'introduit, qui tend même à envahir l'espace du don réciproque cérémoniel, celle de la relation de dépendance. La reconnaissance réciproque demeure dans les deux cas, mais alors que l'alliance inverse en alternance les positions statutaires, la filiation travaille plutôt à reconnaître et à pérenniser des positions statutaires inégales. On verra plus loin comment, dans le cadre des sociétés politiques et du régime de la grâce, la pratique de l'évergétisme affecte les formes de l'ambivalence. On verra aussi qu'elle émerge au moment où apparaît un nouveau type de don, le don unilatéral et moral.

### 2.2.3 Les ancêtres et les dieux comme figures principales de l'invisible

Dans l'univers des pasteurs-agriculteurs, les figures de l'invisible tendent aussi à se transformer. Arrivé à ce point de son argumentation, Hénaff se penche de manière critique sur la difficulté de nommer adéquatement ces figures. Cette difficulté est inévitable et la diversité des cultures invite à la prudence. Par contre, le «flottement du vocabulaire» en anthropologie, sur ce point, lui apparaît «plus que gênant», et surtout «regrettable», car il empêche de penser adéquatement des différences

---

<sup>41</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 277-279.

cruciales. Il importe donc selon lui de préciser davantage et de distinguer entre différents types de figures de l'invisible donateur, qui impliquent chacun différents types de rapports.

Chez les chasseurs-cueilleurs, les êtres invisibles portent souvent des noms «très génériques», comme «esprit de la forêt, esprit de l'eau, du bison, du jaguar». C'est pourquoi il est «généralement admis» à leur propos «de parler des esprits ou des génies<sup>42</sup>».

Dans les «sociétés pastorales ou agropastorales», dont la variété est très grande, «apparaissent souvent des panthéons complexes comportant une grande diversité de noms et de fonctions. Les ethnographes (ou les historiens) parleront alors de dieux et de déesses (ainsi en Inde, en Grèce, à Rome, chez les Germains, les Celtes, les Dogon, les Bambara et tant d'autres)<sup>43</sup>.» Ces figures divines, plus souvent qu'autrement, coexistent avec d'autres figures, comme ces génies et ces esprits évoqués précédemment.

Mais «la question la plus épineuse» concerne l'ancestralité, c'est-à-dire le culte des ancêtres qui est à distinguer d'une référence plus générale aux ancêtres qui, elle, ne passe pas par le culte. Trop simplement, l'ancestralité est souvent considérée comme une constante dans les sociétés traditionnelles. Selon Hénaff, dans sa dimension proprement culturelle, elle est d'abord et surtout «liée au phénomène pastoral et agricole», car les endroits où on retrouve un «*culte* des ancêtres» correspondent précisément aux aires géographiques associées à la domestication, en particulier l'Asie et l'Afrique. En revanche, le rapport culturel aux ancêtres «est inexistant dans l'Amérique de l'Ouest et en Amazonie<sup>44</sup>». La *prédominance* des figures ancestrales, tout comme des figures divines, correspond donc à l'univers des pasteurs-agriculteurs.

En effet, comme dans le cas sibérien étudié par Roberte Hamayon et qu'Hénaff reprend pour en faire son exemple type, lorsque l'élevage se développe et prend le relais de la chasse comme principal moyen de subsistance, la «surnature se verticalise et les relations avec elle se hiérarchisent<sup>45</sup>». Présente et accessible à même le monde visible chez les chasseurs, la surnature devient chez les éleveurs plus distante et davantage invisible. Dit autrement, elle prend figure de transcendance. De façon générale, les ancêtres ou les dieux sont perçus comme des supérieurs qui habitent un monde

---

<sup>42</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 240.

<sup>43</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 240.

<sup>44</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 240-241.

<sup>45</sup> Hamayon, *La Chasse à l'âme*, p. 737, cité dans Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 229.

étagé, stratifié, hiérarchique, des « hauteurs » desquelles « ils dominent et surveillent les vivants<sup>46</sup> ». Cependant, s'ils sont *au-dessus*, ils sont aussi *avec* les humains, c'est-à-dire qu'ils appartiennent au monde cultivé/domestiqué, désormais distinct du monde naturel/sauvage. Chez les Bouriates étudiés par Hamayon, « les défunts récents [...] souvent restent dangereux », alors que « les plus anciens [...] se fondent dans une nébuleuse de protecteurs rassurants<sup>47</sup> ».

Non seulement les figures de l'invisible tendent à changer, mais également ce qu'elles donnent, ou ce qu'on en attend. Et cela va de pair avec ce qu'on leur a pris, c'est-à-dire la maîtrise de la vie et de la reproduction.

Ce que les divinités peuvent donner désormais pour la subsistance, ce ne sont plus les animaux ou végétaux présents dans la nature, ce sont la croissance des plantes cultivées, la santé des animaux domestiqués, la régularité des saisons et la fertilité du sol. Les dieux doivent donner aux hommes ce que les hommes leur ont pris. Il faut que les dieux changent et soutiennent la nouvelle cause. Partout en effet on les voit réaliser cette mue. Il leur faut soutenir un univers maîtrisé par les savoir-faire humains. Le monde lui-même doit changer. L'origine du monde, ou des choses qui sont offertes dans le monde, doit toujours être aussi une origine des techniques. Toute cosmogonie se présente maintenant comme une technogonie. Le monde désormais commence comme monde où dominent les arts de la civilisation et où existent des animaux domestiques. L'ancien monde est repoussé comme figure du chaos et de la sauvagerie (ou suspecté tel chez des voisins déclarés « inférieurs »), avant de revenir idéalisé comme « Âge d'or » dans les récits d'origine<sup>48</sup>.

C'est donc de part en part un ordre nouveau qui émerge avec la domestication chez les pasteurs et les agriculteurs.

#### 2.2.4 Une dette qui en est vraiment une

Cet univers trop brièvement décrit est aussi l'univers de la dette, au « sens fort » du terme, c'est-à-dire de la « dette de dépendance ». C'est seulement là que la dette « a tendance à s'accumuler au profit des uns et au détriment des autres<sup>49</sup> ». Les représentations de cette dette sont multiples. Hénaff retient cependant trois « formules » :

1) dette constitutive des Veda : le monde antérieur est effacé ; l'univers commence avec la dette parce qu'il est dit aussi commencer avec le sacrifice qui le fait être comme monde ordonné et le désigne comme objet d'une tâche à accomplir ; 2) dette-événement de la tradition chrétienne (dans sa lecture du texte biblique) : le passage est représenté comme une chute, une faute due à l'orgueil des hommes ; cela appelle une logique de rédemption ; 3) reste un autre modèle : la

---

<sup>46</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 229.

<sup>47</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 241.

<sup>48</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 252.

<sup>49</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 275 à 278.

dette cosmique conçue comme un déséquilibre entre les éléments, comme engendrée par le désaccord entre les hommes et les dieux; cette dette n'est ni originaire comme un état, ni survenue comme une faute; elle est engendrement d'un écart à l'équilibre. Elle représente sans doute la forme la plus courante des cosmogonies et systèmes de pensée traversant des aires de civilisation agropastorales fort disparates : de l'Europe aux Amériques, de l'Afrique subsaharienne à l'Asie. Tel est le cas de la Grèce ancienne, certainement<sup>50</sup>.

Sans entrer dans l'analyse du cas de la Grèce ancienne autour duquel Hénaff développe davantage en lien avec la problématique philosophique de son ouvrage, il importe de souligner comment l'apparition de la dette de dépendance affecte directement le don réciproque cérémoniel, et non l'inverse. La dette, dit-il, «absorbe le don<sup>51</sup>».

En guise d'illustration, il se rapporte à l'étude – qu'il qualifie de «classique» – des Mong Gar du Vietnam central, réalisée par Georges Condominas. Cette étude «explique comment» dans cette société «on devient un "puissant" – un *kuang*». Ce statut s'acquière en offrant de nombreuses fêtes, durant lesquelles du riz en grande quantité est distribué, mais durant lesquelles aussi des buffles sont sacrifiés en vue de la consommation et, surtout, sont «partagés de manière précise – tel morceau à tel convive –, de manière à identifier les débiteurs». Celui qui éventuellement ne parvient pas à «rendre» le don offert se retrouve «de fait en état d'esclavage (et cela peut concerner un fils dont le père est mort sans régler sa dette)». Le don réciproque cérémoniel dans ce cas consacre la supériorité du donneur sur le receveur, suivant une logique de dépendance et de domination par l'endettement qui «tend à devenir perverse<sup>52</sup>». Toutefois, ce ne sont pas toutes les relations de don réciproques cérémonielles qui tendent à produire un tel résultat, mais seulement les relations de don où on retrouve une dette de dépendance. Hénaff insiste fortement sur ce point.

Il faut [...] (à l'opposé d'une thèse reçue) affirmer que *ce n'est pas le don qui engendre la dette, c'est la dette qui change le don*. Le don ne crée pas de la hiérarchie; il la confirme et la pérennise là où elle s'est imposée<sup>53</sup>.

En somme, c'est avec la dette de dépendance, auquel ouvre le rapport de filiation, qu'apparaît la hiérarchie. Cette dette va de pair avec la maîtrise du vivant développée par les pasteurs-agriculteurs

---

<sup>50</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 301.

<sup>51</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 278.

<sup>52</sup> Georges Condominas, «De la monnaie multiple», *Communication*, no 50, 1989, p. 108, commenté dans Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 278. Voir aussi George Condominas, *Nous avons mangé la forêt de la Pierre-Génie Gôo*, Paris, Mercure de France, 1957; Edmund Leach, *Les systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*, Paris, Maspero, 1972.

<sup>53</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 279.

et qui «envahit le cadre de l'échange cérémoniel<sup>54</sup>». Cette dette est aussi intimement liée à ce qui fait la spécificité des pratiques sacrificielles, du moins telles que Marcel Hénaff propose de les penser.

### 2.2.5 Le sacrifice comme «technogonie»

Les difficultés entourant le concept de sacrifice sont nombreuses. S'il ne convient pas de reprendre ici toutes les mises en garde soulevées par Hénaff, il importe de signaler qu'il inscrit ses réflexions dans le sillage des travaux de Marcel Detienne et de Luc de Heusch. En effet, il attribue à ces auteurs le mérite d'avoir apporté un «supplément de rigueur et de lucidité» dans «un domaine où a souvent régné un pathos du funèbre ou du sanglant<sup>55</sup>» conduisant à voir du «sacrifice» dans toute pratique où du sang est versé ou dans toute pratique qui implique un renoncement intérieur extrême<sup>56</sup>. L'étude d'Henri Hubert et de Marcel Mauss sur le sacrifice, publiée plus de vingt ans avant l'«Essai sur le don», avait déjà franchi un certain seuil, en accordant la priorité aux éléments constituants du rituel. Marquant pour l'époque, le modèle proposé restait cependant trop centré sur les cas védique et biblique, qu'il généralise<sup>57</sup>. Les études minutieuses sur la Grèce ancienne et sur les groupes bantous d'Afrique, réalisées respectivement par Detienne et Heusch, ont permis de franchir le pas supplémentaire nécessaire. Plus précisément, ils ont permis à l'anthropologie de se défaire d'une «vision [...] essentiellement tragique et chrétienne du sacrifice», qui a marqué durablement la discipline. Par exemple, Luc de Heusch montre comment «le sacrifice nuer ne vise pas à obtenir une purification mais à réaliser une *compensation*. Il relève non de la souillure mais de la *dette*<sup>58</sup>.»

De façon générale, l'approche anthropologique qu'Hénaff met de l'avant tient compte de trois exigences méthodologiques qui, selon lui, ont trop souvent été négligées : premièrement, refuser de

---

<sup>54</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 250.

<sup>55</sup> Marcel Detienne, *Dionysos mis à mort*, Paris, Gallimard, 1977; Marcel Detienne et Jean-Pierre Vernant, *La Cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Gallimard, 1979; Luc de Heusch, *Le Sacrifice dans les religions africaines*, Paris, Gallimard, 1986; commentés dans Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 215.

<sup>56</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 235.

<sup>57</sup> Henri Hubert et Marcel Mauss, «Essai sur la nature et la fonction du sacrifice [1899]», dans Marcel Mauss, *Oeuvres, tome I*, 1968-1969, discuté dans Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 216 et p. 236. «C'est pourquoi, suggère Detienne, il est temps de se démarquer de toute une tradition qui s'est épanouie au XIX<sup>e</sup> siècle avec Robertson Smith et J. Frazer, qui s'affiche chez Durkheim avec sa théorie totémique du sacrifice et se prolonge chez Ernst Cassirer dans sa philosophie des formes symboliques, tradition qui donne l'onction du savoir sociologique et de la philosophie critique à une vision en réalité essentiellement tragique et chrétienne du sacrifice (une note consacrée à René Girard aggrave ce reproche). Même Hubert et Mauss, que l'on peut créditer de la plus rigoureuse tentative pour renouveler, à la même époque, l'approche théorique du sacrifice en partant de l'examen précis des procédures rituelles, maintiennent de fait la prédominance du modèle védique et biblique.» (p. 216)

<sup>58</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 217.

donner à une tradition spécifique la position de référence; deuxièmement, considérer les «pratiques rituelles comme des éléments d'un système de pensée liés à d'autres ensembles de symboles et de représentations, au lieu de les confiner dans la seule catégorie du "religieux"»; troisièmement, être très attentif aux «détails des rituels, tels que le choix de l'animal, les modes de l'immolation, le statut de l'officiant, le choix du lieu, les participants autorisés, le moment convenu, les invocations prononcées, la série des gestes effectués, les instruments utilisés, l'organisation de l'espace<sup>59</sup>». Bref, pour en arriver à entrer dans le «système de pensée» que porte une pratique rituelle sacrificielle, il faut à chaque fois la rattacher aux «modalités concrètes» du dispositif symbolique qui la porte.

Au plan théorique, Hénaff considère également les pratiques sacrificielles comme des pratiques de don réciproque cérémoniel. Et c'est à partir de sa lecture du don comme procédure symbolique de reconnaissance réciproque dans les sociétés traditionnelles qu'il travaille, d'où son hypothèse voulant que le sacrifice corresponde à l'univers traditionnel des pasteurs-agriculteurs dans lequel il exerce la fonction précise de prise en charge rituelle de la dette de dépendance<sup>60</sup>.

#### 2.2.5.1 Les composantes du sacrifice : une relation de don réciproque

Hénaff commence par définir le sacrifice rituel à partir de ses composantes. Tout d'abord, un sacrifice «comporte au moins trois protagonistes : 1) un sacrifiant; 2) un être sacrifié; 3) une divinité à qui est offert le sacrifice. Dans bien des cas s'ajoute le personnage du sacrificateur ou de l'officiant (simple exécutant dans certains cas ou personnage essentiel ailleurs)<sup>61</sup>.» Selon lui, en dehors de cette «*structure ternaire (destinateur, chose destinée, destinataire)*<sup>62</sup>», il n'y a pas lieu de parler de sacrifice, au sens anthropologique.

---

<sup>59</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 218.

<sup>60</sup> Par cette opération qui consiste à éclairer le sacrifice par le don, Hénaff se rapproche d'autres lecteurs de Mauss comme Alain Caillé, tout comme il se démarque d'autres qui, tel Lucien Scubla, cherchent plutôt à penser le don à partir du sacrifice. Sur ces parentés et ces écarts, voir notamment Alain Caillé, Jacques T. Godbout et Marcel Hénaff, «Correspondance», *Revue du MAUSS semestrielle*, no 23, 2004, p. 253 et 273. Le sacrifice est un don, disent en consonance Caillé et Hénaff. Mais dans cette correspondance avec Caillé, Hénaff cherche aussi à faire valoir certains aspects de son approche qu'il considère comme étant originaux, et qui sont liés à l'importance qu'il accorde à la domestication et à ses implications. Pour différentes approches de l'articulation entre le sacrifice et le don, on peut consulter Mark Anspach, «Le sacrifice qui engendre le don qui l'englobe», *Revue du MAUSS semestrielle*, no 5, 1995, p. 224-247; Alain Caillé, «Sacrifice, don et utilitarisme», *Revue du MAUSS semestrielle*, no 5, 1995, p. 248-293; Lucien Scubla, «Fonction symbolique et fondement sacrificiel des sociétés humaines», *Revue du MAUSS semestrielle*, no 12, 1998, p. 204-223; Lucien Scubla, «Vengeance et sacrifice. De l'opposition à la réconciliation», *Revue du MAUSS semestrielle*, no 5, 1995, p. 204-223.

<sup>61</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 237.

<sup>62</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 242.

Dans ce cadre, c'est le sacrificant, un humain, qui a l'initiative du geste, un geste par lequel il cherche à instaurer un rapport, une relation. C'est lui qui porte le «*désir* du sacrifice». Si l'intervention du sacrificateur, de l'officiant ou du prêtre joue souvent un rôle important, surtout en ce qui concerne la réussite du rite, il faut néanmoins, au plan de l'analyse, «porter l'accent [...] sur le sacrificant<sup>63</sup>», car c'est lui qui, comme dans le sacrifice védique, commande le rite. C'est lui également qui en attend une certaine efficacité.

La seconde composante est la chose sacrifiée. La situer dans la structure ternaire qui la porte permet d'emblée de voir qu'elle est une offrande, c'est-à-dire un don offert qui met en relation deux altérités. Presque toujours, il s'agit d'un être vivant, animal ou végétal. Plus précisément, il s'agit d'un animal ou d'une plante *domestique* choisi selon un ensemble de critères qui varient d'une culture à l'autre – l'âge, la santé, la couleur ou le sexe. Dans de rares cas seulement, il s'agit d'un objet précieux, et à chaque fois, l'objet appartient toujours au sacrificant. L'offrande subit aussi un traitement particulier et incontournable : «elle est *détruite*», ce qui veut dire dans le cas de l'animal qu'il est mis à mort<sup>64</sup>.

Enfin, l'être invisible auquel est destinée l'offrande est une divinité, au sens défini plus haut, c'est-à-dire un être invisible en position de supériorité – domination ou protection –, proche des figures ancestrales, et distinctes des esprits ou des génies.

#### 2.2.5.2 *Les fonctions du sacrifice*

Une fois décrites les composantes du sacrifice, Hénaff poursuit sa définition et se penche sur ses fonctions. Il signale alors une fois de plus s'inspirer de Mauss. «Il suffit, en effet, selon la méthode maussienne, dit-il, de se laisser guider par les données du rituel, [...] de les prendre au sérieux en les reliant à d'autres pratiques déjà éclaircies<sup>65</sup>.» Il identifie ainsi quatre fonctions importantes.

Premièrement, le sacrifice permet au sacrificant de *communiquer* avec le monde divin supérieur. Deuxièmement, il contribue aussi et paradoxalement à *séparer* leurs mondes respectifs. Dit autrement, il cherche à établir «la *bonne distance*» entre le monde divin et le monde humain, à éviter tant l'indifférence que la proximité imprudente<sup>66</sup>. Les rites d'entrée et de purification, qui sont plus ou moins élaborés selon les contextes, en témoignent. De façon générale, le caractère cérémoniel du

---

<sup>63</sup> Olivier Herrenschmidt, *Les meilleurs dieux sont hindous*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1989, chapitre III, p. 124, cité dans Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 238.

<sup>64</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 239.

<sup>65</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 242.

<sup>66</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 246-248.

rituel – c'est-à-dire formel, solennel, public et impliquant des obligations – confère à cette communication dans la distance un cadre précis et contraignant qui tient lieu de convention.

Mais plus profondément, c'est par le geste de *donner* que le sacrifice négocie la distance. C'est là la troisième fonction. En effet, aux yeux d'Hénaff, «le sacrifice» est «d'abord le don cérémoniel adressé aux dieux<sup>67</sup>». La parenté des gestes est frappante. Cela a été évoqué, donner consiste à offrir et à demander simultanément une reconnaissance. L'objet offert est présenté comme une part de soi que l'on risque dans l'espace étranger. On se refuse ce qu'il y a de plus précieux pour le tendre à l'autre qui offrira sans doute à son tour un don. Le fait que l'offrande sacrificielle implique toujours un animal domestique – «[ce] fait est partout attesté» – vient en quelque sorte confirmer qu'il s'agit d'une relation de don réciproque : «le sacrifice est offrande, et [...] comme tout don, il consiste à céder comme un gage *quelque chose de soi*, quelque chose qui est assimilé au corps ou aux biens du sacrificiant ou du groupe qui offre la victime<sup>68</sup>». Un animal sauvage n'est pas «bon à sacrifier», car il n'appartient pas au sacrificiant. Contrairement à l'animal domestique, et cela fait toute la différence, il n'a pas été «produit» par lui.

Comme don, le sacrifice a ceci de particulier qu'il établit une relation avec des destinataires invisibles. C'est pourquoi l'offrande doit être détruite : «dans la difficulté à collecter les indices de la réponse possible, il reste à rendre la réponse inévitable». L'immolation permet ni plus ni moins de faire passer l'offrande du côté de l'invisible et en fait un défi lancé aux dieux. «Quel type de défi contient le sacrifice? Il tient dans le fait de créer de l'*irréversible* par la *destruction* de la chose offerte, et plus particulièrement, lorsqu'il s'agit d'une vie, il énonce qu'aucun retrait n'est possible<sup>69</sup>».

En fait, l'offrande sacrificielle occupe très exactement la position du contre-don, car c'est en réponse au don premier de la vie que l'offrande est présentée, un don premier dont l'humain a fait un usage spécial à travers la domestication, et dont il dépend désormais d'une manière tout aussi spéciale. Dit autrement, le contre-don de l'offrande sacrificielle répond au don premier, non comme une réplique égalitaire, mais en réponse à un don inégalitaire, c'est-à-dire en fonction d'une dette de dépendance qui s'enracine dans «la dette de vie liée à la maîtrise des animaux domestiques et des plantes

---

<sup>67</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 243.

<sup>68</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 230. L'animal varie selon les contextes et les symbolismes : «mouton, chèvre, bœuf, poulet, buffle, cheval, porc et, plus rarement, chien».

<sup>69</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 243-244.

cultivées<sup>70</sup>». Le «schème» de cette réponse semble être le suivant : «beaucoup a été donné, trop a été pris, il est temps de restituer, donc de donner à son tour avec munificence pour que le dieu donne encore; d'où le don irréversible de l'immolation, qui oblige la divinité et assure en outre une réversibilité avec le monde invisible<sup>71</sup>». De par sa supériorité, la divinité n'a pas comme tel à donner à nouveau la vie. C'est plutôt le sacrifiant qui la lui demande en lui lançant un défi de réciprocité. Alors qu'en raison de la disparité et de la dette, le «rapport de don [...] semblait diminué ou risquait de s'effacer», le sacrifice maintient «dans le régime de la réciprocité<sup>72</sup>» le pouvoir sur la vie nouvellement acquis. Plus exactement et paradoxalement, le sacrifice permet de limiter symboliquement ce pouvoir tout autant qu'il le consacre.

Enfin, la quatrième fonction évoquée par Hénaff est reliée aux trois autres : *réaliser* la communication avec les dieux séparés pour qu'ils donnent à nouveau et pour que l'ordre du monde soit respecté, un monde qui a été profondément et globalement transformé par la domestication des plantes et des animaux et à l'intérieur duquel les humains ont acquis une certaine maîtrise sur la vie.

Le sacrifice fonde et consacre cet ordre nouveau; il le présente comme ayant toujours existé [...]. Dans certaines cosmogonies (telle celle des Veda), le monde commence comme sacrifice. Le sacrifice n'est pas centré sur la figure de la victime immolée, il l'est sur le processus de mise en ordre de l'univers (au niveau le plus local comme au plus global); ordre qu'il a pour fonction de maintenir ou de rétablir<sup>73</sup>.

En cela, le sacrifice est un «opérateur symbolique<sup>74</sup>». Il introduit ceux et celles qui y participent dans un ordre, composé d'éléments différenciés, qui est en même temps un dispositif de reconnaissance réciproque. Comme procédure rituelle, son but n'est pas de signifier, mais de réaliser une action, de faire ce qu'il montre. Son efficacité est celle du symbolisme.

Il ne comporte pas de soi un niveau réflexif, ni de plans séparés du signifiant et du signifié. Avec des données matérielles qu'il mobilise, un symbolisme ne cherche pas à dire quelque chose, mais à créer des rapports, à mettre en place, à articuler, à distribuer, à transformer<sup>75</sup>.

Un symbolisme est efficace pour ceux et celles qui se situent «à l'intérieur du système des croyances» qu'il mobilise<sup>76</sup>. En cela, le sacrifice ressemble aux pratiques chamanistiques, à la

---

<sup>70</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 246.

<sup>71</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 246.

<sup>72</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 232.

<sup>73</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 252.

<sup>74</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 216.

<sup>75</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 248-249.

différence près qu'il prend en charge un monde différent, davantage inégalitaire, et marqué en profondeur par les incidences de la domestication.

### 2.2.5.3 Mort de Jésus ou sacrifice du Christ?

Lorsqu'il traite de la dette de dépendance et du sacrifice, Hénaff aborde au passage la tradition judéo-chrétienne, faisant même de la dette-événement et de sa logique de la faute et de la rédemption une sous-catégorie de la dette de dépendance. Il évoque aussi au passage le sacrifice sémitique et biblique. Il n'exclut donc pas le sacrifice de la tradition judéo-chrétienne.

Toutefois, il semble plutôt le restreindre aux pratiques culturelles liées au Temple, car lorsqu'il évoque en note de bas de page le mystère chrétien, cela ne fait pas de doute à ses yeux d'anthropologue, «Jésus n'est pas mort "sacrifié" – pas plus que Socrate –, mais exécuté comme perturbateur par un pouvoir politique». D'ailleurs, il insiste en disant que «ce fait» est «trop rarement souligné<sup>77</sup>». Il précise également que selon lui, il faut nettement distinguer entre une pratique sacrificielle et un «processus victimaire». Les travaux de René Girard sur la «rivalité mimétique» portent sur les seconds et non sur les premières<sup>78</sup>. Aux yeux d'Hénaff, faire du processus victimaire la vérité du sacrifice comme Girard le propose, c'est faire entorse aux données de l'ethnographie et courir le risque de méprendre sur ce qui est en jeu dans les pratiques sacrificielles des sociétés traditionnelles, à savoir la reconnaissance.

La «confusion» qu'il repère dans les travaux de Girard aurait finalement «sa source dans l'héritage chrétien». Hénaff n'ignore pas la tradition herméneutique dans le christianisme qui a contribué à donner un «sens moral<sup>79</sup>» à l'idée de sacrifice, mais il la considère comme l'exception et non comme la règle. Sa conclusion est sans ambiguïté : la mort de Jésus ne correspond pas à la définition restrictive du sacrifice à laquelle les données ethnographiques permettent d'arriver. S'il «y a eu sacrifice du Christ», précise-t-il, ce n'est «que dans la lecture *a posteriori* de la prédication évangélique<sup>80</sup>». La tradition herméneutique sacrificielle qui s'est greffée à cette lecture évangélique a marqué durablement la tradition occidentale, d'où l'association encore courante aujourd'hui entre

---

<sup>76</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 249. Sans l'approfondir, Hénaff évoque le croire dans les sociétés traditionnelles et le présente comme ce sans quoi un symbolisme ne peut être efficace. Et on peut s'interroger en vue de la suite : en quoi l'avènement des sociétés politiques affecte-t-elle le statut du croire?

<sup>77</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 263.

<sup>78</sup> On peut consulter René Girard, *La Violence et le Sacré*, Paris, Grasset, 1972.

<sup>79</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 264.

<sup>80</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 263.

d'une part le sacrifice et, d'autre part, la faute, la souillure, la mise à mort sanglante, le renoncement intérieur, l'expiation.

#### 2.2.5.4 Questions

À mon avis, il est important pour la théologie de prendre au sérieux ces précisions anthropologiques. Cependant, il m'apparaît opportun aussi de les interroger théologiquement, pour aller plus loin. Il importe aussi de le faire dès maintenant, pour annoncer en quelque sorte les questions qui nous occuperont dans la suite de cette recherche.

D'abord, la distinction théologique entre la vie historique de Jésus de Nazareth et la figure du Christ relevée par Hénaff est fondamentale. Cependant, il importe de ne pas séparer les deux plans de manière trop radicale. On peut d'ailleurs se demander si l'herméneutique sacrificielle de la mort du Christ ne trouve pas là une de ses sources; la souffrance de Jésus et sa mise à mort tendent à prendre les devants par rapport au reste de sa vie telle que les évangiles la racontent : de nombreuses rencontres, des enseignements, des paraboles, des guérisons, etc. Ensuite, la prédication évangélique évoquée par Hénaff implique *des* lectures, et non une seule. Et en ce qui concerne la relecture sacrificielle, l'épître aux Hébreux occupe une place de choix. Cette épître adressée aux premiers chrétiens issus du judaïsme aborde une question devenue peu à peu incontournable pour ceux-ci : comment situer la nouveauté du Christ par rapport aux anciennes pratiques culturelles et à l'alliance – au sens théologique du terme cette fois – qu'elle cherche à honorer? La mise à mort de Jésus comprend une dimension politique incontournable, mais elle comprend une dimension religieuse, rituelle ou théologique qu'il importe aussi de considérer en elle-même, c'est-à-dire que la mort et la résurrection de Jésus est d'entrée de jeu adossée à la Pâque juive qui, avant la destruction du Temple de Jérusalem, impliquait le sacrifice d'un agneau. Les débats entourant le dernier repas de Jésus avec ses Apôtres n'ont pas été si nombreux et si virulents sans raison : quelles étaient les intentions de Jésus? Dans quelle mesure Jésus a-t-il lui-même institué cette pratique rituelle qui pointe vers une autre manière de faire alliance avec le Tout-Autre? Il en va de même avec les débats autour du sacrement de l'eucharistie ou de la Cène; ce rituel est au cœur du conflit qui oppose les Réformateurs et les acteurs de la riposte catholique : s'agit-il d'un sacrifice? Quel est le rôle du prêtre ou célébrant? Chaque fois que le débat refait surface, ce sont les modalités concrètes de l'alliance nouvelle instaurée en Jésus Christ qui sont en jeu : quel rapport avec Dieu les sacrements construisent-ils ou devraient-ils construire? Comme il sera possible de le

voir dans la deuxième partie de cette recherche, à travers les travaux de Louis-Marie Chauvet, la dimension rituelle et sacramentelle porte une charge symbolique unique dans le christianisme. Les débats théologiques au sujet des sacrements en témoignent. S'interroger sur les sacrements, c'est chaque fois réinterpréter l'alliance et se demander comment le don de la grâce atteint et travaille l'humain.

Hénaff n'ignore pas l'herméneutique sacrificielle de la mort du Christ. Mais lorsqu'il l'évoque, il ne l'approfondit pas vraiment, et il ne mentionne pas non plus à quel point elle a été l'objet de débats récurrents dans la tradition chrétienne. Dit simplement, cela ne va pas de soi que la faute, même originelle, soit nécessairement souillure. Cette interprétation existe, et elle a même pris les devants à certaines époques. Mais elle n'est pas la seule.

On ne peut reprocher à Hénaff ces quelques «oublis» théologiques. D'une part, il n'est pas théologien et, à l'opposé, il faut même plutôt reconnaître l'audace avec laquelle il s'aventure sur un terrain généralement peu fréquenté par les anthropologues<sup>81</sup>. D'autre part, son bagage anthropologique l'incite à la prudence; ce n'est que par extension que l'on peut parler d'un sacrifice à propos de la mort de Jésus, et on sort alors de la définition anthropologique stricte du sacrifice – ses composantes, ses fonctions – à laquelle les données ethnographiques issues de l'étude des sociétés traditionnelles permettent d'arriver.

Cela étant dit, il demeure étonnant que la dimension rituelle de la tradition chrétienne soit passée inaperçue – ou presque – aux yeux d'un anthropologue pourtant formé à l'étude des rituels. Si dans le cadre actuel des sociétés modernes les sacrements chrétiens tendent à être marginalisés, il n'en reste pas moins qu'ils ont longtemps occupé en Occident une place de choix qu'il importe de penser. Cette marginalisation va aussi de pair avec un déficit symbolique qu'Hénaff reconnaît comme un problème des sociétés modernes. On doit sans doute reconnaître dans la question de la ritualité chrétienne un des angles morts de la recherche d'Hénaff. Mais quelle recherche n'en a pas? On doit aussi prendre en considération la complexité de la question, car autant l'eucharistie des chrétiens renvoie à la mort de Jésus sur la croix qui, du point de vue anthropologique développé par Hénaff n'est pas un sacrifice, autant dans l'Antiquité tardive l'eucharistie a occupé une part du terrain

---

<sup>81</sup> Pourquoi une telle réserve? Ce terrain est-il encore considéré comme étant culturellement trop proche?

qu'occupaient les sacrifices dits «païens», d'où la complexité des questions entourant son statut : l'eucharistie comme rituel est-il ou non un sacrifice?

Mais avant de se risquer à entrer plus profondément dans ces questions, il faut suivre un peu plus longuement l'anthropologue dans sa généalogie. S'il ne discute pas davantage du rituel à l'intérieur de la tradition chrétienne, c'est peut-être en raison du fait qu'il est plus attentif à la contribution du christianisme en ce qui concerne le renouvellement du lien social dans le contexte des sociétés politiques en émergence. De toute façon, suivre Hénaff dans ses réflexions sur le régime de la grâce permettra de retrouver ces questions. Car se pencher sur les sacrements, et en tout premier lieu sur le baptême et l'eucharistie conduit directement à la question de la grâce, et plus précisément à la question de ses médiations.

### **3. De la dette symbolique comme invariant culturel majeur à son possible effacement**

Qu'est-ce ce qui advient de la dette et de la part invisible de la reconnaissance lorsqu'une autorité centralisée s'affirme, donc lorsqu'on sort du cadre traditionnel? C'est la question que les deux prochains chapitres aborderont en analysant dans le détail ce qu'Hénaff dit du régime de la grâce dans les sociétés politiques et dans les sociétés modernes. Mais en guise d'amorce et de transition, et en lien avec l'enjeu transversal de la dette qui a permis d'opérer des distinctions au sein même des sociétés segmentaires, il convient d'évoquer dès maintenant quelques éléments.

#### **3.1 L'émergence des sociétés politiques et la fin du sacrifice**

Si l'avènement du sacrifice est intimement lié au développement de la maîtrise du monde environnant, étrangement, il en va de même pour son effacement. Car il y a bel et bien un «âge du sacrifice<sup>82</sup>» dans ses formes traditionnelles selon Hénaff, c'est-à-dire un début et une fin.

Le geste sacrificiel sera la réponse à la nouvelle forme de la dette; il en sera aussi la consécration. Mais ce sera par la même logique qu'il y sera mis fin. Car c'est le monde même où se développent les villes, où s'imposent les institutions étatiques, où se multiplient les savoirs et les techniques, où s'accroissent les richesses, où prolifèrent les échanges et les marchés<sup>83</sup>.

---

<sup>82</sup> C'est le titre du chapitre qui porte sur le sacrifice dans *Le prix de la vérité*, p. 209-268.

<sup>83</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 298.

Non que le problème de la maîtrise du monde environnant soit disparu, au contraire. Seulement, d'autres modes de régulation de cette maîtrise sont possibles et tendent à prendre le relais du sacrifice au fur et à mesure que cette maîtrise prend de l'extension : «plus la régulation nature/culture est assurée par des savoirs positifs et des moyens techniques puissants, plus aussi cette régulation s'autonomise<sup>84</sup>». Le sacrifice est donc «la première forme rituelle à subir un recul devant une autonomisation du champ technique<sup>85</sup>» en dehors des symbolismes locaux.

Les sociétés modernes en sont un exemple probant. Dans leur cas, et cela ne fait pas de doute aux yeux d'Hénaff, «le modèle du sacrifice est clos<sup>86</sup>». La «plupart» des «fonctions multiples» assumées autrefois par le rituel sacrificiel «ont été prises en charge par les savoirs rationnels et par les techniques de transformation<sup>87</sup>». Mais il n'y a pas que le rituel sacrificiel qui subit un recul. Ce sont l'ensemble des rituels qui sont affectés.

Le cas des sociétés modernes n'est pas si exceptionnel. Elles sont seulement des formes plus abouties de sociétés politiques, et c'est dans le cadre général de ce type de société que la régulation par le rituel sacrificiel perd du terrain et de l'importance, au même titre que d'autres rituels comme le don réciproque cérémoniel.

### **3.2 L'effacement de la régulation par le rituel. Vers une transformation du don**

Dans sa généalogie anthropologique de la reconnaissance, Hénaff présente l'émergence de la cité comme un tournant majeur, peut-être plus grand encore que la domestication, car ce tournant a fait basculer l'histoire et plusieurs cultures en dehors du cadre des sociétés traditionnelles. L'agriculture sédentaire rendue possible par la domestication a certainement joué un rôle dans le développement des villes, et parfois Hénaff laisse entendre plus ou moins clairement que l'accroissement de l'emprise sur le cosmos ait pu être un facteur causal<sup>88</sup>. Cependant, les hypothèses sur les causes possibles ne lèvent pas l'énigme. Ce qu'il importe de constater à partir des données ethnographiques comparées, selon lui, c'est que l'organisation sociale dans son ensemble change à chaque fois que se développe une autorité centrale qui se situe «au-dessus du système de parenté (donc du réseau

---

<sup>84</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 265.

<sup>85</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 253.

<sup>86</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 265.

<sup>87</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 267.

<sup>88</sup> «C'est parce que la maîtrise symbolique par le moyen du rituel n'est plus possible que le don devient le problème moral de la générosité – y compris inconditionnelle – et que du sacrifice ne reste que le seul élément éthique : le renoncement.» Je souligne. Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 266.

d'échange matrimonial) et au-dessus de l'autorité engendrée par les relations de dons/contre-dons<sup>89</sup>». C'est pourquoi Hénaff insiste prioritairement et presque exclusivement sur les transformations liées à l'émergence d'une société politique, plutôt que sur ses causes possibles. Dit autrement, les transformations sont à penser pour elles-mêmes. Elles sont globales et concernent tant les modes de la pensée, que les formes du lien social et les échanges économiques.

De façon générale, selon Hénaff, le développement des sociétés politiques semble aller de pair avec un effacement de la régulation par le rituel, c'est-à-dire avec «une perte de sa fonction sociale». Cela concerne la réciprocité avec les divinités dans le rituel sacrificiel, qui «vise le cosmos plutôt que le *socius*», mais cela concerne aussi le don réciproque cérémoniel entre les humains, qui lui «n'est plus pratiqué comme institution majeure d'organisation des relations publiques entre groupes (même si le don demeure la forme essentielle de reconnaissance réciproque interindividuelle)». L'«obsolescence» de la régulation par les rituels «s'accompagne» aussi «d'une exigence à l'intériorisation du rapport à la divinité». Dit autrement, lorsqu'une société politique se développe, elle appelle une «religion du cœur et une éthique des relations<sup>90</sup>» qui bouleversent l'univers du don.

### **3.3 Quand «l'État prend sur lui la dette»**

Mais qu'advient-il dans les sociétés politiques de ce principe d'équilibre général qui s'affirme de façon constante dans les sociétés traditionnelles et que traduit la nécessité de répondre ou de compenser le déséquilibre, c'est-à-dire de «trouver un substitut à ce qui a été perdu (une vie, un bien précieux) ou lésé (l'honneur, tel droit sur une personne ou sur une chose)<sup>91</sup>»?

C'est «l'État» qui «prend sur lui la dette<sup>92</sup>». La dette de vie est transférée sur l'autorité centrale qui en prend la charge.

Comment Hénaff en arrive-t-il à une telle proposition? Où repère-t-il les indices de ce transfert qu'il présente comme «une des marques essentielles de la fonction souveraine» dans les sociétés politiques? Pour mieux comprendre les enjeux de ce transfert de la dette sur l'autorité centrale, il faut se pencher sur les modalités de la gestion des offenses dans les sociétés politiques. La comparaison

---

<sup>89</sup> Marcel Hénaff, «La dette de sang et l'exigence de justice», dans Paul Dumouchel (dir.), *Comprendre pour agir. Victimes, violences, vengeances*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2000, p. 54.

<sup>90</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 263-266.

<sup>91</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 315.

<sup>92</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 313.

avec les sociétés segmentaires s'avère éclairante, en particulier en ce qui concerne le meurtre, car le crime de sang, de façon plus évidente, engendre une dette de vie, une négation de reconnaissance à compenser.

Dans les sociétés segmentaires, l'offense est prise en charge par le système vindicatoire, qui est ni plus ni moins le négatif du système des prestations réciproques. La vengeance est cérémonielle au même titre que le don. Elle emprunte les mêmes réseaux et implique les mêmes acteurs et les mêmes biens précieux. Toutefois, lorsqu'une forme centrale d'autorité émerge, même modeste, l'ethnographie permet de constater que la gestion de l'offense change. La justice arbitrale prend alors le dessus sur le système vindicatoire et sur les rapports entre groupes.

Un bon exemple de cette apparition d'une justice arbitrale avec l'émergence d'une société de type «politique» peut [...] servir de référence : le système judiciaire des Gamo d'Éthiopie (population d'environ 500 000 âmes au sud-est du pays). Ce système constitue un cas particulièrement net d'affirmation d'un mode de justice arbitrale. L'exemple est intéressant pour plusieurs raisons; tout d'abord, on a affaire à une population agricole sédentaire vivant sur des terres fertiles et jouissant de droits de propriété individuelle développés. Du point de vue institutionnel, cette population se répartit en communautés autonomes ou pays – *déré* – (de 5 000 à 30 000 âmes), dirigées chacune par une assemblée – *guta* – composée de représentants des villages (ou «voisinages», car l'habitat est dispersé). Aucune fonction de chefferie n'y émerge. Le système de la parenté y est minoré, car il ne définit aucune des fonctions officielles de l'organisation gamo; on ne peut dès lors s'étonner que l'exercice de la justice y soit défini par un dispositif arbitral qui récuse radicalement la pratique de la vengeance. D'où aussi l'intérêt considérable offert par un autre élément sur quoi est fondée la vie publique : l'existence d'un corpus de règles – *woga* – dont le respect est considéré comme sacré. Toute transgression entraîne une réaction de la communauté. Le coupable (et les plaignants) sont soumis à l'arbitrage d'un médiateur – *saga* – qui négocie et impose la sanction et la compensation. Faute de quoi, surtout dans le cas des offenses graves, à savoir les insultes et meurtres, le litige est porté devant l'assemblée, dont une des décisions les plus sévères peut être l'exclusion de la communauté, c'est-à-dire l'exil (mais il existe aussi des procédures de réintégration). Finalement, «à tous les moments de ce processus, les rapports du meurtrier aux parents de sa victime sont court-circuités, jusqu'à la réconciliation, par le pays. C'est le corps du groupe politique qui est atteint et c'est lui qui juge, sanctionne et réconcilie. Il n'y a aucune place pour la vengeance»<sup>93</sup>.

Ce cas permet de voir comment l'autorité centrale – avec constance mais suivant d'importantes variantes selon les contextes – prend la place de la vengeance cérémonielle. Elle assume la dette créée par l'offense en prenant en charge la responsabilité de la sanction et en occupant la place de

---

<sup>93</sup> J. Bureau, «Une société sans vengeance : le cas des Gamo d'Éthiopie», dans Raymond Verdier (dir.), *La Vengeance*, tome I, Paris, Cujas, 1980, p. 223, cité dans Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 294. À part le cas Gamo qui lui sert de référence, Hénaff fournit d'autres exemples, comme «la fonction royale dans le système brahmanique» (p. 313).

la réplique vindicative. Il sera possible de voir par contre que cette réplique ne va pas sans reste au plan symbolique, notamment dans les sociétés modernes.

Le cas gamo mis de l'avant par Hénaff à titre de référence permet aussi de voir que l'existence d'une autorité centrale va de pair avec «un nouveau partage du dedans et du dehors<sup>94</sup>». D'une dynamique de *groupes* à trois pôles – son propre groupe de référence, les groupes étrangers alliés et les groupes extérieurs hostiles – dans les sociétés segmentaires, on passe à une dynamique de *communauté* à deux pôles – sa propre communauté de référence et les communautés étrangères – qui n'invalide pas mais qui rend secondaire l'appartenance aux groupes et les relations entre eux-ci. C'est du même coup la reconnaissance *publique* qui change radicalement. Elle ne passe plus par l'appartenance à une unité de groupe ni par le don réciproque cérémoniel, mais par le pouvoir central et les règles à travers lesquelles il exerce son autorité. C'est ainsi qu'Hénaff en arrive à dire à propos des sociétés étatiques modernes que c'est la loi qui assure la reconnaissance publique et le statut de chacun, et non plus le don réciproque cérémoniel.

En somme, la prise en charge de la dette de vie confère à l'institution souveraine son autorité. Et c'est par là également qu'elle «s'arroge l'exclusivité de créer de la monnaie», c'est-à-dire de «générer une dette collective indexée sur le Trésor public et couverte par lui». Arrivé à ce point de son argumentation, Hénaff soulève une question qui ne cessera pas de revenir. «Entre la dette de vie et la dette financière, y a-t-il une relation? Celle-ci aurait-elle le pouvoir de nous délivrer de l'autre? C'est peut-être là la question essentielle<sup>95</sup>.» On pressent bien que cette interrogation porte en elle «le monde moderne», ce monde «de la technoscience et de l'économie capitaliste» auquel appartient Hénaff et dans lequel l'échange marchand et son principal outil, l'argent, occupent une place désormais centrale, tant dans la vie et le débat politiques que dans les cours de justice.

On pourrait alors supposer ceci : de même que la fonction de transformation du sacrifice est prise en charge par un savoir et un savoir-faire purement technologiques, semblablement toute dette tend à être gérée par des procédures financières de crédit et de débit. Cela impliquerait justement un monde sans dette constitutive et sans faute originelle; un monde qui serait – ou même ne serait que – l'objet d'une tâche à accomplir<sup>96</sup>.

---

<sup>94</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 292.

<sup>95</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 314.

<sup>96</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 314.

Quand il se penche sur les sociétés étatiques modernes, ces formes plus abouties de sociétés politiques, Hénaff ne peut faire autrement que s'interroger. Le mode indicatif et affirmatif de l'analyse cède alors la place au mode conditionnel de la supposition.

### 3.4 La modernité et la dette en question

À ses yeux, «la modernité a apporté une transformation considérable<sup>97</sup>» en ce qui concerne la prise en charge de la dette. Dans un geste de synthèse, il cible trois principales nouveautés.

Premièrement, la modernité change le «modèle d'équilibre». Comme cela a été évoqué, la dette de vie implique une exigence homéostatique que la réplique des rapports de don permet d'honorer. Cela concerne tout autant le don égalitaire entre humains et avec les esprits dans l'univers traditionnel des chasseurs-cueilleurs, que le don inégalitaire entre humains et les pratiques sacrificielles dans l'univers traditionnel des pasteurs-agriculteurs. En modernité, l'«équilibre est désormais conçu comme une propriété du mouvement, en ceci qu'il n'est atteint qu'au moyen d'une constante projection dans le futur générée par la dynamique du crédit et de la dette financière<sup>98</sup>». Le crédit est de plus en plus accordé en fonction d'assurances ou d'engagements sur le futur, et non plus en fonction de biens disponibles mis en garantie. Dans la «dette d'investissement» moderne, «il n'y a pas à se retourner pour rendre, il faut sans cesse produire pour avancer. Pour quel *telos*? Nul ne le sait : c'est la Moira des Modernes<sup>99</sup>.» D'un équilibre stable où la dette implique une sorte d'hypothèque sur le temps, on est passé en modernité à un équilibre dont la condition est, paradoxalement, le déséquilibre du mouvement.

Deuxièmement, la modernité tend à faire de «l'argent» un «substitut universel». Bien sûr, l'argent opère comme équivalent dans le cadre des échanges commerciaux et des opérations financières. Hénaff insiste même sur l'importance de penser la légitimité de l'échange marchand et de l'argent, que l'essor des villes a d'une certaine manière rendu nécessaire, ou du moins hautement opportuns. Ce qui était impensable aux yeux de Platon, c'est-à-dire le salaire des philosophes est devenu incontournable. Dans le contexte des sociétés politiques, la question du salaire – pour toute personne et pas seulement pour les philosophes – est un enjeu fondamental de justice<sup>100</sup>.

---

<sup>97</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 315.

<sup>98</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 315.

<sup>99</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 313.

<sup>100</sup> Marcel Hénaff, «Salaire, justice et don. Le salaire de l'enseignant et la part du gratuit», *Revue du MAUSS semestrielle*, no 35, 2010, p. 143-161.

Cependant, l'argent tend à empiéter au-delà de ce cadre. Plus précisément, il «tend à assumer tous les symbolismes». Ce faisant, il «forc[e] toutes les activités et toutes les évaluations à entrer dans le cadre du marché<sup>101</sup>». Les compensations financières ordonnées par les cours de justice en vue de compenser une offense grave en sont des exemples. L'économie de marché qui entoure les productions artistiques – le terme même de «production artistique» comme celle de «bien culturel» traduit une certaine régulation marchande – en est un autre exemple.

Troisièmement et finalement, «la modernité a imposé la généralisation de la justice arbitrale». Comme cela a été évoqué, cette forme de justice émerge avec les sociétés politiques. Cependant, la modernité lui a donné une extension nouvelle, en imposant des «obligations identiques pour tous, définies en fonction de l'acceptation de règles communes et de statuts publics dans une communauté d'individus formellement égaux<sup>102</sup>». Dit autrement, les sociétés modernes sont des sociétés de droits dans lesquelles le modèle contractuel prime nettement sur le modèle traditionnel de la relation de don ou de parenté. L'individu y est certes plus libre, mais il est aussi davantage en proie à la solitude.

### **3.5 Le déficit symbolique en modernité**

En définitive, aux yeux d'Hénaff, il y a «un déficit symbolique qui constitue le problème majeur des démocraties modernes<sup>103</sup>». C'est le symbolisme comme ce qui rend possible la reconnaissance dans la réciprocité qui fait défaut en modernité, tant dans les relations entre humains que dans la manière dont les savoirs et les techniques se rapportent, ou plutôt cessent de se rapporter à un don premier reçu de donateurs invisibles. Il convient en terminant ce chapitre d'examiner brièvement ce double déficit symbolique.

D'abord, les «liens civiques» et les «liens d'intérêt générés par l'échange marchand» qui occupent une grande place dans les sociétés étatiques modernes ne constituent pas à proprement des liens sociaux, et ils s'imposent souvent au détriment des «rapports de don privés», qui eux peuvent «générer du lien social<sup>104</sup>». En effet, «sans cette reconnaissance mutuelle et personnelle où chacun risque quelque chose de soi dans l'espace de l'autre, il n'y a tout simplement pas de communauté

---

<sup>101</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 315.

<sup>102</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 315-316.

<sup>103</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 205.

<sup>104</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 205-206.

possible<sup>105</sup>». La fragilité des liens sociaux est donc une première conséquence néfaste du déficit symbolique.

Ce problème s'enracine dans les structures institutionnelles des sociétés étatiques modernes. Il apparaît notamment dans l'incapacité des systèmes judiciaires modernes à honorer la dimension symbolique du tort causé aux victimes de délits. En effet, la justice arbitrale telle qu'elle s'est développée dans les sociétés modernes tend à «nier la dimension symbolique de l'offense<sup>106</sup>». Bien sûr, lorsqu'un crime est commis et que le procès arrive à rétablir la justice, l'offenseur est reconnu coupable et reçoit une sanction appropriée. Cependant, la justice arbitrale accorde la sanction et établit son jugement du point de vue de la communauté globale, en vue de protéger cette communauté de potentielles agressions futures de cet offenseur, et aussi pour dissuader d'autres individus de commettre de telles agressions. Elle considère le tort subi par les victimes, mais elle ne le considère pas d'abord du point de vue de celles-ci, au sens où elle chercherait à compenser un tort subi par un tort de même nature. Au plan symbolique cependant, «l'agression est un déni de reconnaissance» qui «appelle un geste de réplique<sup>107</sup>», au même titre qu'un don est un geste de reconnaissance positive qui appelle un contre-don.

L'enjeu ici n'est pas d'idéaliser la justice vindicatoire, mais simplement de voir qu'elle assurait davantage – même si imparfaitement sans doute – l'exigence de compensation symbolique, si fondamentale au plan anthropologique. Si la justice arbitrale moderne n'accorde pas à cette dimension toute l'importance qu'elle a au plan anthropologique, c'est qu'elle ne le peut pas. Une «réplique» semblable à ce que la justice vindicatoire permet «n'est pas admissible» dans les sociétés étatiques modernes «parce qu'elle n'est plus ritualisable<sup>108</sup>». Dans les sociétés segmentaires, la compensation opère de façon cérémonielle. Elle est aussi définie par les relations de parenté où l'offenseur n'est jamais «un homme quelconque», mais le membre d'un groupe défini, avec un statut précis<sup>109</sup>. Or, en modernité, chacun est d'abord un individu, et la réplique ne peut plus être limitée ou

---

<sup>105</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 206.

<sup>106</sup> Hénaff, «La dette de sang et l'exigence de justice», p. 44.

<sup>107</sup> Hénaff, «La dette de sang et l'exigence de justice», p. 57.

<sup>108</sup> Hénaff, «La dette de sang et l'exigence de justice», p. 57.

<sup>109</sup> Par exemple, la réplique dans le cas d'un meurtre dans le cadre traditionnel ne conduit pas nécessairement à la mise à mort du meurtrier. Elle passe plutôt «par la restauration d'une vie», ce qui peut vouloir dire, comme chez les Bédouins de Jordanie, qu'«une femme du groupe du meurtrier devra aller faire des enfants dans le groupe de la victime; la dette est éteinte et la femme libérée dès qu'un enfant mâle aura atteint l'âge – dix ans – de porter les armes». (Hénaff, «La dette de sang et l'exigence de justice», p. 59, en référence à J. Chelhod, «Équilibre et parité dans la vengeance du sang chez les Bédouins de Jordanie», dans Raymond Verdier, *Vengeance*, p. 124-143.)

encadrée rituellement par des «procédures résolutoires liées à des statuts<sup>110</sup>». Dans un tel contexte – celui d'une société politique où tous sont égaux devant la loi – la réplique n'est plus encadrée rituellement et ne peut l'être, et c'est là que la vengeance apparaît comme quelque chose de dangereux qui menace le lien social, car elle est en proie aux passions et peut difficilement ainsi conduire à autre chose qu'à une escalade sans fin<sup>111</sup>.

En définitive, selon Hénaff, ce «déficit symbolique» tel qu'il apparaît dans la justice arbitrale moderne semble bien être «à jamais notre lot». D'où un ensemble de «procédures compensatoires» qui sont tout aussi importantes qu'elles posent question. Hénaff les présente comme trois réponses possibles au vide symbolique laissé par le système judiciaire. D'abord, il y a la «*réponse thérapeutique*», par laquelle l'offensé cherche à s'accorder à lui-même la reconnaissance qu'il n'a pas reçue en compensation pour l'offense. Ensuite, il y a la «*réponse religieuse*». Hénaff l'associe aux traditions monothéistes. Il la présente comme une démarche de pardon qui imite le don divin de la grâce, mais qui, pour cela, est «sublime» et «rare». Enfin, il y a la «*réponse financière*», à propos de laquelle il développe davantage, car il la considère comme étant «la plus problématique». Elle consiste pour le responsable ou sa compagnie d'assurance à accorder une «compensation financière» proportionnelle au dommage causé. Mais comment accorder un prix à ce qui est hors-de-prix, comme une vie humaine ou l'équilibre d'un écosystème dévasté? Le danger avec cette réponse financière est que, sous couvert de justice, elle risque toujours de devenir «un moyen brutal de se débarrasser de l'exigence de justice<sup>112</sup>». Au plus profond, elle porte le risque d'un «oubli de la possibilité du mal<sup>113</sup>», comme si tout en définitive pouvait être acheté, comme si tout avait un prix et

---

<sup>110</sup> Hénaff, «La dette de sang et l'exigence de justice», p. 58.

<sup>111</sup> Hénaff note que certaines sociétés traditionnelles africaines ont adopté les formes judiciaires occidentales en les combinant «intelligemment» avec les procédures traditionnelles vindicatoires, ou en les laissant opérer par elles-mêmes, en parallèle. Voir Hénaff, «La dette de sang et l'exigence de justice», p. 62.

<sup>112</sup> Hénaff, «La dette de sang et l'exigence de justice», p. 59-61. Outre les réponses religieuse, thérapeutique ou financière, Hénaff note l'apport spécifique des «*communautés transversales*», c'est-à-dire de «tout groupement dans la société civile qui n'est fondé ni sur la profession, ni sur l'appartenance de classe, ni sur la différence sexuelle, ni sur l'implantation territoriale mais sur le partage d'une expérience» (p. 63). Dans *Le prix de la vérité* (p. 317), à la suite de Georg Simmel (*La philosophie de l'argent* [1900], Paris, Presses universitaires de France, 1987, p. 483 et 515), Hénaff suggère aussi que les grandes sommes d'argent, passé un certain seuil, changent de statut et prennent alors une «valeur symbolique». Il remarque également que les États-Unis – qu'il connaît bien parce qu'il y vit – sont le pays «où ce système» de compensation financière «est le plus développé». Ils «sont aussi le dernier pays occidental où la peine de mort est maintenue et se trouve appliqué de la manière la plus sévère». En définitive, Hénaff se demande si «ce maintien sert d'ultime refuge à la dette symbolique; on demande en somme aux condamnés à la peine capitale de témoigner par leur mort du hors-de-prix de la vie quand par ailleurs ce prix constamment défini et négocié sur le marché» (Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 317).

<sup>113</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 317.

pouvait être réglé comme on règle un contrat. On retrouve ici le problème de la comptabilisation de la dette symbolique en dette financière, évoqué précédemment.

En somme, le problème de la justice arbitrale moderne est qu'elle n'assure pas la reconnaissance dans la réciprocité cérémonielle. Elle ne le fait pas parce qu'elle en est incapable. Mais on voit en même temps comment, dans ce cadre, «les rapports de dons (dont la vengeance est la face négative) sont effacés au profit de rapports de contrat». C'est pourquoi des procédures compensatoires émergent. Celle qui consiste à accorder une compensation financière apparaît problématique aux yeux d'Hénaff. Les deux autres – la réponse thérapeutique et la réponse religieuse – cherchent à leur façon à «introduire une autre chance de communauté au défaut de notre modernité». C'est tout l'apport de la «société civile<sup>114</sup>» qu'Hénaff cherche ici à valoriser.

Mais le déficit symbolique des sociétés modernes n'affecte pas seulement les relations entre les humains, il concerne également la relation au don premier et aux diverses figures de l'invisible qui, du moins dans les sociétés traditionnelles, en sont considérées comme la source. Chez les chasseurs-cueilleurs, ce don premier est le monde naturel et c'est à travers lui que la relation aux esprits opère. Avec la domestication des plantes et des animaux chez les pasteurs-agriculteurs, c'est le monde transformé et cultivé qui trouve une nouvelle place parmi les dons reçus. Le sacrifice assume la nouvelle dette de dépendance et contribue à maintenir dans l'horizon de la réciprocité la maîtrise sur le monde environnant et sur la vie.

Par contre, comme c'est le cas en modernité, lorsque les savoirs rationnels et les techniques prennent le relais du sacrifice, leur développement «n'a plus à être rapporté à une instance donatrice divine». La dette symbolique tend alors à s'effacer.

Le «dieu» qui inspirait Socrate est mort dans le *Cogito*. Depuis l'autonomie du champ de la pensée, il est possible de remonter au Dieu qui donne non les pensées mais l'existence de l'être pensant. Ce qui n'entame en rien l'immanence des règles de la raison. À partir de quoi une autre histoire s'ouvre. La valeur de la connaissance n'est plus définie par ses origines dans un monde invisible, mais par ses normes internes de rationalité, par ses effets vérifiables sur le monde environnant et, finalement – inévitable et simple conséquence tirée par les Sophistes –, par sa disponibilité sur un marché des savoirs<sup>115</sup>.

---

<sup>114</sup> Hénaff, «La dette de sang et l'exigence de justice», p. 63-64.

<sup>115</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 316.

Ce qui s'affirme avec la modernité, c'est la possibilité d'«un monde contrôlé, strictement humain, fonctionnel<sup>116</sup>»; bref, un monde sans dette de vie, sans dette symbolique.

L'enjeu ici n'est pas de ramener à tout prix les divinités ou le Dieu unique dans le débat comme horizon manquant des sociétés modernes, comme s'il était possible de revenir en arrière et de ramener une régulation sociale par le rituel. Sur ce point, les nostalgies sont trompeuses, car les conditions qui ont porté et rendu possibles ces rituels ne sont plus. Et selon Hénaff, il faut se méfier de «l'illusion rétrospective d'un monde où la gestion symbolique des choses aurait été plus poétique», car «le rituel n'est pas en soi plus poétique que l'organisation rationnelle<sup>117</sup>». À l'inverse, l'enjeu n'est pas d'exclure les traditions religieuses du débat ou de nier qu'elles puissent contribuer encore aujourd'hui au devenir des sociétés. L'enjeu est plutôt de s'interroger sur ce qui se passe, ou plutôt sur ce qui risque de se passer lorsque les savoirs et les techniques sortent de la réciprocité, lorsqu'ils ne se rapportent plus à une instance donatrice divine. Dit autrement, l'enjeu est de poser la question des limites du pouvoir acquis sur le monde environnant. Car si les savoirs et les techniques ont pris le relais du sacrifice rituel en ce qui concerne la régulation de la maîtrise sur la vie et sur le monde environnant, et qu'à ce titre un retour en arrière est impossible, ceux-ci n'ont «pas pour autant supprimé la question à laquelle le sacrifice entendait répondre : qu'en est-il du pouvoir que nous nous reconnaissons sur le monde? Quelles en sont les limites?». La production sans fin à laquelle la modernité semble contrainte risque aussi d'être une production sans fin, c'est-à-dire sans finalité.

Pourtant, dans ce contexte, quelque chose semble résister, comme une énigme que même les savoirs les plus pointus n'arrivent pas à lever.

Car ce que le mouvement de la science et des techniques ne peut résorber, c'est le fait et la représentation d'un donné originaire : le monde même, le temps, la vie, l'être dans sa totalité. Il y a là une énigme fondamentale que les visions monothéistes ont veillé à prendre en charge et ont eu tendance à s'approprier. Il y a un don constant, débordant, infini, d'où l'appel à un donateur qui en réponde. On a pu lui donner ce nom de personne : Dieu; ou le désigner comme le geste anonyme de ce qui se donne : l'être. C'est ce don unilatéral, cette faveur inexplicable que l'on a appelé la *grâce*. Est-ce la consécration de la dette ou son effacement? Telles sont les questions auxquelles il faut maintenant tenter de répondre<sup>118</sup>.

L'exploration généalogique de la dette dans ses formes traditionnelles aboutit finalement dans un questionnement sur la grâce dans les sociétés politiques. Hénaff n'ignore ni ne fuit les héritages

---

<sup>116</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 316.

<sup>117</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 267.

<sup>118</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 268.

religieux en ce qui concerne la grâce, mais il en fait d'abord un concept anthropologique qui désigne une nouvelle forme de don, distincte du don réciproque cérémoniel. Lorsque la grâce s'affirme ou s'efface, elle affecte le lien social et déplace les conditions de la reconnaissance, et cela concerne aussi la modernité.

## 4. Conclusion

Le don réciproque cérémoniel dans les sociétés segmentaires est un fait social total. Comme procédure publique de reconnaissance, il intervient de manière centrale dans la constitution du lien social et il affecte l'ensemble des systèmes qui composent ces sociétés. Dans la mesure où on lui accorde un tel statut, le don réciproque cérémoniel invite à approcher la dimension «religieuse» de ces sociétés comme étant elle aussi travaillée par une telle réciprocité rituelle. Inversement, on peut penser qu'interroger la part invisible de la reconnaissance est un passage presque obligé pour apprécier le don réciproque cérémoniel dans toute son étendue et sa complexité. C'est une telle hypothèse que fait sienne Marcel Hénaff dans ses travaux. Il n'est pas le seul, mais il l'explore d'une façon singulière. Et c'est sa reprise du dossier qui a été l'objet du présent chapitre.

À côté des biens précieux qui circulent dans l'échange cérémoniel entre groupes humains, se trouve une autre catégorie de biens symboliques qui, contrairement aux précédents, ont pour caractéristique principale d'être soustraits aux échanges, d'être ce que chaque groupe conserve. Dans la tradition hébraïque, l'arche d'alliance semble appartenir à cette catégorie. De tels objets ont à voir avec l'identité du groupe, mais ils attestent aussi d'un don premier qui est perçu comme tirant sa source dans l'invisible, qui s'étend à tout ce qui est mais qui concerne de façon prioritaire la vie dans sa dimension biologique et sociale, et que les sociétés segmentaires perçoivent comme ce qui provient de destinataires avec lesquels il est possible d'établir une relation. C'est la diversité de ces relations qu'il a été possible d'éclairer en étudiant les différentes formes traditionnelles de la dette de vie, de la dette symbolique.

Il a aussi été possible de considérer la domestication des plantes et des animaux comme ce qui est au cœur du passage d'un ordre du monde horizontal à un ordre du monde vertical, comme ce qui est au cœur du passage d'une réciprocité de réplique instaurant des relations égalitaires à une réciprocité davantage portée à produire des relations inégalitaires, c'est-à-dire des relations de dépendance. Dit autrement, la domestication va de pair avec une verticalisation des rapports de don

réciproque, tant entre les humains qu'avec la « surnature ». Au passage, c'est la dette qui change et le sacrifice qui fait son apparition. Dans ce contexte, le sacrifice cherche à compenser la dette contractée par la maîtrise du vivant. Mais il confirme également cette maîtrise en la rattachant au monde divin, c'est-à-dire en la maintenant dans le régime de la réciprocité avec les dieux, une réciprocité inégalitaire certes, mais une réciprocité tout de même. Le sacrifice « articule le donné et le transformé, le monde reçu et le monde produit<sup>119</sup> ». Il « encadre » cette maîtrise « comme gestion symbolique des causalités<sup>120</sup> ».

Le déséquilibre dans le rapport à la vie et à l'autre auquel est lié le sacrifice est aussi ce que l'autorité centralisée et les savoirs autonomes prennent en charge dans les sociétés politiques. Dans un tel contexte, la manière d'assumer la dette est cependant bien différente par rapport à ce que l'on peut observer dans les sociétés segmentaires. Elle passe prioritairement par cette autorité centrale, et elle implique aussi une sortie de la réciprocité cérémonielle. C'est alors le régime de la grâce qui prend le devant de la scène. Et c'est à ce régime et à ses implications qu'il importe maintenant de s'intéresser. Comme il sera possible de le voir, c'est encore une fois la reconnaissance qui est l'enjeu principal; la reconnaissance humaine, certes, mais aussi encore la part invisible de la reconnaissance. Et avec Hénaff toujours, il sera possible de s'interroger sur ce que le christianisme a fait de la grâce, du lien et de la reconnaissance.

---

<sup>119</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 265.

<sup>120</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 253.

## Chapitre 3

### Les sociétés politiques et l'univers de la grâce

Le chemin parcouru jusqu'à présent a permis d'apprendre que c'est d'abord dans les pratiques de don auxquelles l'anthropologie s'intéresse que Marcel Hénaff trouve matière à penser la reconnaissance. Ces pratiques rituelles assurent la reconnaissance *publique* dans les sociétés où la vie sociale passe essentiellement par les liens de parenté. Ces pratiques ne doivent pas être confondues avec l'échange économique, les formes morales du don généreux, ou encore avec les formes juridiques du contrat. Propres à l'espèce humaine, ces procédures cérémonielles sont, dans les sociétés segmentaires, ce à travers quoi la reconnaissance entre les groupes circule et s'entretient.

Si donc Hénaff trouve matière à penser la reconnaissance dans de telles pratiques, il y parvient également en revisitant les travaux des deux grandes figures de l'école française de sociologie et d'anthropologie – Marcel Mauss et Claude Lévi-Strauss – qui les ont théorisées. C'est ainsi qu'il en vient à insister sur la dimension *symbolique* du geste impliqué dans le don réciproque. Autant le propos de Lévi-Strauss sur le symbolisme lui apparaît incontournable pour penser le caractère structuré et efficace de tout symbolisme, autant les travaux de Mauss lui permettent de cerner la spécificité des faits de symbolisme qui assurent le lien social. Il y a bel et bien un niveau dans la langue qui relève du symbolisme et qui est activé chaque fois que celle-ci est parlée, que des paroles sont échangées, mais cette part du symbolisme dans la langue ne doit pas empêcher de penser la spécificité de ces gestes symboliques de don qui, dans le cadre des sociétés segmentaires manifestent concrètement la reconnaissance publique.

Un autre aspect de la pensée de la reconnaissance chez Hénaff est l'importance qu'il accorde à la part invisible de cette reconnaissance. Précisément, les questions qui se rattachent aux relations de réciprocité avec les esprits, les génies, les ancêtres ou les dieux lui permettent de penser un écart, et ce, à l'intérieur même des sociétés segmentaires, entre celles où la dette symbolique est une dette de réplique et où se maintient une certaine parité relationnelle entre les groupes humains et la

surnature qui redouble la nature, et celles où la dette symbolique prend plutôt la forme d'une dette de dépendance et dans lesquelles la surnature se verticalise. L'asymétrie relationnelle qui va de pair avec la dette de dépendance et que consacre le sacrifice est à comprendre en lien avec le développement de la domestication des plantes ou des animaux, qui semble avoir changé en profondeur le rapport à la terre, à la vie, à l'invisible et à l'autre.

C'est avec tout ce bagage qu'Hénaff en vient à s'intéresser au «régime de la grâce», et c'est rien de moins qu'une «refondation symbolique du collectif<sup>1</sup>» qu'il cherche à penser à travers cette question. D'une part, «la grâce [...] doit être située comme telle dans la tradition du don cérémoniel en général». D'autre part, l'émergence de ce régime «constitue une transformation majeure<sup>2</sup>» de cette tradition. Précisément, du point de vue anthropologique et généalogique, on reste dans l'univers du don et l'enjeu demeure la reconnaissance et le lien social. Cependant, les conditions concrètes de cette reconnaissance publique changent radicalement, à tel point qu'Hénaff en vient à insister sur la nécessité de penser le régime de la grâce à distance du don réciproque cérémoniel. Bref, on demeure dans le registre du symbolisme, mais il y a refondation sur de nouvelles bases<sup>3</sup>. Et le présent chapitre traitera de ce déplacement et de ses implications.

D'abord, il sera question du changement de perspective qui accompagne les analyses d'Hénaff lorsque ce dernier traite du régime de la grâce. Arrivé à ce point, c'est comme si l'horizon de son argumentation se rétrécissait ou se précisait. Il traite alors surtout de «la tradition occidentale<sup>4</sup>». De plus, s'il continue de s'intéresser aux pratiques sociales de don, il accorde aussi une attention soutenue aux *pensées* de la grâce. L'importance qu'il accorde à ces dernières va plus loin que ce qu'il dit à la suite de Mauss à propos du *hau* dans les sociétés polynésiennes, cette expression maori qui sert à désigner l'esprit de la chose donnée et son pouvoir «spirituel». Ce sont les enjeux de ce changement de perspective qui seront discutés d'emblée. Il sera ensuite possible d'entrer plus directement dans ses analyses de la grâce grecque et de la grâce romaine. Ces cas spécifiques sur lesquels il se penche font voir que l'«émergence de la pensée de la grâce coïncide avec une crise du lien social et y offre une réponse<sup>5</sup>». Le régime de la grâce et la spécificité des sociétés de type

---

<sup>1</sup> Marcel Hénaff, *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Paris, Seuil, 2002, p. 321.

<sup>2</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 378.

<sup>3</sup> On verra dans le prochain chapitre comment, après *Le prix de la vérité*, Hénaff insiste davantage sur l'écart entre le don gracieux et le don cérémoniel. Le lien généalogique est bien là, mais moins évident dans ses articles ultérieurs.

<sup>4</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 321.

<sup>5</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 320.

politique seront traitées de la même manière qu'ont été décrites la dette de réplique et la dette de dépendance dans le contexte des sociétés traditionnelles. Il sera question tour à tour des éléments de contexte, du changement dans les représentations de l'invisible, du type de relation et de lien qui est en jeu, du sort de la dette, ainsi que des nouvelles modalités de la relation à l'invisible. Une fois franchie cette étape, il s'agira d'entrer dans ce que dit Hénaff de la grâce *chrétienne*. En effet, il s'interroge sur les potentialités uniques du symbolisme chrétien et sur divers héritages qu'il a produits. Il reprend au passage le dossier ouvert par Max Weber sur les liens entre une «éthique protestante» et «l'esprit du capitalisme» moderne<sup>6</sup>. Du même coup, il invite les théologiens et les exégètes à prendre part au débat.

## 1. Changement de type de société, changement de perspective analytique

Pourquoi Hénaff en vient-il à accorder une attention spéciale à la tradition occidentale et aux pensées du don lorsqu'il traite du régime de la grâce? Ce dernier ne discute pas explicitement de ce changement de perspective dans son analyse, mais on peut tout de même trouver certains indices à son sujet.

Hénaff semble trouver dans la «forme étatique» des sociétés modernes en Occident une forme plus aboutie de sociétés politiques qui, au plan formel, donne à penser. D'où sans doute une attention accrue à la tradition qui les a vues naître, et en particulier au «cas grec» qui «présente [...] l'avantage d'être remarquablement documenté en raison de l'avènement d'une culture écrite<sup>7</sup>». D'où aussi probablement l'emploi du qualificatif «politique» pour désigner toute société organisée autour d'un «système de pouvoir central». En effet, c'est «en référence au modèle grec» qu'il a recours à ce qualificatif. Il a d'ailleurs bien conscience qu'il s'agit d'une «extrapolation risquée<sup>8</sup>», car le modèle grec n'est en rien l'origine des sociétés politiques, et les sociétés traditionnelles sont elles aussi pleinement politiques, même si c'est selon un tout autre modèle. En fin de compte, la position d'Hénaff par rapport au cas grec et à la tradition occidentale semble présupposer deux choses. D'une part, et il le souligne sans ambiguïté, «[il] n'y a pas [...] d'exception grecque<sup>9</sup>». Le modèle de la

---

<sup>6</sup> Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme [1905, 1920]*, Paris, Flammarion, 2000.

<sup>7</sup> Marcel Hénaff, «La dette de sang et l'exigence de justice», dans Paul Dumouchel (dir.), *Comprendre pour agir. Victimes, violences, vengeances*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2000, p. 41.

<sup>8</sup> Hénaff, «La dette de sang et l'exigence de justice», p. 54.

<sup>9</sup> Hénaff, «La dette de sang et l'exigence de justice», p. 41.

société politique est un modèle anthropologique qui va au-delà du cas grec. D'autre part, ce cas peut tout de même servir de référence au plan de la forme. Et c'est sur ce point que le cas des sociétés étatiques modernes rejoint le cas grec. Se trouve là, dans ce que la tradition occidentale a produit à partir de ses racines gréco-romaines et judéo-chrétiennes, une forme plus radicale de société politique qui fait apparaître des lignes de force<sup>10</sup>.

Lorsqu'il se penche sur le régime de la grâce, non seulement Hénaff s'attarde plus longuement à la tradition occidentale, mais il accorde une attention spéciale aux diverses *pensées* de la grâce. Non qu'il néglige les pratiques de don et les croyances qu'elles véhiculent, mais il accorde une attention accrue aux réflexions *sur* celles-ci. On touche ici à la spécificité des cultures de tradition écrite par rapport aux cultures de tradition orale.

Dans *Le prix de la vérité*, Hénaff ne discute pas explicitement de cette spécificité. Il évoque surtout les transformations du statut de la parole dans l'enceinte de la cité, où la parole débattue et formelle prend les devants par rapport à la parole poétique et magique<sup>11</sup>. Toutefois, il a touché cette question dans un article sur la pensée de Paul Ricœur à l'intérieur duquel il interroge les raisons des divergences théoriques de ce dernier par rapport à Claude Lévi-Strauss. Il précise alors que les sociétés étudiées par Lévi-Strauss «relèvent des modèles de parenté aux structures élémentaires et [...] sont aussi souvent celles où la circulation et la transmission des récits – les mythes – sont d'abord *orales*». Ricœur, quant à lui, fait «le choix inverse et s'en tient quasi uniquement aux aires de civilisation et aux religions de tradition *écrite*, donc à des traditions très favorables au modèle historique et herméneutique». En fin de compte, considérée sous l'angle de «la différence

---

<sup>10</sup> L'article «La dette de sang et l'exigence de justice» reprend un texte qui a été présenté initialement lors d'un colloque qui a eu lieu les 4 et 5 décembre 1999 à l'UQAM (Université du Québec à Montréal), et qui a été organisé conjointement par la *Société de philosophie du Québec* et par la *Fondation des victimes du 6 décembre contre la violence*, une fondation qui regroupait principalement des proches et parents des femmes victimes de la fusillade survenue le 6 décembre 1989 à l'école Polytechnique de Montréal, et qui a transféré ses actifs en décembre 2005 à la *Fondation du Grand Montréal* (selon le site Internet de cette fondation, consulté le 3 mars 2016 : <http://www.fgmtl.org/fr/nouvelle.php?n=6>). Lors de ce colloque, une part de l'auditoire auquel Hénaff s'adressait était composé de proches de victimes de meurtre, d'où son interrogation sur les limites du système de justice arbitrale, que la modernité a généralisé, et qui tend à «nier la dimension symbolique de l'offense» (p. 44). C'est pourquoi, dans ce texte, il se penche encore davantage que dans *Le prix de la vérité* sur la modernité occidentale et sur sa tradition : «si le cas grec nous intéresse c'est parce qu'il constitue pour nous occidentaux la matrice de notre organisation sociale, politique et juridique» (p. 41). De façon générale, à mon avis, lorsqu'il traite des sociétés modernes, Hénaff fait preuve à la fois de prudence et de courage. Il est prudent en ce qu'il cherche à conserver la rigueur qu'impose la discipline anthropologique, généralement plus réservée à l'égard de cette modernité et de la tradition occidentale par rapport auxquelles elle se sent trop proche. Et il me semble agir courageusement en ceci qu'il ose entrer *comme anthropologue* dans une interrogation sur la modernité, sur ses fécondités et ses limites. Il se fait alors interprète, philosophe, mais c'est comme sujet anthropologue qu'il le fait. Une fois qu'il est allé au bout de ce que l'analyse permet, il ose s'interroger.

<sup>11</sup> Voir Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 16-17 et 78-81.

oralité/écriture», leur «divergence générale» s'en trouve éclairée et «apparaît dès lors non seulement inévitable mais légitime<sup>12</sup>».

Cet article est intéressant en ce qu'il atteste d'un lien privilégié – sans être nécessairement exclusif – entre sociétés segmentaires et traditions orales. Mais il invite aussi à se demander si un lien similaire existe entre sociétés politiques, traditions écrites et grâce. Sans fournir de réponse claire, ce texte rend du moins la question légitime. Il apporte surtout des précisions sur ce qui caractérise en propre une tradition écrite :

dès lors qu'il existe une tradition écrite (même si celle-ci reste le fait d'une minorité savante), un tout autre rapport s'instaure avec les récits ou les traditions de savoir; une différence se dessine entre ce qui est production de la tradition et relève de la glose et ce qui se donne comme une réflexion – une interprétation – sur les écrits transmis. Dans un cas se prolonge l'invention dite mytho-poétique, dans l'autre émerge la possibilité d'une lecture distanciée qui deviendra lecture critique et herméneutique. Du coup changent la conception de l'héritage, la transmission des récits, l'économie de leurs transformations et plus essentiellement s'impose une autre compréhension du temps. Et parce que des textes existent et qu'ils circulent entre différentes cultures apparaissent aussi la possibilité et le besoin de les traduire. La traduction démontre de la manière la plus probante à quel point les textes développent une existence autonome<sup>13</sup>.

Si la différence oralité/écriture n'est pas abordée explicitement dans *Le prix de la vérité*, l'importance prise par les pensées de la grâce dans l'argumentation d'Hénaff pointe dans cette direction. Sans négliger de considérer les *pratiques* de don sous le régime de la grâce, son analyse – qui se fait alors aussi interprétation de textes – accorde une attention spéciale aux pensées de Sénèque, saint Paul et Jean Calvin qui, au cœur des transformations en cours, offrent déjà des lectures interprétatives de ce qui s'y joue.

## 2. L'émergence du régime de la grâce

La «mutation» qui consiste à passer du statut de société segmentaire à celui de société politique est complexe et variée. Toutefois, elle «semble travailler toutes les cultures du monde antique<sup>14</sup>» et correspondre assez bien à la «période axiale» définie par Karl Jaspers<sup>15</sup>. Au plan logique, elle va de

---

<sup>12</sup> Marcel Hénaff, «La condition brisée des langues» : diversité humaine, altérité et traduction», *Esprit*, no mars/avril, 2006, p. 73.

<sup>13</sup> Hénaff, «La condition brisée des langues», p. 73.

<sup>14</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 337.

<sup>15</sup> Karl Jaspers, *Origine et sens de l'histoire*, Paris, Plon, 1954, discuté dans Marcel Hénaff, *Le don des philosophes. Repenser la réciprocité*, Paris, Seuil, 2012, p. 10.

pair avec un double mouvement qui implique d'une part le recul du rôle des clans et des groupes dans l'organisation sociale et, d'autre part, l'affirmation progressive d'une autorité centrale.

## 2.1 Les implications du passage d'une société segmentaire à une société politique dans le monde gréco-romain

Cependant, ce constat logique n'épargne pas de la question plus concrète qui consiste à se demander *comment* opère ce passage.

On constate le plus souvent un maintien local des pratiques de réciprocité, qui restent peu affectées par l'apparition d'une administration centrale; cependant, l'image d'une souveraineté extérieure et puissante peut être décisive dans l'idée d'un don asymétrique, qu'il soit inégal (l'inférieur ne peut vraiment rendre) ou unilatéral (le supérieur seul peut donner)<sup>16</sup>.

Dans certains cas, l'autorité centrale apparaît à l'intérieur même de la société segmentaire. Le «phénomène» est «complexe<sup>17</sup>». Dans d'autres cas, le changement arrive par l'inclusion dans un ensemble politique plus large et déjà constitué, comme un empire.

La matière à partir de laquelle Hénaff illustre et construit sa démonstration, il la puise d'abord dans le contexte grec. C'est là qu'il trouve l'exemple d'un espace public qui naît au sein même d'une société segmentaire. Il voit aussi dans le contexte romain au temps où Sénèque écrit son traité *De Beneficiis* (entre 60 et 65) l'exemple typique d'une crise sociale appelant un nouveau don et un nouveau lien.

### 2.1.1 La naissance de l'espace public dans la Grèce ancienne

La société politique dans la Grèce ancienne n'est pas apparue d'un seul coup. Comme le raconte Marcel Detienne que reprend Hénaff<sup>18</sup>, elle était à l'origine une société segmentaire organisée en clans. Chaque clan avait sa propre souveraineté, c'est-à-dire qu'il était mené par ses propres «chefs locaux, ces "rois" ou *basiloi* dont parlent les récits homériques». Au milieu du VII<sup>e</sup> siècle (avant J.-C.), une nouvelle pratique a fait son apparition chez les guerriers et a conduit à ce qui a été nommé la «réforme hoplitique». Cette pratique consistait à placer le «butin» de guerre «au centre d'un cercle» appelé *meson*. Ce butin était distribué – par tirage au sort – entre les guerriers «non plus divisés en deux groupes – cavaliers et fantassins – mais tous fantassins ou hoplites», c'est-à-dire «égaux dans

---

<sup>16</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 365.

<sup>17</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 330.

<sup>18</sup> Marcel Detienne, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Maspero, 1967, chapitre 5 «Le procès de laïcisation», p. 80-103, discuté dans Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 296. Hénaff se rapporte souvent au propos de Detienne sur la transformation de la parole dans la Grèce ancienne.

le combat et devant la mort, égaux dans les fruits de la victoire». Bien plus qu'un lieu de redistribution collective, ce centre était un véritable espace commun où les appartenances et les liens de parenté s'effaçaient. Il était aussi l'endroit pour s'adresser aux autres sur un pied d'égalité, pour discuter de ce qui concerne la communauté et de ses règles de fonctionnement.

C'est ce «lieu vide», cet espace «inappropriable par aucun<sup>19</sup>» qui «sera de plus en plus affirmé comme l'espace même de la cité et de ses lois, lesquelles doivent être écrites, connues de tous et semblables pour tous<sup>20</sup>». Plus encore, «c'est la communauté comme telle qui est alors symbolisée en ce centre<sup>21</sup>». C'est également le lieu où se développe une nouvelle forme de parole, c'est-à-dire la belle parole, celle qui, par son charme, par sa grâce – *kharis* – arrive à persuader. Elle se démarque de la parole efficace et magique des poètes. Elle s'affirme aussi comme parole soumise à la discussion, comme parole démocratique qui n'appartient en propre à personne, qui doit être validée par d'autres et qui est sujette à débat. Se forme alors rien de moins que le «cadre conceptuel et les techniques mentales qui favorisent l'avènement de la pensée rationnelle<sup>22</sup>». Ce que Detienne a su mettre en évidence quant au «procès de laïcisation des formes de pensée» dans le cas de la Grèce ancienne «se vérifie dans toutes sortes de cultures traditionnelles<sup>23</sup>», comme par exemple «à Rome [...] entre la période dite archaïque et celle de la stabilisation de l'empire», où s'est développé «un formalisme» juridique unique et sans égal<sup>24</sup>.

Dans le cas grec, la *kharis* de la parole démocratique qui «charme» a fini par être projetée sur «la cité elle-même» et sur la déesse Athéna qui l'incarne, jusqu'à désigner «la faveur, le bienfait, le don» par lequel la cité enveloppe ses citoyens<sup>25</sup>.

---

<sup>19</sup> Hénaff, «La dette de sang et l'exigence de justice», p. 42.

<sup>20</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 296.

<sup>21</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 328.

<sup>22</sup> Detienne, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, p. 100, cité dans Marcel Hénaff, «Rite, prière et actes de langage», dans B. Kanabus et Julien Maréchal (dir.), *Dire la croyance religieuse. Langage, religion et société*, New York/Bruxelles, Peter Lang, 2012, p. 137.

<sup>23</sup> G. Calame-Griaule, *Ethnologie et langage. La Parole chez les Dogon*, Paris, Gallimard, 1965, discuté dans Hénaff, «Rite, prière et actes de langage», p. 137.

<sup>24</sup> Aldo Schiavone, *L'invention du droit en Occident* [2005], Paris, Belin, 2008, commenté dans Hénaff, «Rite, prière et actes de langage», p. 137. Cet «ouvrage récent» est aux yeux d'Hénaff «déjà classique».

<sup>25</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 326-327. Dans ces pages, Hénaff explore le «rapport spécifique entre la politique et la grâce» à travers les évolutions du terme grec de *kharis*.

### 2.1.2 *De Beneficiis* de Sénèque : le témoin d'une crise du lien communautaire

Bien plus qu'une œuvre phare du mouvement stoïcien, le traité *Des Bienfaits* de Sénèque «témoigne d'une crise concernant le lien communautaire<sup>26</sup>». Pour apprécier correctement ce texte qui fait l'éloge du don, ou plutôt d'un certain type de don, il importe aux yeux d'Hénaff de le situer par rapport au contexte spécifique de la société politique romaine, c'est-à-dire dans le contexte d'une société «dominée par le poids de la figure impériale, où s'exaspère la tension entre l'attente du menu peuple et l'égoïsme des classes riches, et où les cultes traditionnels subissent une crise grave<sup>27</sup>». Mais Hénaff discute surtout de la question de l'évergétisme.

En effet, ce texte ancien a été écrit à une période (entre 60 et 65) qui peut être considérée comme «l'âge d'or de l'évergétisme, cette pratique selon laquelle les plus riches citoyens se font une obligation d'offrir à leur cité des monuments publics (temples, théâtres), ou des ouvrages utiles (aqueducs, thermes, voies pavées), ou encore des spectacles, des fêtes, des festins<sup>28</sup>». Ces dons occupaient une place centrale dans la vie privée et dans la vie publique de l'époque. D'une «importance quantitative considérable<sup>29</sup>», ils profitaient à l'ensemble des classes sociales. Ils permettaient aussi aux donateurs d'être reconnus aux yeux de tous comme de généreux bienfaiteurs. Des inscriptions portant le nom et le titre des bienfaiteurs attestaient en permanence de la source du don et permettaient d'obtenir une reconnaissance de prestige et d'acquérir un certain pouvoir.

Hénaff voit cette pratique comme l'exemple typique d'une nouvelle forme de don. Il s'agit bien d'«une forme ritualisée du don», mais «ce n'est plus le don réciproque du donner-recevoir-rendre<sup>30</sup>». La pratique de l'évergétisme implique certes une générosité, mais celle-ci est d'abord de nature morale. Elle implique occasionnellement des fêtes et des biens précieux, de nature symbolique, mais les dons sont aussi souvent des biens «utiles». Et même lorsque les biens offerts sont symboliques, ceux-ci attestent justement d'un lien non plus personnel, de clan à clan, mais d'un lien communautaire plus large qui gravite autour de la cité. Chacun bénéficie des générosités, mais par

---

<sup>26</sup> Sénèque, *Des bienfaits* [De Beneficiis], texte présenté et traduit par F. Préchac, Paris, Les Belles Lettres, 1972, discuté et commenté dans Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 338. Hénaff précise qu'il a été «amené assez souvent à modifier cette traduction en privilégiant la littéralité sur l'élégance», surtout en ce qui concerne le vocabulaire du don.

<sup>27</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 320.

<sup>28</sup> Paul Veyne, *Le Pain et le Cirque* [1976], Paris, Seuil (coll. «Points»), 1995, discuté dans Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 338.

<sup>29</sup> Veyne, *Le Pain et le Cirque*, p. 16, cité dans Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 346.

<sup>30</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 346.

inclusion dans un ensemble plus vaste qui, lui, tient lieu d'intermédiaire et constitue le premier destinataire.

De plus, l'évergétisme ne prévoit aucune réplique de la part du receveur. La reconnaissance ne vient pas d'une réplique de même nature, mais du fait que la cité rend public le nom du donateur. La surenchère des dons ne constitue pas une réponse au don initial, elle traduit seulement la rivalité généreuse à laquelle s'adonnaient souvent les bienfaiteurs en quête de reconnaissance. Plus encore et surtout, *le point de chute est toujours le même : la cité*. On remarque une même tendance dans les dons faits aux monastères dans l'Occident médiéval, même si les motivations religieuses de tels dons ne sont pas exactement les mêmes que dans l'évergétisme grec<sup>31</sup>.

C'est la «vanité sociale» de cette pratique que Sénèque condamne dans son traité. Mais c'est tout de même ce type de don qu'il met de l'avant et qu'il prend pour modèle. Plus précisément, c'est ce don qu'il «entend spiritualiser, moraliser et même radicaliser», car lorsque celui-ci est «dépouillé de son côté ostentatoire [...], des avantages de la reconnaissance publique<sup>32</sup>», il demeure le seul remède contre l'indifférence. Lorsqu'il est fait avec discrétion et avec une intention bonne, il «constitue le lien le plus puissant de la société humaine<sup>33</sup>», selon les termes mêmes du célèbre stoïcien.

En somme, l'éloge du don à laquelle Sénèque procède dans son traité porte sur une forme particulière de don, et non sur le don en général. À travers sa «critique du mythe des Trois Grâces», il va même jusqu'à s'en prendre à la forme traditionnelle du don cérémoniel et à l'exigence de réciprocité qui la traverse, qu'il réduit à «la recherche d'un avantage – *do ut des*<sup>34</sup>». Il n'y voit que de

---

<sup>31</sup> Ilana F. Silber, «Le don dans les grandes traditions. Le cas des donations aux monastères dans l'Occident médiéval», *Revue du MAUSS semestrielle*, vol. no 8, 1996, p. 247-248; 251-252. «Bien que ce ne soit pas nécessairement vrai de toute donation (les indices ne sont pas concluants), il semble que les laïcs étaient particulièrement susceptibles de faire une donation à des moments de crise personnelle, des moments critiques dans le cycle de la vie, et plus particulièrement encore à l'approche de la mort – des moments, semble-t-il, de reconnaissance intense des péchés commis et de crainte de l'au-delà. [...] Maintenant, [...] je voudrais insister sur un trait des donations aux monastères, ou plus précisément du circuit global de dons auquel elles participent, qui le différencie clairement des formes plus archaïques de circuits de dons : à savoir, la forte tendance à l'immobilisation, ou la concentration (*pooling*), de la richesse dans les monastères. Quelle qu'ait pu être la densité d'un réseau de réciprocité entre les monastères et leur environnement social, et sa contribution à la circulation globale de biens et de services, les donations aux monastères étaient faites (au moins en théorie) à perpétuité, et elles aboutissent à la concentration et à l'accumulation de vastes quantités de richesse matérielles dans des institutions corporatives dont on attendait qu'elles survivent à la génération présente de donateurs et de donataires. Cette immobilisation durable de quantités massives de richesses contraste nettement avec la circulation constante, voir implacable, des biens (tantôt plus, tantôt accélérée) habituellement associée, depuis Malinowski et Mauss, au phénomène du don dans beaucoup de contextes sociaux, du primitif au moderne [...].»

<sup>32</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 347.

<sup>33</sup> Sénèque, *De Beneficiis*, I, IV, 2, cité dans Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 338.

<sup>34</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 367.

la vanité et de l'intérêt. Pourquoi une telle incompréhension? Sénèque vit dans un monde – entendre : une société politique – où le dispositif contraignant de l'ancien rituel n'opère plus, où «la capacité de rendre n'est plus assurée», c'est-à-dire où le lien social est moins personnel et passe par d'autres voies que les réseaux de réciprocité. Il habite également «un monde où l'idée d'échange profitable – l'échange marchand – l'emporte dans les esprits sur l'idée d'échange généreux». En somme, si Sénèque n'arrive plus à apprécier la réciprocité traditionnelle pour ce qu'elle est et «inaugure le grand malentendu sur le don qui court jusqu'à nous», c'est qu'il habite un monde où «le risque de considération intéressée dans le don<sup>35</sup>» est grand. À la crise sociale qui traverse celui-ci, il formule finalement une réponse éthique.

## 2.2 Un donateur unique et des donataires dispersés

Lorsqu'Hénaff développe et discute de la réforme hoplitique dans la Grèce ancienne et de l'évergétisme dans la société romaine, il vérifie au fond une hypothèse. «Quand il émerge, le régime de la grâce semble toujours prendre le relais du don réciproque cérémoniel affaibli : il permet de refonder le lien social grâce au donateur unique qui fédère les donataires singuliers et dispersés<sup>36</sup>.»

Cette formule demande quelques précisions. D'abord, le régime de la grâce prend «le relais» en ce qu'il établit les nouvelles bases du lien social, qu'il «refonde» symboliquement. Il n'est pas le fruit d'une évolution linéaire ou d'une transformation à même le don cérémoniel, comme si un avait enfanté l'autre. Il apparaît plutôt à côté du don cérémoniel affaibli et c'est de là qu'il s'affirme.

Ensuite, dans le régime de la grâce, la nouveauté dans les représentations de l'invisible donateur va de pair avec l'apparition de nouvelles formes de don entre humains. Les deux nouveautés traduisent un même mouvement. Elles sont complices. Hénaff soutient même que l'une «fédère» l'autre, que la grâce «saisit le multiple sous l'un<sup>37</sup>». Mais comment cela se présente-t-il dans les contextes qui viennent d'être évoqués?

Dans le cas grec, la cité et sa déesse Athéna sont la source de la *kharis*. Cependant, cette *kharis* à travers laquelle «l'idée d'un don collectif» a pris forme n'est pas seule. En parallèle s'exprime «l'exigence d'un don individuel» de nature morale, repérable dans l'appel à la *philia*, c'est-à-dire l'«amitié réciproque». Aristote en parle dans son *Éthique à Nicomaque*, tout comme Platon qui, dans

---

<sup>35</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 339-341.

<sup>36</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 320-321.

<sup>37</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 331-332.

le *Protagoras*, la rattache à Zeus comme sa source<sup>38</sup>. Du côté latin cette fois, on peut aussi repérer «une conception très nouvelle de la divinité» en lien avec l'affirmation d'un don de nature morale. En effet, Sénèque fait de la capacité à donner sans attendre de retour et sans considération de reconnaissance publique ce qui, précisément, «apparente» les humains «aux dieux<sup>39</sup>». Il fait aussi souvent appel au singulier – Dieu – pour désigner la divinité. Plus encore, il présente celle-ci comme étant «hors d'atteinte des hommes». Sur ce point, la radicalité de son propos se démarque et fait voir les potentialités qui couvent sous la nouveauté. Il trace la voie vers la pureté sublime d'une relation à la divinité qui passe prioritairement par l'intériorité et par la générosité oblativ et humble. En définitive, «pour Sénèque [...] seul le don unilatéral et gratuit, celui qui imite le don divin, est concevable<sup>40</sup>». Le don divin est chez lui incontestablement intransitif et n'attend aucune réponse, pas même un sacrifice<sup>41</sup>.

En appui à son hypothèse, Hénaff relève comment le vocabulaire de la grâce émerge pour ainsi dire à côté du vocabulaire du don réciproque cérémoniel, sans qu'il n'y ait contamination. Il signale aussi avec Benveniste comment, de son côté, «le vocabulaire du don se trouve repris, absorbé, dans celui de l'échange en général, et particulièrement de l'échange marchand», pour finalement «être en grande partie assimilé dans le vocabulaire du droit contractuel<sup>42</sup>», d'où sans doute une part de la difficulté contemporaine à distinguer les pratiques de don cérémoniel d'autres pratiques devenues dominantes, comme le contrat.

De façon générale, la grâce traduit cette idée de «bienfait» ou de «faveur accordée<sup>43</sup>» sans égard aux mérites. C'est le cas de la *kharis* grecque, dont les évolutions significatives ont été discutées, mais il en va de même pour la *gratia* latine et la *hén* biblique – mot hébreu que saint Paul traduira par

---

<sup>38</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 330-331. À propos du *Protagoras* qui raconte «le récit du mythe de Prométhée, Hénaff apporte des précisions. «Peu importe que cette genèse des sociétés soit une pure fiction aux yeux du savoir anthropologique, il reste que les penseurs grecs (réfléchissant sur le fait, devenu étrange pour eux, que des êtres aussi exigeants d'autonomie que les humains, rebelles à toute soumission, arrivent cependant à vivre ensemble) ne voient à cela qu'une réponse : il a fallu un don divin, celui de la *philia* par le dieu souverain. Traduisons ainsi : le passage de la société segmentaire à la société politique appelle la nécessité de substituer au lien réciproque de partenaire à partenaire un lien collectif qui saisit le multiple sous l'un.»

<sup>39</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 347.

<sup>40</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 367.

<sup>41</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 347, note 6. Hénaff remarque que Sénèque n'évoque même pas le rite sacrificiel. «Dieu dispense sans espoir de retour; il n'a pas plus besoin de nos dons que nous ne sommes, nous, en état de lui en faire aucun» (*De Beneficiis*, IV, VIII, 1).

<sup>42</sup> Émile Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, p. 65-79 (chapitre «Don et échange») et 199-202 (chapitre «Gratuité et reconnaissance»), discuté dans Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 323.

<sup>43</sup> Claude Moussy, *Gratia et sa famille*, Paris, Presses universitaires de France, 1966, discuté dans Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 322-323.

*kharis*, comme il en sera question plus loin. Chez les Bouriates de Sibérie, il semble aussi possible de repérer une transformation en ce sens avec le terme *xésèg*. En effet, lorsque les anciens chasseurs deviennent éleveurs sédentaires, ce terme passe «de l'idée de *chance* à celle de *grâce*<sup>44</sup>».

### 2.3 Une nouvelle forme de lien : la relation verticale

Si le régime de la grâce ne succède pas de façon linéaire au don cérémoniel affaibli, comparer les deux logiques permet néanmoins d'apprécier avec plus de justesse la nouveauté en jeu. Alors que le don réciproque cérémoniel engendre un réseau de relations locales qui implique un lien «très personnalisé» de groupe à groupe ou de clan à clan, le régime de la grâce travaille quant à lui à la construction d'un «lien *global*», c'est-à-dire un «lien transclanique», ou «civique<sup>45</sup>».

Lorsqu'une autorité centrale émerge et transcende les réciprocités locales, la «position du sujet donateur dans le rapport à autrui» devient «logiquement, éthiquement et sociologiquement première<sup>46</sup>». Comme par un effet de gravité, *les relations deviennent résolument verticales*, et tant le lien entre les humains que le lien avec le monde divin sont affectés. Ce «schème de relation verticale semble d'une remarquable constance à travers la diversité des situations culturelles et religieuses<sup>47</sup>», précise Hénaff. Ce schème était déjà présent dans les sociétés traditionnelles de pasteurs-agriculteurs, généralement marquées par la filiation que par l'alliance, mais il demeurerait tout de même compatible avec l'exigence de réciprocité.

Dans les sociétés politiques, avec l'affirmation d'un don unilatéral, le basculement sur l'axe vertical devient structurant. *La réponse demeure possible* et souhaitable, surtout lorsque le don est adressé à un égal – comme dans le don moral –, *mais elle n'est plus assurée par des rituels*. Par conséquent, elle devient facultative. D'ailleurs, étant donné le cadre à l'intérieur duquel elle s'inscrit, on aura toujours tendance à la considérer et à la présenter non d'abord comme un contre-don, mais comme un nouveau don.

---

<sup>44</sup> Roberte Hamayon, *La Chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre, Société d'ethnologie, 1990, p. 629-630, discuté dans Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 324.

<sup>45</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 320-321.

<sup>46</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 345.

<sup>47</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 321.

Non qu'il n'y ait plus d'horizontalité possible dans une société politique, c'est-à-dire de relation paritaire et égalitaire, mais celle-ci devra opérer à l'intérieur d'un cadre qui, lui, est résolument vertical et hiérarchique.

### 2.3.1 La relation verticale au cœur du lien politique

La faveur bienveillante et inconditionnelle qui vient «d'en haut» permet de lier entre eux des sujets et des groupes dispersés. Elle «les précède, les enveloppe et les tient ensemble». Paradoxalement, elle est adressée à chacun, mais elle institue du même coup l'ensemble plus vaste – la communauté politique – à l'intérieur duquel chacun – groupe ou individu – peut être reconnu comme unique. Le don «accordé à tous collectivement» et «reconnu par chacun<sup>48</sup>» n'invalide pas les liens locaux, il les englobe. C'est en cela d'ailleurs que l'on peut dire qu'il prend le relais sur les réciprocity locales : il prend le relais en ce qui concerne la reconnaissance publique. Il «transforme du même coup les relations de réciprocité en relations privées (alors qu'elles étaient traditionnellement aussi bien collectives qu'individuelles, c'est-à-dire antérieures à la distinction public/privé)<sup>49</sup>». Ce don accordé à tous collectivement et que traduit la reconnaissance par la loi prend les devants comme forme prioritaire du lien dans la société politique. On peut même penser que «l'idée d'un tel don» unilatéral «devient nécessaire à proportion de la division de la société<sup>50</sup>», car c'est dans ce type de société que se développent les villes, la spécialisation des métiers et l'interdépendance des besoins.

De façon générale, lorsqu'il s'affirme,

[le] régime de la grâce implique soit un modèle théologique de type monothéiste (ou son ébauche), soit un modèle politique lié à l'avènement d'une autorité centrale transcendant les relations de parenté; souvent, les deux modèles s'enchevêtrent<sup>51</sup>.

C'est dans ce cadre théologico-politique de la cité antique que Platon, à travers Socrate qu'il fait parler, considère la vérité comme ayant sa source dans un don antérieur, gratuit et adressé à tous collectivement. C'est dans ce cadre également que peut se développer cette forme impersonnelle de commerce qu'est l'échange marchand. Les sociétés politiques n'inventent pas l'échange économique profitable, elles lui fournissent seulement un espace à l'intérieur duquel il peut se déployer autrement et prendre de l'ampleur. Dans les sociétés modernes, cet échange ira jusqu'à prendre une forme

---

<sup>48</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 320.

<sup>49</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 421.

<sup>50</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 332.

<sup>51</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 321.

autonome, c'est-à-dire qu'il deviendra proprement marchand. C'est dans ce cadre enfin que peut s'affirmer la justice arbitrale, mais aussi la justice distributive ou commutative, par lesquelles l'autorité centrale collecte les impôts et les redistribue.

### 2.3.2 La relation verticale au cœur des dons individuels

Comme tel, le don unilatéral de la cité ou de la divinité n'est «palpable» ou ne devient tangible qu'à travers l'ensemble des bienfaits que chaque groupe ou que chaque individu prodigue aux autres, dans une générosité comparable – mais non équivalente, on y reviendra – à celle venue d'en haut. Un don plus grand opère à travers les dons privés et dispersés qui se présentent sous deux formes distinctes, bien que proches : le don moral et le don gracieux.

#### 2.3.2.1 *Le don moral (ou solidaire)*

Le «don individuel de type moral» est la principale forme évoquée par Hénaff. Il s'agit du geste de générosité solidaire par lequel un individu vient en aide à quelqu'un dans le besoin ou partage tout simplement ses possessions matérielles ou sa richesse. C'est ce «geste» moral «dont Aristote fait une vertu et que Sénèque recommande à tous de pratiquer». Il est suscité par la compassion et «dépend de la libre décision du donateur<sup>52</sup>». L'intention y joue un rôle central. Les objets qui transitent, à la différence du don réciproque cérémoniel, sont essentiellement des biens utiles ou, comme c'est plus souvent le cas dans les sociétés marchandes et étatiques modernes, de l'argent.

Une autre caractéristique essentielle du don moral est qu'il n'attend pas de retour. Il est unilatéral et opère verticalement. Hénaff précise cependant qu'il n'exclut pas la réciprocité, qu'il peut «être réciproque ou non<sup>53</sup>». Que veut-il dire par là? L'expérience concrète du don moral le contraint-il à se contredire et à réinsérer de la réciprocité, discrètement, là où il l'a préalablement et théoriquement exclue? La réponse qu'il fournit à cette question mérite que l'on s'y attarde, car elle permet de mesurer avec encore plus de précision ce qui distingue ce type de don du don réciproque cérémoniel.

Dans le don moral, «rendre de bon cœur<sup>54</sup>» est possible et même souhaitable. La réciprocité à laquelle il conduit dans certains cas – et non dans tous les cas – peut nourrir une amitié, par exemple. Hénaff va même jusqu'à parler de «la générosité mutuelle comme fondement du lien

---

<sup>52</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 366.

<sup>53</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 366.

<sup>54</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 344.

social<sup>55</sup>» dans la société politique. Mais justement, la mutualité n'est pas comme telle la réciprocité. Ou plutôt elle implique une réciprocité qui n'est pas contraignante, non obligatoire. Plus précisément, elle n'est pas *rituellement* contraignante; elle l'est moralement, peut-être, mais cela fait toute la différence. Sur ce point, le propos d'Hénaff dans *Le prix de la vérité* aurait gagné en clarté si la réciprocité morale avait été plus nettement distinguée de la réciprocité cérémonielle, et ce, tout au long de l'ouvrage<sup>56</sup>.

Comme pour l'échange utilitaire, il semble juste d'affirmer que la société politique n'invente pas la générosité individuelle qui conduit à aider et à partager, pas plus qu'elle n'invente la compassion<sup>57</sup>. Cependant, elle institue le don moral comme forme privilégiée de don et lui donne un cadre à l'intérieur duquel il peut se déployer autrement, c'est-à-dire acquérir une fonction proprement sociale. L'affirmation et l'extension du don moral sont la solution éthique qu'une société politique formule en réponse à la crise sociale qui appelle et accompagne son émergence. Elle implique aussi l'apparition d'une séparation plus nette entre la matérialité du geste et l'intention qui le porte.

Lorsque la réciprocité n'est plus garantie par la force des rituels, et lorsque le développement d'une autorité centrale renforce le passage à une organisation sociale et politique qui implique une relation verticale et asymétrique, la généralisation de l'injonction à donner et la «moralisation» du don comme geste d'entraide émergent pour ainsi dire comme une façon de maintenir ou de réintégrer une certaine forme de parité relationnelle. C'est le cas dans l'évergétisme.

Les biens, qui dans le don cérémoniel avaient d'abord pour fonction de traduire la reconnaissance publique, sont, désormais, dans une société inégalitaire et ploutocratique, ce qu'il faut généreusement céder à tous pour que la communauté même évite l'éclatement<sup>58</sup>.

Le don moral d'initiative privée ne remplace ni n'élimine la relation de don cérémoniel et les alliances qu'elle tisse, mais il prend les devants. De même, il ne remplace pas la fonction de reconnaissance publique et de justice qui relève de l'autorité centrale, pas plus qu'il n'invalide l'importance du combat

---

<sup>55</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 338.

<sup>56</sup> Dans un article publié en 2010 (Marcel Hénaff, «Mauss et l'invention de la réciprocité», *Revue du MAUSS semestrielle*, no 36, 2010, p. 82-85), Hénaff raffine son concept de «mutualité» à partir de ce que Marcel Mauss a défini comme étant la «réciprocité alternative indirecte», dans les années qui ont suivies la publication de son «Essai sur le don». Hénaff présente alors la mutualité comme la forme que prend la réciprocité dans une société politique. Il en sera question dans le prochain chapitre.

<sup>57</sup> Comme tel, si le «geste d'entraide» demeure tout à fait à la portée des sociétés traditionnelles, il n'y a pas du tout le même statut et le même rôle social. Plus important encore, insiste Hénaff, il «demeure profondément étranger au don cérémoniel» (Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 330).

<sup>58</sup> Marcel Hénaff, «La nouvelle philanthropie capitaliste», *Homme*, vol. 167-168, 2003, p. 312.

pour la juste répartition des richesses. Il émerge comme une nouvelle obligation qui, au niveau des relations de personne à personne, crée du lien en imitant le don unilatéral de la grâce et en le relayant.

### 2.3.2.2 *Le don gracieux à hauteur d'homme*

Dans *Le prix de la vérité*, lorsqu'il traite du don unilatéral comme pratique sociale, Hénaff discute surtout de sa forme morale. Il associe alors le don gracieux surtout à la divinité, au souverain ou à la cité. Il montre également comment, chez Sénèque et Platon par exemple, ce don gracieux est considéré comme ce qui circule entre les dons humains et ce qui les lie entre eux. Dans d'autres textes par contre, publiés plus tard, il évoque la possibilité d'un don gracieux à hauteur d'homme. Unilatéral comme le don moral, il diffère de ce dernier principalement en ceci qu'il implique non des biens utiles, mais des biens «précieux ou de prestige», comme dans le don cérémoniel, c'est-à-dire des «biens-symboles». L'exemple qu'il fournit est toujours le même, celui des «cadeaux que des parents font à leurs enfants pour leur anniversaire, ou que quiconque fait à un être aimé pour lui faire plaisir ou pour lui exprimer de l'attachement et de l'estime». La générosité exprimée se veut alors «spontanée et heureuse». Si un tel don recèle une dimension symbolique de reconnaissance, la comparaison avec le don réciproque cérémoniel s'arrête à ce point, car dans un tel don, la faveur accordée est unilatérale et non contraignante<sup>59</sup>.

S'il ne discute pas comme tel de ce don gracieux à hauteur d'homme dans *Le prix de la vérité*, Hénaff l'effleure cependant, juste après avoir discuté du statut problématique de la dette dans les sociétés étatiques modernes. Il en donne même une version radicalisée dans laquelle, étrangement, se glisse la possibilité d'une réponse au don unilatéral.

*ce qui est* nous apparaît comme *donné* et [...] pourtant rien n'est dû à quiconque, sauf l'exigence énigmatique pour chacun de donner en retour ou de se donner, avec grâce, au-delà de toute dette<sup>60</sup>.

Il ne s'agit plus seulement ici de donner un bien symbolique ou précieux dans un élan de générosité spontanée. Il s'agit de se donner tout entier. Le bien précieux offert sans attente de retour est alors la vie même de celui ou de celle qui, dans un geste radical qui apparaît d'abord comme une disposition intérieure, offre sa propre vie. Potentiellement, par sa radicalité et sa gratuité, la grâce invite à

---

<sup>59</sup> Hénaff, *Le don des philosophes*, p. 66-68.

<sup>60</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 317.

prolonger son mouvement et à se donner soi-même sans réserve. Un tel don, précise Hénaff, conduit au-delà de toute dette. Il n'est alors plus une pratique sociale comme telle, mais une attitude spirituelle.

## 2.4 La grâce : une dette paradoxale

C'est le statut paradoxal de la dette dans le régime de la grâce qu'il importe maintenant d'approfondir. Car si la grâce pointe en direction d'une sortie de la dette, elle porte aussi en elle le poids d'une dette qui n'a d'égal que la grandeur du don.

### 2.4.1 Pour «tous la même dette à honorer» : la prolongation du don comme manière d'y répondre

Que la grâce soit celle de la cité, du souverain ou de la divinité, le principe demeure le même. D'en haut, elle enveloppe et rassemble les groupes et les individus dans une faveur unique. «En cela, il y a pour tous la même dette à honorer ou la même obligation à rendre<sup>61</sup>». Alors qu'il a préalablement exclu la possibilité d'une réponse dans sa définition de la grâce comme don unilatéral, Hénaff en vient finalement à évoquer quelque chose comme une réponse possible au don de la grâce lorsqu'il entre dans la question connexe de la dette. Si réponse il y a, elle consiste à imiter «très partiellement<sup>62</sup>» le don divin en donnant à son tour, en prolongeant le mouvement descendant. Au plan politique, «l'impôt fut dans bien des cas une des formes instituées de la réponse<sup>63</sup>». Mais cette réponse, qui n'est pas la réplique du don cérémoniel, a un statut problématique.

D'un côté donc, la grâce oblige. Elle oblige même jusqu'à des proportions extrêmes. En effet, le don premier, lorsqu'il se fait non plus abondant mais surabondant, lorsqu'il est d'une grandeur telle qu'aucun don humain ne convient comme réponse, il ouvre la «possibilité d'une dette illimitée<sup>64</sup>» qui s'exprime parfois dans le sentiment persistant d'une «culpabilité sans cause<sup>65</sup>». De ce côté, la grâce apparaît lourde. Elle semble maintenir la dette comme un état permanent.

### 2.4.2 Un don si grand qu'il est vain d'y répondre : quand autrui perd son évidence

D'un autre côté, la grâce porte aussi la possibilité inverse, celle d'une libération de toute dette. Lorsqu'elle se fait faveur sans condition, bienveillance qui comble son bénéficiaire sans égard pour

---

<sup>61</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 378.

<sup>62</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 320.

<sup>63</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 378.

<sup>64</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 332.

<sup>65</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 317.

ses mérites, il n'y a plus à répondre. Puisqu'aucun don humain ne convient, plus aucun don humain n'est requis. Comme don sublime, infiniment grand et intransitif, la grâce libère potentiellement de toute dette. Elle apparaît alors légère.

Mais étrangement, alors que le poids de la dette de grâce maintient chez l'humain l'obligation de poursuivre le don et prolonge ainsi le lien, l'effacement de la dette par la grâce semble porter le risque inverse, celui d'un oubli du don et de l'autre. On retrouve ici la question du déficit symbolique dans les sociétés modernes. On constate par contre ici comment ce risque est lié de façon structurelle aux sociétés politiques et au régime de la grâce. Du point de vue de la généalogie anthropologique de la grâce développée par Hénaff, le traité de Sénèque est «un jalon sur la voie qui conduit à l'individualisme moderne<sup>66</sup>». Plus précisément, la manière dont «Sénèque met en position absolue l'initiative du donneur» annonce «le commencement d'une longue histoire dont le récit n'est pas fini : celle d'une situation où autrui n'a plus cette évidence, où il n'est plus cette donnée immédiate de l'existence collective que suppose le triple mouvement du don cérémoniel<sup>67</sup>». Qu'autrui ne soit plus une évidence affecte certainement la qualité du lien social, mais ce qui est aussi en jeu, c'est la limite éthique que devrait poser la figure d'autrui aux développements parfois effrénés des échanges marchands, des échanges financiers et de la maîtrise technique sur le monde environnant.

#### 2.4.3 Une dette paradoxale pour un don de part en part ambivalent

La grâce comme don surabondant et gratuit porte donc en elle la possibilité d'une libération de la dette. Mais cette libération se paie d'un déficit symbolique où autrui perd son évidence. Paradoxalement, la grâce porte aussi la possibilité inverse, celle d'un maintien permanent de l'état de dette qui a le malheureux avantage d'obliger à donner à son tour. Cette tension paradoxale tenace est au cœur de l'incontournable ambivalence qui marque tout don unilatéral.

Ce caractère ambivalent n'appartient pas en propre au don unilatéral – don moral ou don gracieux humain. Il concerne aussi le don réciproque cérémoniel dans les sociétés traditionnelles, et d'une façon singulière lorsqu'il prend une forme inégalitaire. Hénaff associe ce don inégalitaire à l'univers des pasteurs-agriculteurs, chez qui le développement d'une maîtrise sur la vie – à travers la domestication – engendre une dette de dépendance envers les ancêtres et les dieux qui a tendance à se répercuter sur les relations entre groupes. Mais même lorsqu'il prend une forme égalitaire,

---

<sup>66</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 339.

<sup>67</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 344-345.

comme c'est le cas principalement dans les sociétés de chasseurs-cueilleurs, le don cérémoniel n'épargne pas du risque de conflit. Bien qu'encadrée par le rituel, la procédure demeure angoissante tant est mince la frontière entre la relation d'alliance – régulée par la justice vindicatoire – et la guerre.

Si donc l'ambivalence caractérise toute forme de relation de reconnaissance<sup>68</sup>, le don unilatéral présente par contre *une ambivalence plus opaque*, qui est liée au type de reconnaissance qu'il engendre, c'est-à-dire une reconnaissance comme «attitude» ou comme disposition intérieure qui est «susceptible d'obliger le bénéficiaire plutôt en termes de gratitude que de contre-don<sup>69</sup>». De ce point de vue, l'insistance de Sénèque sur l'intention cachée dans le geste initial de don n'a d'égal que la disposition reconnaissante, elle aussi cachée dans l'intériorité de celui ou de celle qui reçoit un tel don. Hénaff définit ainsi l'«ambivalence» du don unilatéral :

d'un côté, il y a la splendeur du geste généreux induisant chez le bénéficiaire le bonheur d'être comblé; d'un autre côté, on peut constater l'attitude humble et reconnaissante de qui reçoit sans pouvoir rendre (et cela au point de se trouver en état de dette et d'éprouver l'insatisfaction de la dépendance face à la position dominante du donateur). Ni *kharis* ni *gratia* ne comportent normalement cette connotation négative; celle-ci se manifeste pourtant dans un certain type de contexte qu'il faudra identifier (et c'est bien en cela qu'il sera possible de parler des paradoxes de la grâce)<sup>70</sup>.

Hénaff ne précise pas à ce moment les contextes auxquels il fait allusion. On peut toutefois penser au cas de l'évergétisme évoqué précédemment, qui se présente comme «une crise du don *moral* réciproque<sup>71</sup>». On peut aussi penser aux gestes généreux qu'une personne religieuse pose dans le but d'acquérir un salut. Ce sont des gestes de ce type et leur extension dans le commerce des indulgences que les réformateurs protestants ont vivement critiqué au XVI<sup>e</sup> siècle, faisant valoir du

---

<sup>68</sup> Cette ambivalence qui caractérise les diverses relations de don est, me semble-t-il, ce qu'un autre théoricien – Alain Caillé – cherche à penser à travers son concept d'«inconditionnalité conditionnelle». À ses yeux, l'inconditionnalité fait partie du don, mais c'est l'inconditionnalité conditionnelle qui est le don. Dit autrement, l'alliance entre les humains ne peut venir que d'un premier geste de confiance, qu'à partir d'un pari inconditionnel. L'inconditionnalité est donc première et la conditionnalité seconde, c'est-à-dire les intérêts, les obligations et les conflits. Cette inconditionnalité conditionnelle qu'il trouve dans le don étudié par Mauss et à partir de laquelle il pense le social et le politique, Caillé la distingue de la conditionnalité inconditionnelle qu'il associe à l'approche utilitariste en sciences sociales. Sur cette question, voir Alain Caillé, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Paris, Éditions La Découverte, 2007, p. 93-120. C'est dans un esprit similaire que Caillé interroge les écrits de Pierre Bourdieu sur la question de l'«intérêt» dans l'action sociale. Sur cette autre question, voir Pierre Bourdieu, *Raisons pratiques*, Paris, Seuil, chapitre «Un acte désintéressé est-il possible?», p. 147-171; Alain Caillé, *Don intérêt et désintéressement : Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres*, Paris, La Découverte/M.A.U.S.S., 1994, p. 232-272.

<sup>69</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 322.

<sup>70</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 326.

<sup>71</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 367. Je souligne.

même coup la grandeur de la grâce de Dieu qui sauve sans égard aux mérites et sans tenir un compte des bonnes œuvres<sup>72</sup>.

L'insistance des divers penseurs de la grâce sur la gratuité du don a sans doute quelque chose à voir avec cette ambivalence, c'est-à-dire avec cet indécidable écart entre la «splendeur du donné» et «sa grandeur excessive – quelquefois écrasante<sup>73</sup>». Que ce soit à travers la faveur du souverain, de la cité ou d'un parent, la grâce prend toujours une forme humaine. Et même lorsqu'elle est considérée – ou représentée – comme gratuite et émanant d'une divinité, elle prend encore et toujours forme humaine, car ce sont les dons dispersés des humains qui l'expriment et qui lui donnent corps. Bien qu'ils puissent pointer vers la gratuité sublime d'une faveur qui ne sait pas compter, les dons humains sont toujours en proie au mélange d'intentions contradictoires.

## **2.5 Les nouvelles modalités de la relation à l'invisible donateur**

Cela a été évoqué, l'ambivalence opaque du don unilatéral a quelque chose à voir avec l'intériorisation de la relation de don qu'Hénaff décrit aussi parfois comme une «spiritualisation du don<sup>74</sup>».

### **2.5.1 Vers une intériorisation de la relation de don comme éthique**

L'insistance de Sénèque sur la pureté de l'intention traduit cette tendance à l'intériorisation dans le régime de la grâce. Non seulement le geste de donner doit-il être pur, mais le geste de recevoir doit lui aussi manifester une reconnaissance sincère. Le contenu même du don passe au second plan<sup>75</sup>. Le critère de vérification du geste change également. Il passe de l'efficacité d'une procédure rituelle à l'interprétation des intentions<sup>76</sup>.

Cette intériorisation témoigne de deux choses. D'une part, «le dispositif symbolique ancien ne fonctionne plus». D'autre part, cet ancien dispositif est remplacé ou «se transforme en système sémiotique avec dédoublement visible/invisible, ou matière/intention». Le don comme éthique et

---

<sup>72</sup> Pierre Chaunu, *Le temps des Réformes [1975]. Histoire religieuse et système de civilisation. La crise de la chrétienté. L'Éclatement (1250-1550)*, Paris, Hachette, 1996, p. 434.

<sup>73</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 501.

<sup>74</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 324. Il parle aussi d'un «schème spirituel» à propos du don et du sacrifice dans les sociétés modernes (p. 266).

<sup>75</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 344. Hénaff cite alors Sénèque (*De Beneficiis*, I, V, 2) : «Il y a une grande différence entre la matière d'un bienfait et le bienfait; aussi n'est-ce ni l'or, ni l'argent, ni aucun des cadeaux qui passent pour les plus magnifiques qui constituent le bienfait, mais l'intention toute seule de l'auteur.»

<sup>76</sup> Au niveau des intentions conscientes s'ajoute le niveau des intentions inconscientes et la série possible des réinterprétations.

comme intériorité porte en lui toute cette nouveauté. Il n'invalide pas complètement le rituel, mais il le change profondément. Précisément, il insère une «distinction entre les formes transmises et la visée intérieure, laquelle se revendique comme la vérité de ces formes». De ce point de vue, il conteste le rituel sans le vouloir, ou du moins le rituel comme «système opératoire impliquant l'adhésion immédiate des participants<sup>77</sup>». Il inaugure du même coup une nouvelle forme de croyance, et peut-être aussi de ritualité. Si cette brève allusion permet d'indiquer un chemin pour penser les transformations du rituel – ou ce qui en reste – dans l'univers de la grâce, malheureusement, Hénaff n'en dit pas plus sur le sujet.

Par contre, il insiste de façon récurrente sur le don comme éthique qui suppose une intériorité. Il va même jusqu'à considérer les diverses crises du don dans la tradition occidentale comme autant de «paliers d'intériorisation». À travers la crise du don réciproque cérémoniel liée à l'émergence des sociétés politiques, en passant par la crise du don moral réciproque au temps de Sénèque, jusqu'à la minoration du rapport de charité dans l'éthique protestante, une minoration qui se fait au profit du labeur de la vie ordinaire, Hénaff repère «un mouvement de plus en plus radical vers la pureté de l'intention, vers l'inconditionnalité de l'oblation<sup>78</sup>». Cependant, la crise dont témoignent les réformateurs protestants marque un seuil : au-delà de toute forme de dette, il s'agit de se donner tout entier avec grâce.

### 2.5.2 La prière comme forme non rituelle de pratique religieuse

Dans un article publié dix ans après *Le prix de la vérité*, Hénaff s'est penché sur la question de la prière. Il reprend dans ce texte le dossier ouvert par Mauss qui présente la prière comme un «rite oral<sup>79</sup>».

---

<sup>77</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 348.

<sup>78</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 367.

<sup>79</sup> Marcel Mauss, «La prière [1909]», dans *Oeuvres*, tome 1, Paris, Minuit, 1968, p. 357-477. Une «note de l'éditeur» précise que «La prière» est le texte inachevé d'une «thèse» que Mauss prépara et qu'il «retira lui-même de l'imprimerie des Éditions Félix Alcan». Le «Livre I» de ce texte devait tenir lieu d'introduction générale. Dans ce livre premier, outre l'état de la question qu'il dresse et les enjeux de méthode dont il discute, Mauss suggère d'approcher la prière comme un phénomène social, et non simplement comme un phénomène individuel (p. 375-384), et il développe l'hypothèse dont Hénaff discute, à savoir que la prière est un «rite oral religieux» (p. 414-415). Il la présente également comme étant au point de convergence de plusieurs phénomènes religieux et comme ayant évolué. «Mais la prière n'a pas eu seulement une marche ascendante. Elle a eu aussi ses régressions, dont il est nécessaire de tenir compte si l'on veut retracer la vie de cette institution.» (p. 365) Il insiste également sur le «caractère heuristique des formes élémentaires» de la prière (p. 366). Le «Livre II», quant à lui, traite de la prière à partir de l'ethnographie australienne. Cependant, note l'éditeur, ce livre second ne représente «qu'une suite d'observations réunies à l'appui de développements ultérieurs» (p. 356) qui n'ont pas été achevés.

À la fois geste et parole, la prière dont parle Mauss n'est pas la parole prononcée lors des cérémonies rituelles, mais bien la prière comme adresse à une ou plusieurs divinités. Elle ne consiste pas pour autant en une parole strictement personnelle, privée et intérieure, car même lorsqu'elle prend une telle forme, elle recèle tout de même une dimension sociale qui lui est incontournable. Le choix du lieu, la disposition corporelle, les expressions, les intonations et les formules prononcées font de la prière une pratique sociale à laquelle Mauss accorde le statut de rite à part entière. Plus précisément, elle «relève de la religion et non de la magie». D'une part son efficacité n'est pas d'ordre technique comme dans le rite magique, mais passe plutôt «par l'intermédiaire des êtres religieux auxquels» elle «s'adresse». D'autre part, la prière est accessible à l'ensemble du groupe et ne concerne pas seulement un personnage désigné comme un chamane<sup>80</sup>.

Si Hénaff endosse la distinction entre magie et religion établie par Mauss et associe comme lui la prière aux formes religieuses de la croyance, il remet cependant en question le statut proprement rituel de la prière. Le point de départ de son argumentation consiste à ouvrir un autre dossier, celui des actes de langage tels que les définit J.L. Austin<sup>81</sup>, car c'est exactement une définition de ce type qu'implique l'idée de «rite oral» chez Mauss. Comme telle, la philosophie du langage développée par Austin est étrangère aux données de l'anthropologie, mais le détour philosophique et linguistique en vaut le coup selon lui, et ce, même s'il oblige à entrer dans des «questions» qui «sont complexes<sup>82</sup>».

La contribution que cherche à apporter Hénaff est double. Elle implique tant un élargissement de la notion de performativité que l'introduction de distinctions de degrés ou de genres. Pour le dire rapidement, il montre d'abord comment «l'énonciation en première personne et le rapport d'interlocution suffisent à définir cette efficacité<sup>83</sup>» générale du langage. Pour ce faire, il s'inspire des travaux de Benveniste à partir desquels il met en évidence l'attestation de soi dans l'adresse d'un «Je» à un «Tu». Il mentionne également un autre niveau d'attestation, qui est celle du Tiers absent. Elle renvoie cette fois à la dimension symbolique de la langue, c'est-à-dire à l'ordre symbolique comme dispositif de différences – signes et phonèmes – qui rend possible l'interlocution. La

---

<sup>80</sup> Mauss, «La prière [1909]», p. 407, cité dans Hénaff, «Rite, prière et actes de langage», p. 126-127. Hénaff précise que «dans le cas du rite religieux, c'est tout le groupe qui est engagé même si certains personnages ou personnels (tels les prêtres) sont institutionnellement accrédités pour assurer son déroulement. Mauss admet qu'entre les deux domaines – magie et religion – des zones de recoupement existent.»

<sup>81</sup> J.L. Austin, *Quand dire, c'est faire* [1962], Paris, Seuil, 1970.

<sup>82</sup> Hénaff, «Rite, prière et actes de langage», p. 129.

<sup>83</sup> Hénaff, «Rite, prière et actes de langage», p. 143.

performativité du langage, de façon générale, tiendrait d'abord à cette «*relation interlocutoire*» qui est «grammaticalement et logiquement au cœur de tout acte de langage<sup>84</sup>».

À partir de ces considérations, la seconde partie de sa proposition vise à reconsidérer l'acte de langage proprement dit, celui dont parle Austin. Dans de tels «énoncés performatifs», qui consistent à effectuer ce qui est dit, «le lien grammatical se transcende vers un lien juridique (donc social, voire politique) en ceci que le binôme "je-tu" devient *pacte*, le langage y apparaît dans sa structure collective et la société dans sa nature de convention implicite, d'alliance acceptée entre sujets capables de choix<sup>85</sup>». Dans de tels cas, l'acte de discours se fait aussi «agir social». L'ordre symbolique n'est plus alors seulement l'ordre symbolique dans la langue, mais il renvoie de façon plus générale à «la culture (depuis les systèmes de parenté, les rites, les croyances, les récits, les modes de vie et les productions plastiques, sonores...)<sup>86</sup>». C'est ce deuxième niveau – du Tiers absent – qui constitue à proprement parler le niveau du rite. De ce point de vue, il n'y a donc pas lieu de considérer les actes de langage dont traite Austin comme des formes rituelles sécularisées. De ce même point de vue, la prière comme adresse à une divinité n'est pas à proprement parler un rite, car «son efficace appartient au régime de l'illocutoire<sup>87</sup>».

Si l'orant dit à la divinité : sois louée, ou écoute ma prière, ou pardonne ma faiblesse, il/elle instaure bien une relation d'interlocution, mais ne réalise pas un acte de langage au sens d'effectuation de ce qui est dit<sup>88</sup>.

Cette proposition qui consiste à voir dans la prière une forme non rituelle de pratique religieuse est intéressante en ceci qu'Hénaff l'associe à l'avènement des sociétés politiques. En effet, une part importante de son argumentation consiste à raconter une fois de plus avec Marcel Detienne comment, dans la Grèce ancienne, à travers la réforme hoplitique, la parole efficace et magique s'est effacée pour céder tranquillement la place à des formes de pensée laïcisées. Il signale notamment que l'histoire des religions est pleine de ces transformations où l'on assiste à la disparition de rites anciens auxquels semblent se substituer des attitudes religieuses à la fois intériorisées et

---

<sup>84</sup> Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale, tome I*, Paris, Gallimard, 1966, p. 225-266, discuté dans Hénaff, «Rite, prière et actes de langage», p. 139.

<sup>85</sup> Hénaff, «Rite, prière et actes de langage», p. 142. Hénaff réfère alors de façon explicite aux pratiques de don réciproque cérémoniel dans les sociétés traditionnelles qui, rappelle-t-il, instaurent des alliances.

<sup>86</sup> Hénaff, «Rite, prière et actes de langage», p. 145.

<sup>87</sup> Hénaff, «Rite, prière et actes de langage», p. 150.

<sup>88</sup> Hénaff, «Rite, prière et actes de langage», p. 148.

informelles<sup>89</sup>. La prière serait donc finalement une pratique religieuse intérieure et informelle, c'est-à-dire non rituelle, qui correspond de manière non exclusive aux sociétés politiques et au régime de la grâce.

### 2.5.3 L'innovation chrétienne dans la relation à la divinité

Cet article se termine par une discussion sur le statut particulier de la croyance religieuse dans le christianisme. Hénaff évoque alors «l'innovation du christianisme» qui a porté la croyance à un niveau d'adhésion radical que l'ancienne religion d'Israël ne connaissait pas. Le concept de foi emprunté à la *fides* romaine – champ sémantique qui renvoie «au serment, à la parole donnée, au traité, à l'honneur» et qui se rapporte à des valeurs tenues en très haute estime, jusqu'à en payer de sa vie – en porte toute la charge. Elle concerne non d'abord la croyance en une opinion – croire que – ou la croyance en un énoncé – croire à –, elle engage plutôt un «rapport de personne à personne», un «geste de confiance [...] direct». La foi désigne cette «relation d'adhésion inconditionnelle à la divinité<sup>90</sup>» qui se démarque par sa profondeur. Hénaff évoque au passage le baptême comme étant le rite qui marque l'entrée dans la communauté des croyants.

De par la radicalité de la foi, comme en témoigne à sa façon le Credo «formulé à la première personne» et nommé «Symbole des Apôtres», la prière chrétienne possède la caractéristique d'être «une énonciation en première personne», ce qui est «la condition initiale» et minimale pour qu'une parole entre dans le champ de l'illocutoire et du performatif. Le rapport d'interlocution y est maximal et «subjectivise le corps de doctrine dans cette parole qui vaut acte». Dans ce contexte, précise Hénaff, la prière «peut se détacher du rite<sup>91</sup>». En dernière instance, la radicalité de la foi comme engagement personnel invite à s'interroger sur la radicalité de la grâce à laquelle elle répond.

C'est à cette grâce proprement *chrétienne* sur laquelle il convient maintenant de s'intéresser plus directement. Comme il sera possible de le constater, l'ensemble de ce qui a été discuté jusqu'à présent quant à l'émergence du régime de la grâce dans le monde gréco-romain concerne aussi le christianisme. On y retrouve la figure d'un donateur unique qui rassemble. Le don moral individuel y occupe aussi une place de choix. La dette y a aussi un statut paradoxal, tout comme la relation à

---

<sup>89</sup> Hénaff, «Rite, prière et actes de langage», p. 134.

<sup>90</sup> Edmond Ortigues, «Foi», dans *La Révélation et le droit*, Paris, Beauchesne, 2007, p. 216, discuté dans Hénaff, «Rite, prière et actes de langage», p. 148-149.

<sup>91</sup> Hénaff, «Rite, prière et actes de langage», p. 150.

Dieu se joue dans l'intériorité des sujets, du moins pour une part. Cependant, il y a aussi quelque chose comme une singularité chrétienne, et qui est à penser.

### 3. La grâce chrétienne

Dans *Le prix de la vérité*, Hénaff réserve un traitement particulier au don unilatéral divin tel qu'il a été pensé dans le christianisme. De façon générale, son analyse est en consonance avec l'idée que le christianisme s'est consolidé comme religion dans l'Antiquité et qu'il est le produit d'un mélange entre un héritage gréco-romain – qui vient d'être abordé – et un héritage sémitique et biblique<sup>92</sup>. Elle met en évidence notamment l'impact social et politique qu'a pu avoir le christianisme à cette époque et à l'aube de la modernité.

Le traitement qu'Hénaff réserve au christianisme ne vise pas honorer cette religion plus qu'une autre. Au contraire même, son propos demeure analytique et, lorsqu'il aborde des éléments de théologie, il le fait en mettant de l'avant un point de vue essentiellement sociologique. Toutefois, à ses yeux, les théologies de la grâce et les éthiques qui les accompagnent occupent une place unique dans la tradition occidentale et dans la «culture européenne<sup>93</sup>». Plus encore, elles apparaissent liées d'une façon singulière à l'avènement des sociétés étatiques modernes, dans ce qu'elles semblent avoir de meilleur à offrir – la possibilité d'une mise en commun sans précédent des ressources, des paroles, des savoirs – mais aussi dans le pire dont elles semblent capables – un développement des techniques, de l'économie marchande et des pouvoirs financiers presque sans limite où autrui perd son évidence. Les questions éthiques et sociales sur lesquelles Hénaff développe davantage ne sont que la pointe de l'iceberg. Il ne ménage pas ses mots. «Il y a une certaine histoire théologique de la grâce qui est celle d'une disgrâce<sup>94</sup>.» Ce n'est pas le fin mot de l'histoire de l'Occident ou du christianisme, mais c'en est un aspect.

Son analyse de la grâce chrétienne est l'étape finale de sa généalogie anthropologique de la reconnaissance. En la parcourant, on verra que l'enjeu d'une telle analyse est ni de porter la grâce

---

<sup>92</sup> Sur le christianisme comme «produit de l'Antiquité tardive», voir Pierre Gisel, *La théologie*, Paris, Presses universitaires de France, 2007, p. 135-139.

<sup>93</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 314. «Décidément, le monde indo-européen (et le grec au plus haut point) voit l'erreur où les Sémites voient la faute. Ce n'est pas la même dette ni le même univers. En les mixant, la culture européenne a produit un étonnant résultat. Juxtaposant et entrecroisant, d'un côté, le monde innocent de la science et de la pensée de l'être que peuvent troubler l'erreur et la violence, et, de l'autre, le monde menacé par la possibilité du mal, marqué par la faute et que seul apaise le geste du pardon.»

<sup>94</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 380.

chrétienne devant le tribunal de la raison, ni de faire de la grâce chrétienne la cause des malheurs de la modernité. Plus modeste mais non moins intéressant, l'enjeu est simplement d'interroger sociologiquement des héritages et quelques produits issus de leur croisement. On verra à quel point Hénaff a conscience que les thèmes qu'il aborde ne se limitent pas au traitement qu'il leur réserve. Il ne cesse d'inviter les théologiens et les exégètes à joindre le débat. Sans pouvoir répondre à toutes ces invitations, évidemment, l'approfondissement de son analyse sera néanmoins l'occasion d'introduire quelques questions qui seront investies avec plus d'attention dans la suite de cette recherche.

### 3.1 Héritages bibliques

Le terme hébreu *hén* désigne le geste par lequel un puissant se penche et accorde sa faveur bienveillante à un plus faible. Il se rapporte aussi à un autre terme, *berith*, que l'on traduit généralement par «alliance» et qui renvoie au pacte de vassalité par lequel un individu ou un groupe devient dépendant d'un puissant qui, en contrepartie, le protège. Un sacrifice rituel scelle un tel pacte. Il implique le «partage de la victime (un veau le plus souvent) en deux moitiés entre lesquelles passent les partenaires [...]; un mémorial – arbre planté ou pierre dressée – sert alors à marquer l'événement». Cette conception du geste et de l'alliance dans le pacte de vassalité semble «commune à toutes les cultures et religions du Moyen-Orient ancien<sup>95</sup>». Cependant, dans ce contexte, la religion hébraïque offre une «structure totalement originale de l'alliance» qui «permet de saisir le caractère également unique de la grâce, de la faveur divine». Du point de vue de l'histoire des religions, il s'agit d'un «cas exceptionnel<sup>96</sup>».

L'originalité hébraïque apparaît pour ainsi dire en condensé dans l'idée d'élection, *bakhâr*, qui sert à qualifier l'alliance. D'abord, elle fait intervenir la figure d'un Dieu unique<sup>97</sup>. Ensuite et surtout, l'idée d'élection inverse la direction habituelle du pacte de vassalité, qui veut que ce soit le suzerain qui reçoive une demande et y concède. Dans le cas d'Israël, la demande vient du suzerain lui-même. C'est le Dieu unique qui est présenté comme ayant l'initiative de la relation et qui choisit son peuple parmi l'ensemble des nations, et non l'inverse. De façon arbitraire en quelque sorte, ou pour des raisons que la raison ne connaît pas, il «suscite un événement». L'élection d'Israël se manifeste de

---

<sup>95</sup> André Lemaire, *Le Monde de la Bible*, Paris, Gallimard, 1998; Jean Bottéro, *La plus vieille religion*, Paris, Gallimard, 1998; Jean Bottéro, *La naissance de Dieu*, Paris, Gallimard, 1986, discutés dans Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 332-336.

<sup>96</sup> André Caquot, «La religion d'Israël», dans *Histoire des religions*, Paris, Gallimard, 1999, t. 1, p. 380 et s., discuté dans Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 335.

<sup>97</sup> Du point de vue historique, l'idée d'unicité divine s'est affirmée progressivement.

manière privilégiée à travers l'appel d'Abraham et la sortie d'Égypte<sup>98</sup>, mais elle concerne aussi la royauté et le don de la Terre à Israël. L'offre d'alliance est même renouvelée maintes fois à travers un pardon constant tout aussi inconditionnel que le don initial. Il en résulte un pacte de vassalité qui, paradoxalement, a des traits qui le rapprochent de la relation de tendresse amoureuse<sup>99</sup>. Enfin, la faveur divine inscrite en histoire et accordée comme un privilège à ce petit peuple rejaillit sur la création tout entière, qui s'en trouve elle aussi perçue et reçue comme un don.

Du point de vue politique, il s'agit là sans doute d'une opération audacieuse par laquelle un petit peuple affirme son indépendance par rapport aux autorités avoisinantes du pharaon et des «petits souverains des cités-États cananéennes». Mais cela a aussi pour effet de rendre secondaires les «liens latéraux» au profit d'un «lien unique<sup>100</sup>». Non seulement se trouve là en germe un lien de type politique, mais le don qui est en jeu dans ce lien se distingue comme étant radical.

Les tribus d'Israël sont donc unies par la faveur du Très-Haut et par l'intermédiaire d'une «royauté purement religieuse». Ce don unique «appelle la réponse de l' élu», certainement. Cependant, il est clair que l'«offre précède l'exigence de contrepartie». Plus encore, cette contrepartie «ne peut être qu'une réponse fondée sur la certitude de l'impossibilité de rendre le don reçu». Hénaff va même plus loin encore et soutient que «reconnaître cette impossibilité est la bonne réponse, la seule possible<sup>101</sup>». La générosité inconditionnelle conduirait donc à une réponse humaine non seulement seconde ou inadéquate, mais qui frôle l'impossible. La radicalité de la générosité divine apparaît donc de façon privilégiée dans la place – ou la non-place – qu'elle ménage à la réponse humaine. On reconnaît ici le statut problématique de la réponse au don unilatéral dans le régime de la grâce.

Si une telle présentation des choses par Hénaff n'est pas fautive en ceci qu'elle cherche simplement à rendre plus évidente la grandeur du don divin dans la religion hébraïque, il est difficile de ne pas s'interroger sur le peu d'attention qui est accordé aux prescriptions de la «Loi», pourtant identifiée

---

<sup>98</sup> Hénaff cite quelques passages bibliques, parmi lesquels : «Voici un peuple qui habite à part et qui n'est pas compté parmi les nations» (Nb 23, 9); «Vous avez vu vous-mêmes ce que j'ai fait à l'Égypte, comment je vous ai portés sur des ailes d'aigle et vous ai fait arriver jusqu'à moi. Et maintenant, si vous entendez ma voix et gardez mon alliance, vous serez ma part personnelle parmi tous les peuples – puisque c'est à moi qu'appartient toute la terre – et vous serez pour moi un royaume de prêtres et une nation sainte» (Ex 19, 4-6). Les extraits bibliques cités dans cette recherche, sauf avis contraire, sont tous tirés de la *Traduction œcuménique de la Bible (TOB, 3<sup>e</sup> édition)*, Paris, Éditions du Cerf/Société biblique française, 1989.

<sup>99</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 335. Hénaff remarque que c'est par un même terme *berith* qu'Israël désigne l'alliance avec son Dieu et l'alliance matrimoniale.

<sup>100</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 333-334.

<sup>101</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 333-335.

comme un des «trois aspects essentiels de la religion hébraïque<sup>102</sup>», alors que les deux autres, à savoir l'alliance et l'élection, eux, sont discutés. Car c'est bien la Loi qui, dans la religion hébraïque, encadre la réponse humaine. Elle proscrit notamment l'idolâtrie, ce que note Hénaff. Mais elle prescrit aussi des sacrifices. Il y a donc une certaine place pour de la réciprocité rituelle dans la religion hébraïque. Hénaff ne l'ignore certainement pas, mais lorsqu'il traite des racines hébraïques de la *hén* biblique, il ne l'évoque pas explicitement. Il en traite seulement à partir d'un élément de la Loi, et ce, sans le présenter comme tel. Il s'agit de l'importance de la justice dans la réponse humaine au don divin. Le Dieu d'Israël ne prescrit pas seulement un culte, il demande aussi à chacun de travailler à la justice, et cela Hénaff le mentionne. Il remarque également à quel point la justice dont parlent les prophètes se démarque de la «justice grecque». Cette dernière «appartient au règne de la proportion, de l'équilibre, de la bonne mesure» et traduit un rapport de dette conçu comme équilibre. La justice dont parlent les prophètes, quant à elle, «affronte la radicalité du mal». Si ceux-ci insistent sur le péché de l'homme, qui traduit quant à lui un rapport de dette conçu comme l'événement d'une faute, c'est sans doute en raison de la teneur du mal auquel ils sont confrontés : «la violence, l'injustice, l'horreur, l'arbitraire, la cruauté, l'humiliation, l'abjection». De telles formes de mal n'ont jamais atteint «l'expérience grecque». Donc les enjeux liés à la dette, au mal et à la justice indiquent à leur façon une différence non négligeable entre la *hén* biblique et la *kharis* grecque<sup>103</sup>.

Et c'est justement un mal de l'ordre de ce qu'affronte la justice biblique qui «atteint [...] le monde antique à certaines périodes de l'Empire romain».

La perversion du pouvoir impérial atteint à des situations d'arbitraire et de violence que la pensée antique ne pouvait affronter, sinon sous la catégorie du scandale et du délire. La *kharis* ne pouvait pas répondre à cette violence plus radicale, plus terrible; la pensée biblique et évangélique, en revanche, ne cesse de la questionner. Elle offre une pensée du mal et une doctrine de la grâce à la hauteur de cette violence. C'est pourquoi la grâce n'y devient pas d'abord la beauté et le charme, mais y reste le geste du don compris comme obligation inconditionnelle, comme relation éthique, et, en définitive, au-delà du don, comme possibilité du pardon<sup>104</sup>.

Au final, si Hénaff n'élabore pas sur la ritualité sacrificielle hébraïque, il semble que ce soit en raison du fait que, du point de vue généalogique qui est le sien, la nouveauté lui apparaît comme se

---

<sup>102</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 332-333.

<sup>103</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 336.

<sup>104</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 336-337.

trouvant ailleurs, c'est-à-dire dans l'idée d'un don radical que la tradition chrétienne portera plus loin et qu'elle rattachera à des pratiques de charité.

### 3.2 Le christianisme : un «dispositif symbolique» unique

Après avoir traité de ces héritages bibliques, Hénaff en vient finalement à traiter de la grâce chrétienne. Il rappelle alors la «crise grave» que traverse la «religion romaine» au moment où l'Empire romain s'installe. Il revient aussi sur le traité de Sénèque qui, dans ce contexte, insiste sur «l'urgence de donner» et cherche à répondre à «la nécessité d'une nouvelle exigence de communauté<sup>105</sup>». Mais aussi élaborée qu'ait pu être la proposition du stoïcien, allait-elle assez loin?

Était-ce suffisant? Probablement pas. Il fallait, pour y parvenir, un dispositif symbolique autrement complet et puissant. Le génie du christianisme fut de savoir l'offrir : un Dieu unique qui enveloppe tous les êtres humains d'une affection inconditionnelle sans distinction de statut, de sexe ou de nation, qui se fait l'un d'eux, meurt pour eux et leur ouvre son royaume. Aucune école philosophique n'était en mesure de rivaliser avec un tel récit et un tel symbolisme (et c'est bien ce qui désolait Nietzsche)<sup>106</sup>.

C'est alors qu'Hénaff, à partir de son champ de questionnement sur la grâce, propose une lecture des principaux moments qui ont conduit à l'installation du christianisme.

#### 3.2.1 La prédication de Jésus

La situation sociale et politique qui prévaut lorsque Jésus amorce sa vie publique est comparable à la crise que traversent la société et la religion romaine, en ceci que «plusieurs tendances politiques et religieuses» s'affrontent : «hérodiens pro-romains, pharisiens légalistes, sadducéens tolérants, qumrâniens puristes, samaritains, esséniens». Dans ce contexte conflictuel, qui met à mal les liens réciproques traditionnels, Jésus prêche «l'exigence d'une charité sans condition» et pointe en direction d'«une autre communauté possible<sup>107</sup>». Hénaff cite alors un passage clé d'un article exploratoire écrit par Camille Tarot et qui porte sur le don dans la prédication et la vie de Jésus : «à la question : qui doit donner, à qui, et quoi, Jésus répond : qui? Tout le monde; à qui? À tous, et quoi? Tout<sup>108</sup>».

---

<sup>105</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 348-349. Sur la crise de la religion romaine, il réfère à Jacqueline Champeaux, *La Religion romaine*, Paris, Le Livre de Poche, 1998, chapitre 6.

<sup>106</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 349.

<sup>107</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 349.

<sup>108</sup> Camille Tarot, «Repères pour une histoire de la naissance de la grâce», dans (dir.), *Ce que donner veut dire. Don et intérêt*, Paris, Éditions La Découverte/M.A.U.S.S., 1993, p. 109, cité dans Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 349.

### 3.2.2 La relecture de saint Paul : le «don parfait» du Christ

La vie publique de Jésus – sa prédication *et* ses actions – a joué un rôle central dans l'élaboration chrétienne de l'idée d'un don divin inconditionnel et gratuit qui invite l'humain à entrer dans son mouvement. Cependant, les relectures des événements entourant la vie et la mort de Jésus ont joué un rôle tout aussi important. Parmi plusieurs, la tradition en a retenu quelques-unes auxquelles elle a conféré un statut canonique : quatre évangiles de style narratif, quelques épîtres dont une majorité est associée à la figure de saint Paul et qui sont pour la plupart aussi anciennes que les évangiles, et l'Apocalypse de saint Jean. L'insistance de la tradition sur le caractère inspiré de ces textes – à la fois fruit d'un travail humain et fruit de l'Esprit de Dieu<sup>109</sup> – va de pair avec leur importance dans l'économie d'ensemble du mystère chrétien. L'idée classique voulant que la foi des chrétiens repose sur celle des Apôtres le souligne à sa façon. D'où également l'appellation «Jésus Christ» : l'espace entre les deux termes marque la nécessité d'une prise en compte non seulement du Jésus de l'histoire, mais aussi des relectures de sa vie et de sa mort; cet espace signale aussi l'insurmontable distance entre les deux, le lieu vide investi par des générations d'interprètes.

Si Hénaff se penche seulement sur la lecture de saint Paul, c'est sans doute parce que c'est lui qui, de par sa proximité avec le monde «païen», a fait entrer l'héritage de la *hén* hébraïque et biblique dans l'univers de la *kharis* grecque. Cette réunion a eu pour effet inverse de doter la *hén* biblique de «ressources spéculatives incomparables» qu'ont exploitées les chrétiens à la suite de saint Paul. C'est également lui qui a remis en question le statut de la Loi – fortement investie par la tradition pharisienne de laquelle il était issu – en affirmant la primauté de la grâce sur celle-ci, une grâce que Dieu, en Jésus Christ, offre à tous et à toutes, et qui ne peut être accueillie que dans la foi (Rm 3, 9.21-24.28).

Lorsqu'il présente la «prédication de Paul», Hénaff se penche sur quatre points fondamentaux de sa théologie qu'il éclaire à partir de sa propre problématique anthropologique de la reconnaissance.

Premièrement, le Christ comme «envoyé de Dieu [...] est aussi Dieu même<sup>110</sup>». La lecture faite par saint Paul des événements entourant la vie et la mort du Christ concerne donc prioritairement le don

---

<sup>109</sup> Côté catholique, une telle présentation des choses est assez récente et date du concile Vatican II. La constitution dogmatique *Dei Verbum* (1965) est le point d'aboutissement d'un long débat porté par la question suivante : comment penser le caractère historique et littéraire des textes bibliques, en même temps que leur caractère inspiré? Voir en particulier les § 11 et 19.

<sup>110</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 350.

inaugural et la relation à l'invisible donateur, et on a vu comment, dans les sociétés traditionnelles, cette relation est prise en charge par le don cérémoniel, au même titre que les relations de reconnaissance entre groupes humains. Ce sont les représentations traditionnelles de la divinité que vient bousculer le don du Christ, comme en témoigne l'idée d'un Dieu trinitaire<sup>111</sup>.

Deuxièmement, le don du Christ est radical et entier. Hénaff va même jusqu'à suggérer qu'il s'agit d'un don anthropologiquement parfait. «En termes anthropologiques, on peut parler [à propos du Christ] de don parfait en ceci que, le présent offert, c'est le donateur en personne<sup>112</sup>.» Mais au moment même où, du point de vue du don réciproque cérémoniel, le don est parfait, il change anthropologiquement de statut. Un nouveau dispositif symbolique prend forme.

Si Hénaff se contente d'évoquer le point, il est possible de développer un peu à sa place, car dans la mesure où la procédure du don cérémoniel implique de se donner dans ce que l'on donne, s'offrir soi-même comme don revient à en pousser la logique jusqu'au bout. Et se donner jusqu'à l'anéantissement dans la mort, c'est aussi rendre le don irrévocable. C'est du moins ainsi qu'Hénaff comprend la nécessité de l'immolation de l'offrande dans le sacrifice<sup>113</sup>. Dans le don du Christ, l'offre et la demande simultanées de reconnaissance sont donc entières et radicales. Cependant, un don de cette radicalité en fait aussi éclater la logique, car comment rendre un tel don? Doit-on s'offrir à son tour comme don jusqu'à l'anéantissement – possible ou nécessaire – dans la mort? Cela reviendrait à mettre fin à la relation en s'acquittant d'une dette sans fin. Seule la mort peut venir à bout de la dette permanente. Ou encore : doit-on vivre pleinement sa vie en la recevant comme un don gratuit et irrévocable? Cela revient aussi à mettre fin à la relation de réciprocité, en ceci que rendre le don n'est plus requis, pas plus qu'il n'y a de dette à régler. Les deux extrêmes se touchent sans se confondre. On pressant du même coup comment on change de logique et de régime. On rejoint aussi les paradoxes de la grâce.

---

<sup>111</sup> L'idée d'un Dieu trinitaire sera élaborée progressivement dans les premiers siècles du christianisme. L'évangile de saint Jean, en particulier, invite à penser Dieu comme étant tout entier dans la relation et la reconnaissance : le Christ donne sa vie comme Fils, en l'offrant au Père. Il y a donc de la relation, de la reconnaissance et de l'altérité *en Dieu*.

<sup>112</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 350. Ici aussi, on peut penser que c'est l'idée d'un Dieu trinitaire qui permet d'assumer cette perfection du don. Saint Augustin souligne aussi cette particularité : «le Christ "est lui-même celui qui offre, et lui-même le don offert"» Voir Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, X, 20, cité dans Louis-Marie Chauvet, «La dimension sacrificielle de l'eucharistie», *La Maison-Dieu*, vol. no 123, 1975, p. 71. Chauvet ne donne pas de précision sur la traduction qu'il utilise.

<sup>113</sup> L'immolation est rendue nécessaire par la structure relationnelle dans laquelle l'offrande sacrificielle est inscrite, et par le caractère invisible du destinataire. Immoler l'offrande sacrificielle, la détruire, c'est faire passer dans l'invisible une part de soi.

Troisièmement, le don de Dieu en Christ est «offert à tout le genre humain». Il est «sans exclusive». Au plan philosophique, on pressent à quel point cette extension de la faveur de Dieu par-delà toute distinction rend «pensable l'humanité même<sup>114</sup>». On entrevoit aussi le potentiel politique de la rencontre de la *hén* biblique avec la *kharis* grecque, ainsi relues à travers le don du Christ.

Quatrièmement, Hénaff remarque comment saint Paul invite ses lecteurs à entrer à leur tour dans le «don inconditionnel», mais qu'un tel don «n'a sens qu'à prendre part à celui du Christ<sup>115</sup>». On retrouve ici l'idée selon laquelle le don unilatéral venu d'en haut fédère les donataires dispersés et en fait simultanément des donateurs. On est aussi en mesure d'apprécier la radicalité de la foi comme confiance absolue en Dieu et comme don de soi. Elle cherche à répondre au don initial. Mais on pressent du même coup l'inadéquation entre, d'un côté, le don divin et, de l'autre, la foi et ses œuvres. La foi elle-même est présentée par saint Paul comme une grâce à recevoir (1 Co 12, 4-11). Croire et donner à son tour prolonge le mouvement du don divin, mais ne se confond pas avec lui. Une fois de plus, c'est le champ traditionnel de la réciprocité qui est déplacé.

Hénaff discute de ces quatre points en seulement une page et quelques lignes. Il note au passage que «[sur] la doctrine de Paul, la bibliographie est immense<sup>116</sup>». Il signale également qu'«[il] faudrait une étude poussée pour évaluer la mutation décisive que Paul fait subir à la notion de *kharis*; elle fonde tout ce qu'a élaboré l'héritage chrétien sur cette question». Mais lui-même ne s'engage pas dans un tel travail car, précise-t-il, «ce serait là un travail d'exégèse et de théologie<sup>117</sup>».

On retrouvera ces différents points de la théologie de saint Paul dans la suite, notamment à travers la question des sacrements, et surtout à travers le baptême et l'eucharistie qui mobilisent et actualisent cette dramatique chrétienne du don de Dieu, de la foi et de ses incidences sur la vie sociale. On verra aussi comment la question de la grâce est au cœur de la théologie sacramentaire. Pour le moment, on peut tout de même percevoir comment la problématique anthropologique du don et de la reconnaissance jette un éclairage neuf sur ces points classiques et fondamentaux en théologie.

---

<sup>114</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 350-351.

<sup>115</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 350.

<sup>116</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 351. À titre indicatif, il se rapporte à Günther Bornkamm, *Paul, apôtre de Jésus-Christ*, Genève, Labor & Fides, 1971; Claude Tresmontant, *Saint Paul et le Mystère du Christ*, Paris, Seuil, 1956; Stanislas Breton, *Saint Paul*, Paris, Presses universitaires de France, 1988; Alain Badiou, *Saint Paul et la naissance de l'universalisme*, Paris, Presses universitaires de France, 1997.

<sup>117</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 351, note 36. L'étude des travaux de Paul en fonction du contexte social gréco-romain et des rapports de don est un chantier en soi et sera exploré dans la suite. Voir notamment John M.G. Barclay, *Paul and the Gift*, Grand Rapids (Mo.)/Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company, 2015.

### 3.3 Le christianisme et l'argent : le lien social en question

Une fois qu'il a dessiné les contours de la grâce chrétienne comme forme radicalisée d'un don divin unilatéral, Hénaff revient plus explicitement au thème de son livre et se penche sur la manière dont le christianisme a pris en charge la question de l'argent et du commerce. Il interroge les éthiques protestantes et catholiques au sortir de la Réforme, mais il se penche aussi sur le cas des théologiens médiévaux qui, en amont, ont tout autant contribué à penser la nécessité du commerce qu'ils ont vivement critiqué ce qui deviendra par la suite un de ses outils principaux, le prêt à intérêt.

#### 3.3.1 La légitimation du marchand et la critique de l'usure chez les théologiens médiévaux

Par rapport au monde antique où le marchand est de façon constante considéré comme une figure illégitime voire méprisable, le Moyen Âge apporte un changement notoire. La proposition que défend Hénaff dans *Le prix de la vérité* peut être formulée ainsi : avec le «renouveau des villes» qui s'amorce «à partir du XII<sup>e</sup> siècle», donc lorsque s'affirme à nouveau une organisation sociale de type politique, le commerce se développe et la figure du marchand devient de plus en plus importante, d'où la nécessité de lui penser un statut, ce à quoi ont contribué de façon centrale l'Église et ses théologiens. «Incontestablement, l'Église, à partir du XIII<sup>e</sup> siècle, manifeste son souci de ne pas ignorer la vie professionnelle à un moment où la production artisanale, le mouvement des affaires, la multiplication des écoles et la création des universités relèguent les valeurs guerrières au second plan.» Non seulement l'«idée de travail» prend forme «comme ce qui à la fois coûte de la peine et suppose une *compétence*», mais un théologien comme saint Thomas d'Aquin présente aussi le commerce auquel s'adonne le marchand comme un travail légitime, c'est-à-dire comme un travail qui peut avoir une utilité publique et qui, comme tout autre travail, mérite rémunération<sup>118</sup>.

Mais alors même qu'ils ont contribué à penser une certaine légitimité au commerce, les théologiens médiévaux ont aussi critiqué avec vigueur le prêt à intérêt. Cette critique avait déjà été formulée par Aristote – le «Philosophe» auquel saint Thomas d'Aquin se rapporte constamment – à partir de l'idée qu'une telle pratique fait un usage impropre du temps. Et c'est ce «modèle de raisonnement» qu'ils ont repris. Cependant, les théologiens médiévaux l'ont fait à partir d'une vision du temps comme don de Dieu, et non plus d'abord comme mouvement cyclique à l'intérieur d'un ordre cosmique stable et

---

<sup>118</sup> Jacques Le Goff, *Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail, culture*, Paris, Gallimard, 1977; Jean-Pierre Vernant, «Travail et pensée chez les Grecs», dans *Mythe et pensée dans la Grèce ancienne*, Paris, Maspero, 1965, p. 5-64, discutés dans Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 98-99.

fermé<sup>119</sup>. Plus nettement qu'Aristote, ils se situent dans un univers qui relève de la grâce, et c'est ainsi qu'ils en viennent à considérer le temps comme un don, c'est-à-dire comme une partie intégrante de la création. «Les textes de Thomas de Chobam (XIII<sup>e</sup> siècle) sont sans doute les plus explicites sur la question : "L'usurier ne vend rien à son débiteur qui lui appartienne, mais seulement le temps qui appartient à Dieu [*sed tantum tempus quod dei est*]"<sup>120</sup>.» Le temps est «le don le plus universel, [...] le don cosmique par excellence», et parce qu'il est don, se l'approprier et le détourner revient à «transformer une relation [...] de reconnaissance en relation de domination et d'exploitation». Du point de vue des théologiens médiévaux, l'usure affecte la relation à Dieu, elle crée «une rupture dans la chaîne du don<sup>121</sup>», et c'est pour cela qu'ils la considèrent comme un péché.

### 3.3.2 La grâce et ses éthiques au sortir de la Réforme

En plus de questionner les théologiens médiévaux sur l'usure et le commerce, Hénaff s'interroge aussi et surtout, à la suite de Max Weber, sur les différents types de socialité qui ont pu se développer dans l'Occident chrétien, notamment au sortir de la Réforme. Il montre alors comment la grâce se trouve au cœur tant de ce qui a pu freiner – indirectement – le développement de l'échange marchand de type capitaliste, que de ce qui a pu contribuer – tout aussi indirectement – à son essor. Il entame alors la dernière étape de son enquête généalogique sur le régime de la grâce dans les sociétés politiques, et celle-ci le conduit aux abords de la modernité.

---

<sup>119</sup> Marcel Hénaff, «La valeur du temps. Remarques sur le destin économique des sociétés modernes», *Esprit*, no janvier, 2010, p. 177. La condamnation de l'usure chez Aristote, dit Hénaff, est à la fois originale et complexe. «[Aristote] nous dit d'abord que l'argent comme monnaie est essentiel aux échanges économiques car il permet à travers un étalon commun de mettre en rapport de proportion des biens très différents et ainsi d'en établir le prix. Mieux : il permet d'établir une relation équitable entre les partenaires de l'échange. Mais cette monnaie n'est rien par elle-même; elle n'existe que pour représenter la richesse réelle issue de la production des biens. Faire des prêts d'argent et en tirer profit, c'est ni plus ni moins considérer qu'entre le temps  $t_1$  de la cession de la somme prêtée et le temps  $t_2$  de son retour avec les intérêts ajoutés au capital, il ne s'est rien passé sinon l'écoulement d'un laps de temps déterminé. Le prêteur a donc laissé le temps "travailler" pour lui sans que s'y ajoute de sa part la production d'un bien. Il a fait en somme du temps son "travailleur", son serviteur. Or le temps nous dit Aristote n'est pas un agent : c'est la mesure du mouvement. L'intérêt fait de lui un agent illégitime, un imposteur. C'est sur ce modèle de raisonnement que vont renchérir les Pères de l'Église et les théologiens du Moyen Âge dans leur condamnation de l'usure. Leur thèse est claire mais ce n'est pas celle d'Aristote car nous sommes ici dans un univers de la grâce : le temps, comme le monde, est création de Dieu ; il lui appartient; l'utiliser dans le processus de l'usure est un abus grave – une faute mortelle. Les usuriers sont des "voleurs de temps".» (p.177) Dans les écrits bibliques, Dieu apparaît comme celui qui ne cesse d'intervenir dans l'histoire et de susciter des événements, ce qui contraste à certains égards avec le temps cyclique auquel se rapporte Aristote, où «l'éphémère du monde sublunaire se résorbe dans la stabilité éternelle du monde divin» (Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 126).

<sup>120</sup> Thomas de Chobam repris dans Jacques Le Goff, *Pour un autre Moyen Âge*, p. 43, cité dans Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 129.

<sup>121</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 130-131.

### 3.3.2.1 Max Weber sur l'éthique protestante et sur la prédestination

Hénaff souligne que *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* n'établit pas de lien causal, mais rassemble plutôt avec minutie les indices qui attestent d'une «conjonction de fait» – et qui opère dans une large mesure à l'insu des acteurs – entre d'un côté le «comportement religieux» de certains protestants et, de l'autre côté, la mentalité rationnelle qui a accompagné l'émergence du capitalisme. Et c'est dans «le dévouement à la tâche [...] que l'esprit du capitalisme rencontre l'éthique protestante<sup>122</sup>».

Un des aspects de l'argumentation de Weber consiste à chercher les traces d'une valorisation de ce comportement chez les Réformateurs eux-mêmes, et d'abord chez Martin Luther. Même si ce dernier ne condamne pas comme telles les œuvres de la charité mais s'en prend surtout à l'idée qu'elles puissent contribuer au salut de celui ou de celle qui les réalise, il s'en trouve néanmoins à dévaluer celles-ci à travers notamment sa méfiance grandissante à l'égard de l'idéal monastique du «dépassement de la moralité intramondaine». Surtout, comme en témoigne l'«importance croissante» qu'il accorde «à la notion de *Beruf*», il en vient à valoriser «l'accomplissement du devoir au sein des métiers temporels» comme «la forme la plus haute que puisse revêtir l'activité morale de l'homme<sup>123</sup>». C'est une telle valorisation du travail que les protestants calvinistes, piétistes, méthodistes et baptistes transformeront en une «ascèse intramondaine<sup>124</sup>». Weber en repère les «fondements religieux» dans la doctrine de la prédestination développée par le calvinisme des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles. Si cette doctrine a pris chez Jean Calvin une «importance croissante», elle a surtout été relayée par Théodore de Bèze et par les générations suivantes<sup>125</sup>.

Dit rapidement, cette doctrine dont les racines remontent à saint Augustin met en position de primauté presque absolue la liberté de Dieu par rapport à la participation des humains au salut de leur âme. Cette doctrine n'a pas empêché saint Thomas d'Aquin de s'inspirer de saint Augustin pour penser la nécessité du secours de Dieu pour le salut humain, tout en ménageant un espace pour la

---

<sup>122</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 353-356.

<sup>123</sup> Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, p. 133-134.

<sup>124</sup> Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, p. 153.

<sup>125</sup> Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, p. 163-164. Weber précise que la doctrine de la prédestination de Calvin apparaît seulement de façon définitive dans la troisième édition de son *Institution chrétienne*. Dans différents contextes, les débats les plus vigoureux sur la doctrine de la prédestination sont postérieurs à Calvin et ont été au cœur du Synode de Dordrecht (1618-1619), de la Confession de foi de Westminster (1646) et de la Déclaration de Savoie (1658). On doit cependant ajouter que Luther évoque lui aussi la prédestination dans les 97 thèses qu'il a rédigé pour son élève François Günther de Nordhausen (4 septembre 1517; thèses 29 et 32) et qui sont indissociables des 95 thèses (31 octobre 1517) entourant l'affaire des indulgences. Sur cette question, voir Chaunu, *Le temps des Réformes*, p. 426-427.

liberté et la participation humaine. Sa doctrine de la vertu en témoigne : elle distingue entre les vertus théologiques et la grâce infuse d'un côté, et les vertus morales et la grâce acquise de l'autre, mais dans les deux cas, c'est Dieu qui, en l'humain, opère la vertu<sup>126</sup>. Cependant, avec le retour à saint Augustin chez les réformateurs, l'idée de prédestination refait surface et devient le lieu de multiples débats où s'affirme la transcendance absolue de Dieu. L'idée d'élection dont on a vu qu'elle est au cœur de l'alliance dans l'Ancien Testament change alors de statut. Elle devient non plus la faveur collective adressée à un peuple choisi, elle concerne chacun individuellement. Il en ressort l'idée que, de toute éternité, Dieu a pris une décision souveraine irrévocable de sauver certaines personnes, les élus, et de damner les autres. Et au final,

de cette élection, nul n'est assuré. Nul intermédiaire ne peut être du moindre secours dans cette reconnaissance du salut éternel : ni prédicateur, ni Église, ni sacrement, ni Dieu même qui ne saurait changer son propre décret éternel selon lequel le Christ n'est mort que pour les élus. La question se pose alors : à quoi bon faire le bien si tout est déjà joué? La réponse de Calvin est celle-ci : que nous soyons sauvés ou non, il nous incombe de bien agir pour *honorer la majesté divine*<sup>127</sup>.

On voit bien ici que la prédestination s'enracine dans l'élection, mais on voit aussi comment elle en fournit une version radicale, intériorisée et individuelle. L'accomplissement du devoir terrestre en vient même à être considéré dans cette perspective comme un signe de l'élection divine.

### 3.3.2.2 Bartolomé Clavero sur l'éthique catholique de la fraternité et sur la charité

En contrepoint à cette célèbre étude sur l'éthique protestante, Hénaff met de l'avant le «concept de *fraternité*» que Weber a développé dans le cadre d'autres travaux sur «les mouvements prophétiques ou ascétiques qui apparaissent à l'intérieur des religions déjà instituées, tels l'hindouisme, le judaïsme, le christianisme, l'islam». Car la fraternité chez Weber pointe en direction d'une autre forme d'éthique possible, qu'il nomme justement «éthique religieuse de la fraternité<sup>128</sup>».

Ce qu'implique une telle éthique, c'est d'abord une réciprocité de dons et de services, une entraide matérielle pour la subsistance, un soutien mutuel dans la souffrance. Les effets sur la vie sociale en sont importants. Cela peut se marquer par un adoucissement du rapport hiérarchique : le puissant doit aide et protection au plus faible. Au plan économique, l'éthique religieuse de la fraternité prohibe le prêt à intérêt, encourage l'aide bénévole et le partage des richesses. Sur un plan plus général, enfin, cette éthique fait de tout rapport à autrui un rapport

---

<sup>126</sup> Voir Thomas D'Aquin, *Somme théologique*, Paris, Éditions du Cerf, 1984, Ia-IIae, question 55, article 4. Saint Thomas d'Aquin réfère de manière explicite au traité *Du libre arbitre* d'Augustin.

<sup>127</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 358.

<sup>128</sup> Max Weber, «Considération intermédiaire : théorie des degrés et des orientations du refus religieux du monde [1915, 1920]», dans *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, 1996, p. 410 et s.

*personnel* et élude l'examen rationnel des situations au profit d'une attitude affective de solidarité<sup>129</sup>.

Cette éthique correspond à ce qui a été défini plus haut comme le don moral, dont on a vu qu'il peut être réciproque ou non. Chez Weber, ainsi que le rapporte Hénaff, la «disparition» de cette éthique est liée au «désenchantement du monde», c'est-à-dire au refus de la magie du rituel pour l'obtention du salut. Du point de vue de la fraternité, le «désenchantement» est d'abord celui «de la communauté<sup>130</sup>». Et Weber associe cette éthique de la fraternité au catholicisme. Toutefois, il ne fait que l'évoquer ici et là, sans vraiment s'y arrêter<sup>131</sup>.

Aux yeux d'Hénaff, il faut aller plus loin que Weber – ou Troeltsch – sur ce point et «s'interroger sur l'éthique catholique et l'esprit du non-capitalisme<sup>132</sup>». C'est à ce moment qu'il se tourne vers l'historien Bartolomé Clavero et son ouvrage *La grâce du don. Anthropologie catholique de l'économie moderne*<sup>133</sup>. La force de cette étude est, selon lui, de montrer dans le contexte de l'Espagne des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles que «l'interdit de l'usure n'est que la face négative d'une injonction essentiellement positive, qui est celle de la réciprocité généreuse» du don moral. Dans les traités de théologie morale, l'«exigence de charité» prend le nom d'«*antidora*, terme issu du grec et qui signifie littéralement “contre-don”<sup>134</sup>». Contrairement à ce qui a cours du côté de l'éthique protestante, partout l'exigence de charité prime sur la relation contractuelle. «Initialement tout était grâce ou faveur religieuse; finalement tout est *antidora*, ou obligation naturelle. Les obligations naturelles, soit non juridiques, étaient alors fondamentales, et non pas complémentaires ou résiduelles. C'est le lien contractuel qui était alors secondaire<sup>135</sup>.»

Selon Hénaff relisant Clavero, la «remarquable opération de la pensée catholique» et de ses théologiens consiste à «traduire le prêt en don et l'intérêt perçu en contre-don : *antidora*». Il y a bel et bien une opération économique, mais celle-ci est «recod[ée]» dans le rapport de don charitable.

---

<sup>129</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 363.

<sup>130</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 362.

<sup>131</sup> «Le Dieu du calvinisme n'exigeait pas des siens un certain nombre de “bonnes œuvres”, mais une sainteté par les œuvres faite système. [Il ignorait le va-et-vient catholique et vraiment humain entre le péché, le repentir, la pénitence, la délivrance, le nouveau péché, et ne croyait pas que le solde de la vie puisse être réglé par des peines temporelles ou des grâces accordées par l'Église.]» Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, p. 191.

<sup>132</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 368.

<sup>133</sup> Bartolomé Clavero, *La grâce du don. Anthropologie catholique de l'économie moderne*, Paris, Albin Michel, 1996.

<sup>134</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 370. Hénaff précise que ce terme *antidora* peut sembler «curieux», du point de vue du grec classique et du terme plus courant d'«*antidosis*», qui signifie «don en retour, échange». Clavero s'en tient cependant aux termes employés dans les documents qu'il étudie : «le terme latin *antidorum* ou sa forme féminine tardive *antidora*. Ce qui y prédomine, c'est la notion d'une obligation non pas juridique mais morale et statutaire» (p.372-373).

<sup>135</sup> Clavero, *La grâce du don*, p. 190.

Suivant une même logique, la «justice distributive» qui tient compte des statuts et des besoins différenciés est considérée comme étant supérieure et préférable à la «justice commutative», moins personnelle, qui part d'un principe général et abstrait d'égalité. Enfin, de façon plus nette encore que chez les théologiens scolastiques où l'ordre civil et politique garde un certain statut, les théologiens étudiés par Clavero considèrent «l'association des familles» comme l'«ultime instance sociale», d'où l'idée complémentaire voulant que la seule économie «naturelle» soit celle de l'*oikos*, c'est-à-dire de la maisonnée familiale<sup>136</sup>.

### 3.3.2.3 *La grâce chrétienne et ses déclinaisons : deux éthiques pour deux socialités distinctes*

Outre l'idée de raccorder les travaux de Clavero à ceux de Weber, l'apport spécifique d'Hénaff dans ce dossier consiste à voir dans ces deux éthiques opposées deux formes distinctes de socialités. C'est sa problématique anthropologique du don qui lui permet de donner à ces deux études une portée inédite.

Finalement, entre ces deux éthiques, il y aurait une différence d'«hypothèse sur la nature du lien social».

Il faut donc y insister : ce qui est en cause dans le tournant de la Réforme, ce n'est pas seulement l'affirmation explicite d'un écart doctrinal en matière de foi, c'est la formulation implicite d'une autre hypothèse sur la nature du lien social. Si celui-ci est supposé s'engendrer de la complémentarité des tâches au lieu de l'être par la réciprocité des dons, alors c'est de manière plus radicale que s'opère la transformation dont parle Weber<sup>137</sup>.

Du côté de l'éthique catholique de la fraternité, la socialité passe davantage par les cadeaux et les services échangés. Les relations se font plus personnelles et engageantes. La charité y apparaît tout autant comme une exigence envers son prochain que comme une exigence venue d'en haut. Il en résulte «un lien social «chaud»<sup>138</sup>», c'est-à-dire un «lien communautaire» fort qui laisse une certaine place à l'«expression de la sensibilité<sup>139</sup>». L'éthique protestante travaille quant à elle à l'affirmation d'un nouveau type de lien, d'une «intensité» moins grande, et qui prendra de l'ampleur dans les sociétés modernes. Le lien passe alors de façon prioritaire par la relation contractuelle et marchande. Lorsqu'il cherche à en dire davantage, Hénaff arrive difficilement à décrire ce lien autrement que par

---

<sup>136</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 375.

<sup>137</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 357.

<sup>138</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 372.

<sup>139</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 362. Il réfère notamment sur ce point à Ernst Troeltsch, *Protestantisme et modernité*, Paris, Gallimard, 1998.

la négative et reprend les traits du calvinisme tels que Weber les nomme : «la méfiance envers autrui, la solitude du sujet coupé de tout intermédiaire, un pessimisme sans illusion<sup>140</sup>». Il faudrait ajouter aussi un contrôle rationnel des passions<sup>141</sup>. Hénaff en vient même à s'interroger sur la possibilité de la communauté dans un tel contexte : «comment, dans ces conditions, une communauté est-elle possible? Qu'est-ce qui fonde une socialité calviniste?<sup>142</sup>»

Étrangement, ou paradoxalement, ces socialités s'enracinent toutes deux dans des pensées de la grâce. Les doctrines ne sont pas identiques. Au contraire même, elles divergent sur plusieurs points. D'un côté, c'est le «geste charitable<sup>143</sup>» qui traduit la bienveillance divine et qui sauve. De l'autre côté, la grâce apparaît d'abord comme un privilège divin : Dieu accorde sa bienveillance à qui il veut et c'est l'accueil de la grâce qui prime et qui sauve. Finalement, au regard de la confiance absolue à laquelle cette grâce surabondante et arbitraire appelle, «toute réponse humaine» de l'ordre de ce que la tradition a appelé les œuvres «est jugée vaine ou arrogante». Si le geste de don s'en trouve dévalorisé, il ne disparaît pas complètement. Il prend alors une dimension davantage existentielle et intérieure et devient le don de soi. En même temps, il cesse d'être une pratique sociale. On le voit, si une telle grâce et une telle réponse de la foi affaiblissent l'intensité du lien, jusqu'à compromettre la communauté et la dimension symbolique des relations, ils ménagent aussi plus d'espace pour investir avec une intensité nouvelle la vie mondaine, c'est-à-dire son travail, son métier, ses projets. Les échanges commerciaux peuvent aussi, à terme, «prospérer sans que la relation de don ait à s'en mêler<sup>144</sup>», au même titre que les différentes sphères de l'activité humaine peuvent se développer selon leurs propres règles internes de fonctionnement.

Par rapport à ce cadre, la modernité semble avoir franchi un pas supplémentaire.

Un pas de plus, et le pouvoir de donner est réservé à Dieu seul, tandis que le travail de production et les échanges profitables sont ce qu'il reste aux hommes à accomplir. Un pas encore, et nous voici dans un monde qui ne se rapporte qu'à lui-même; dans la finitude radicale de la sphère de la production et des échanges; et, en deçà ou au-delà, dans l'expérience d'un donné sans donateur. Le don de personne : retour à la pensée de l'être<sup>145</sup>.

---

<sup>140</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 360-361.

<sup>141</sup> Voir Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, p. 187.

<sup>142</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 362.

<sup>143</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 377.

<sup>144</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 379.

<sup>145</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 502. L'expression «don de personne» apparaît dans la conclusion générale de l'ouvrage et semble se rapporter à ce qui a été défini plus haut comme le don premier ou le don inaugural. Elle est toutefois plutôt ambiguë. D'un côté, le «don de personne» ouvre l'horizon philosophique d'un don premier ou inaugural qui n'est le don

Au final, le régime de la grâce tel que le présente Hénaff ne consiste pas seulement en une refondation symbolique du collectif, il semble aussi impliquer un ensemble de «mutations symboliques<sup>146</sup>» qui, pour une bonne part, travaillent encore la modernité.

## 4. Remarques conclusives

Si ces deux éthiques chrétiennes avec leurs doctrines respectives sont en plusieurs points opposées, elles renvoient tout de même l'une comme l'autre à ce qu'Hénaff nomme le régime de la grâce, au même titre que la pensée du don de Sénèque. Elles font voir aussi les paradoxes de la dette dans ce régime, tout comme elles éclairent la spécificité des sociétés politiques, car c'est dans ce type de société que s'affirme un schème de relation résolument vertical et unilatéral qui a pour conséquence de rendre le don plus ambivalent et de conférer à la réponse reconnaissante un statut problématique.

Arrivé au terme de son enquête sur le régime chrétien de la grâce, Hénaff suggère que

l'opposition entre protestantisme et catholicisme tient moins à des divergences doctrinales qu'à une césure dans des modèles de formation du lien social dont la souche anthropologique reste à exhumier. Le premier se fonde plus sur l'interdépendance des besoins, le second sur la reconnaissance des statuts et l'engagement des personnes (ce qui reste proche des formes traditionnelles de communauté et apparaît alors comme un déficit de modernité)<sup>147</sup>.

D'autres paramètres que les divergences confessionnelles doivent finalement être pris en compte pour bien comprendre les paradoxes de la grâce, comme par exemple le fait que «la Réforme protestante s'est diffusée presque exclusivement dans les zones qui ont échappé à la tradition du droit romain<sup>148</sup>». Ce qui est en cause ici, c'est la médiation institutionnelle de l'autorité qui énonce la loi et qui dit le vrai dans une société politique.

Cette structure de savoir exclusif se vérifie à la fois dans les privilèges que s'accorde l'État – ou qui lui sont reconnus – ou dans ceux de l'institution ecclésiastique qui entend gérer la faveur divine (telle est cette «administration de la grâce» dont parle Weber, qui visait aussi par cette formule les abus de l'Église de Rome dénoncés par les réformateurs)<sup>149</sup>.

---

d'aucun donateur, et c'est clairement le sens que lui prête Hénaff. Toutefois, le don de personne renvoie aussi à la radicalité du don divin tel que le christianisme le présente, le Christ à la fois pleinement humain et pleinement divin qui donne sa propre vie, qui fait de sa propre «personne» l'objet du don.

<sup>146</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 502.

<sup>147</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 378.

<sup>148</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 377-378. C'est cette hypothèse qui est développée plus longuement dans Marcel Hénaff, «L'éthique catholique et l'esprit du non-capitalisme», *Revue du MAUSS semestrielle*, no 15, 2000, p. 60-65.

<sup>149</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 379.

La tradition romaine offre une version différente de cette structure d'autorité que ne le fait, par exemple, la tradition anglo-saxonne, d'où l'attachement possible et probable de certaines régions plus que d'autres à la structure d'autorité romaine du catholicisme. Un ensemble de différences autres que doctrinales – ainsi que leurs exceptions respectives – mériteraient aussi d'être prises en compte, comme par exemple la différence entre la dynamique des villes et la solidarité des campagnes, ou encore la différence entre le Nord et le Sud de l'Europe<sup>150</sup>. Hénaff conclut donc son chapitre sur la grâce en dessinant les contours d'un vaste champ de recherche.

À un tel programme, la théologie peut certainement apporter une contribution. D'ailleurs, lorsqu'il touche à la question des paradoxes de la grâce, Hénaff propose des pistes d'approfondissement théologique, exactement comme il le fait à propos de la notion de *kharis* chez saint Paul.

Une grâce infinie. Comment cette splendeur de la générosité s'est-elle diluée et défigurée dans une doctrine de plus en plus absconse de l'arbitraire de la faveur divine culminant dans une casuistique de la prédestination? Ce serait la tâche des théologiens de répondre. Il reste au sociologue – et à l'historien – à se demander avec Max Weber comment cette doctrine, radicalisée par Luther et surtout Calvin, s'est étrangement accordée, et selon des effets non prévus, avec l'«esprit du capitalisme» (du moins dans sa période d'émergence), et comment cela représente un nouvel aspect de la crise de la relation de don<sup>151</sup>.

Hénaff propose aussi de reprendre la question de la prédestination à partir de l'héritage de saint Augustin. Cependant, ouvrir un tel «dossier», précise-t-il, «dépasse le cadre de cet essai – et les compétences de son auteur<sup>152</sup>». De même, ajoute-t-il, «[il] faudrait reprendre dans cette perspective les principaux énoncés du mouvement janséniste et la façon dont l'assume la pensée de Pascal<sup>153</sup>». Car ce qu'ont développé les chrétiens calvinistes n'a pas déplu à tous les catholiques.

Autant d'invitations, autant de possibilités pour la théologie de contribuer à une réflexion anthropologique sur les paradoxes de la grâce.

---

<sup>150</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 377. «On répond généralement en opposant le Nord urbain et moderniste au Sud agricole et traditionaliste. On aurait donc l'opposition entre l'esprit individualiste des villes et la vieille solidarité des campagnes. Mais que dire alors de l'Italie du Nord, où est né le tout premier capitalisme? Que dire des grands centres marchands de France et d'Allemagne du Sud restés catholiques? Inversement, comment expliquer le succès de Luther auprès des paysans les plus démunis?» La réponse à cette dernière question semble à chercher du côté de la dette symbolique et de l'alternative que propose Luther à la négociation de la dette par l'entremise des indulgences et des œuvres.

<sup>151</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 351.

<sup>152</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 357-358, note 54.

<sup>153</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 379, note 90. Il précise : «c'est une telle problématique qui manque à l'ouvrage de Leszek Kolakowski, *Dieu ne nous donne rien*, Paris, Albin Michel, 1995».

La présente recherche s'inscrit dans cet horizon. Par contre, elle prend un autre chemin que ceux suggérés par Hénaff. Non pas que ceux-ci soient impertinents, au contraire même. Il serait en effet opportun de relire Calvin à partir d'une telle problématique et de voir comment opèrent à ce titre les forces en jeu dans sa théologie, car si Calvin traite de la justification par la foi et de la grandeur de la grâce ainsi qu'il en a été question, il insiste aussi sur la sanctification et sur la régénération dans la vie du croyant. Le temps de la régénération apparaît comme un moment irréductible chez Calvin, qui invite à penser la «foi» par laquelle le croyant est justifié non comme une donnée «purement spirituelle qui surplombe sans l'ordonner une vie profane<sup>154</sup>», mais comme une «réalité d'incarnation<sup>155</sup>» complexe.

De telles nuances invitent à placer la prédestination dans un ensemble plus large où elle n'est pas seule en jeu. Mobilisant une réflexion de type métaphysique que l'on pourrait qualifier d'extrême, les développements théologiques sur la prédestination gagnent à être resitués par rapport à l'affirmation plus modeste de la primauté de la foi sur les œuvres pour le salut de l'humain. Et il serait intéressant de situer ces développements par rapport à l'extrême inverse : l'insistance chez les catholiques sur le purgatoire, notamment à partir du Moyen Âge. Dans un sens opposé à la prédestination, les réflexions métaphysiques sur le purgatoire travaillent à mettre en valeur les œuvres par rapport à la foi pour le salut de l'humain. Ce n'est sans doute pas un hasard si ces extrêmes ont connu leur âge d'or presque au même moment.

Le purgatoire comme la prédestination posent finalement la question des médiations, de l'autorité et du pouvoir : dans quelles mesures des médiations comme les sacrements ou l'obligation charitable sont-elles importantes, nécessaires ou, au contraire, inutiles? Ou encore, sont-elles légitimes, et si oui, cette légitimité leur vient-elle de Dieu ou bien des hommes? Quels sont leurs abus possibles?

---

<sup>154</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 379.

<sup>155</sup> Voir à ce sujet Pierre Gisel, *Le Christ de Calvin*, Paris, Mame/Desclée, 2009, p. 174-175, qui montre comment le thème de la régénération occupe une place particulière dans l'*Institution* de Calvin : «[...] la disposition du livre III de l'*Institution* surprend : Calvin parle de la régénération ou de la sanctification avant d'exposer la doctrine de la justification par la foi. [...] Abordant "la manière de participer à la grâce de Jésus Christ, des fruits qui en reviennent et des effets qui s'en ensuivent", Calvin décrit la vie du croyant [...] comme réalité de la régénération. On a vu que c'était là un lieu d'incarnation de l'Esprit. Un moment complexe, factuel, donné et irréductible. Que l'on ne saurait ramener linéairement et directement à l'origine qui le commande : le fondement apparaît au contraire à la fois central et hétérogène, secret tout en étant foncièrement à l'œuvre ou au travail. Or tel me paraît bien être ici le *statut* de la justification par la foi en rapport à la régénération : primauté de ce qui vient de Dieu, mais que l'on ne peut circonscrire comme un donné, dont on ne peut au contraire justement parler qu'en référence à une réalité qu'elle structure de l'intérieur. Si cette restitution est correcte, on toucherait alors à une clé de l'ensemble de la théologie de Calvin : réalité d'*incarnation* et, en son centre même, renvoi *discontinu* à ce Dieu qui, insaisissable en lui-même, en est l'origine radicale et qui peut indirectement s'y faire entendre ou y trouver écho.» (p. 174-175)

Comment éviter l'abus des médiations? N'est-ce pas d'ailleurs le commerce des indulgences qui, chez Luther, a été la bougie d'allumage<sup>156</sup>? Même si les médiations ont chez Calvin une teneur particulière qui n'est pas la même que chez Luther, Zwingli ou Ignace de Loyola, et même s'il les approche avec une certaine réserve en raison des abus des autorités ecclésiastiques de l'époque, les médiations jouent un rôle à ne pas négliger dans l'économie d'ensemble de sa théologie.

Du point de vue de l'histoire des pratiques, le «culte eucharistique réformé» a aussi joué un «rôle essentiel» dans la vie religieuse genevoise aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, ce que les historiens ou les sociologues relisant l'histoire dans une perspective wébérienne ont eu tendance à négliger, ou à ne pas voir<sup>157</sup>.

Ces questions sont encore valables aujourd'hui et ne cessent de refaire surface : comment se situer par rapport aux médiations institutionnelles et leur ambivalence dans une société politique, et plus

---

<sup>156</sup> Les 95 thèses de Luther traitent explicitement du purgatoire. Sur cette question, voir notamment Jacques Le Goff, *La naissance du purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981. Sur le rapport entre le purgatoire et l'affaire des indulgences, voir aussi Chauvin, *Le temps des Réformes*, p. 429-434. «La pratique des Indulgences est le type même d'une piété populaire approfondie après coup par la réflexion de l'Église. Les Indulgences sont l'ultime superstructure d'un système qui plonge ses racines dans un lointain passé préchrétien, les liens qui tissent la succession des générations entre les vivants et les morts. [...] À partir du IV<sup>e</sup> siècle apparaît la théologie de l'épreuve du feu qui précède le jugement. Cette théologie de l'épreuve du feu est à l'origine lointaine de l'affirmation traditionnelle du troisième lieu, formulation ancienne du Purgatoire. [...] L'humilité et une théologie des mérites (la théologie ockhamiste s'efforce de faire cohabiter un salut par les œuvres et l'exigence de la grandeur et de la sainteté de Dieu) interdisent d'envisager une entrée directe en Paradis. Le Purgatoire, dans cette perspective, devient le lieu unique puisqu'on évite l'Enfer et qu'on n'ose espérer le Paradis avant l'adjonction d'un énorme supplément de durée. [...] Entre le temps [...] des morts et celui des vivants, une intense intercommunication s'impose. Et cette intercommunication perçue par la piété populaire appelle la réflexion des clercs. Elle sollicite la construction de la théologie des Indulgences. [...] Le XV<sup>e</sup> siècle a vu exploser une course entre le besoin de sécurité de la piété populaire et la réponse de l'Église qui construit une implacable logique satisfaisant le besoin de sécurité; l'orgueil des bonnes œuvres renforce le magistère ébranlé de l'Église et soude la communauté des morts à celle des vivants. Du XIII<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle, un équilibre se maintient. Au XV<sup>e</sup> siècle, la course ouverte entre le besoin populaire et la réponse scolastique aboutit à une explosion de "baroque" incontrôlable, incontrôlé. [...] Wittenberg est haut lieu, terre sacrée pour cette forme de piété. Frédéric III le Sage a la passion des Indulgences. [...] Le 31 mars 1515, une campagne d'indulgence plénière est proclamée à travers l'Allemagne, pour la construction de Saint-Pierre à Rome [...] : Léon X cherche à détourner de l'Allemagne le maximum en direction de l'Italie [...]. Frédéric III le Sage, comme beaucoup d'autres princes territoriaux, interdit la vente dans ses États de l'indulgence concurrente métropolitaine et papale. [...] Derrière l'affaire des Indulgences, se profile donc également le conflit politique traditionnel entre les autorités centralisatrices extérieures et cette réalité vigoureuse et montante qu'est le petit État territorial allemand. Le combat de Luther contre l'Indulgence, motivé par des raisons religieuses évidentes (une religion de comptable contre celle de l'Amour, du faire de l'homme contre celle de l'Agir de Dieu), se révèle efficace parce qu'il mobilise, dans un premier stade, la force montante de l'État territorial contre les forces centrales déclinantes, parce qu'il répond à l'angoisse du Salut des masses populaires par une solution radicale, globale, qui éteint d'un seul coup l'angoisse du Salut et libère les forces dans un activisme joyeux pour des opérations intramondaines immédiates et mobilisatrices.»

<sup>157</sup> Christian Grosse, *Les rituels de la Cène: le culte eucharistique réformé à Genève (XVI<sup>e</sup> - XVII<sup>e</sup> siècles)*, Genève, Droz, 2008, p. 13. «Il ne s'agit pas ici de discuter la validité de ces théories, mais de constater, d'une part, qu'elles portent la marque d'une vision protestante de l'histoire des religions, et, d'autre part, qu'elles ont durablement ancré dans les sciences religieuses la conviction d'une incompatibilité profonde entre religion réformée et rituel». Dans cet ouvrage, Grosse prend le contrepied de ces présupposés et offre une analyse détaillée du culte eucharistique réformé à Genève au lendemain de la Réforme.

encore dans les sociétés étatiques modernes, individualistes? Car dans ces sociétés, si les médiations ecclésiales n'ont plus le statut qu'elles avaient au lendemain de la Réforme, les médiations institutionnelles de l'État et du marché – qui relèvent elles aussi du régime anthropologique de la grâce – ont quant à elles pris une grande ampleur. Autant ces institutions sont devenues incontournables, autant l'extension de leur emprise en rappelle chaque jour les limites et accroît le sentiment d'ambivalence à leur égard. C'est une de ces limites – et non la seule possible – qu'Hénaff cherche à mettre en évidence lorsqu'il parle du déficit symbolique des sociétés modernes. Étrangement, dans ces sociétés où la mise en commun des ressources a atteint des niveaux sans précédent, autrui semble avoir perdu son évidence. Cela pose tant la question de la justice – la distribution égale des ressources – que la question du lien social – ce qui rend la communauté possible.

Bien que l'approfondissement de la pensée de Calvin et l'étude des pratiques cultuelles à son époque soient des voies de recherche tout à fait pertinentes, les enjeux qui viennent d'être évoqués seront plutôt explorés dans la suite à travers la pensée d'un théologien catholique qui a étudié les sacrements, surtout le sacrement de l'eucharistie, dans une perspective anthropologique qui accorde une large place aux travaux de Marcel Mauss sur le don.

Hénaff n'ignore pas la place du rituel dans l'univers chrétien, comme en témoigne son allusion rapide en fin de parcours aux structures d'autorité particulières de la tradition romaine auxquelles renvoie la hiérarchie catholique. Mais il évoque surtout le rituel – non sans raison – comme ce dont l'éthique protestante aurait cherché à se débarrasser :

refus de toute médiation sacramentelle, de tout moyen "magique" d'atteindre le salut, de toute expression sensuelle ou émotionnelle de la religion (musique religieuse incluse, parfois). La grâce ne saurait être sollicitée; seule reste la proclamation de la transcendance divine; cela exclut toute attitude idolâtre ou superstitieuse dans la foi<sup>158</sup>.

S'il reprend sur ce point le propos de Weber, il remarque néanmoins comment l'approche du rituel comme «déficit de rationalité» – l'enchantement ou la magie – chez ce dernier mérite d'être révisée et critiquée, car du point de vue de «l'anthropologie contemporaine, [...] les faits de symbolisme sont d'une grande richesse conceptuelle<sup>159</sup>». Mais Hénaff s'arrête là. Il ne cherche pas à comprendre la richesse conceptuelle des rituels sacramentels chrétiens. Il a compris certes comment «[la] culture

---

<sup>158</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 359.

<sup>159</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 359.

catholique a maintenu le principe qu'un don en retour envers Dieu est possible, qu'il l'est à travers le don à autrui, par la charité<sup>160</sup>», mais il ne remonte pas jusqu'aux rituels sacramentels pour mieux en comprendre la dynamique.

Or, le sacrement de l'eucharistie n'est-il pas précisément un rituel de grâce? Son nom même – qui inclut la racine *kharis* – indique pourtant bien ce dont il s'agit dans ce sacrement : rendre grâce. En revanche, l'origine grecque de ce terme ne doit toutefois pas faire oublier l'influence proprement juive et sacrificielle du langage eucharistique des premiers chrétiens.

À certains moments, c'est comme si la socialité calviniste qu'Hénaff décrit avec Weber avait finalement eu le dessus. Mais en même temps, il ne cesse de rappeler l'importance du geste de don sans lequel, même dans ses formes morales intériorisées, aucun lien social n'est possible. Pris entre ces deux extrêmes, c'est comme s'il en venait le plus souvent à oublier la part de la ritualité dans l'univers chrétien de la grâce. Il ne l'ignore pas, mais il ne s'y arrête pas vraiment. De même, il ne semble pas voir que l'eucharistie – à commencer par l'étymologie du terme – se rapporte explicitement à la grâce, pas plus qu'il ne note les quelques mots de Mauss – plutôt allusifs, il est vrai – sur les prières chrétiennes lors des repas dans l'ancienne Église alexandrine, des prières au «cachet eucharistique très marqué», qui ont évolué et qui sont à «l'origine des formules de la messe». Aux yeux de Mauss, «[il] n'est pas douteux qu'il n'y ait là des phénomènes sociaux intéressants<sup>161</sup>».

---

<sup>160</sup> Hénaff, «L'éthique catholique et l'esprit du non-capitalisme», p. 65.

<sup>161</sup> Ces brèves allusions à l'histoire de la ritualité chrétienne à ses débuts dans l'Antiquité apparaissent chez Mauss en 1903 et 1907, donc plusieurs années avant la publication de son «Essai sur le don», dans deux courts textes publiés dans *L'Année sociologique* consacrés à l'analyse de deux ouvrages historiques et théologiques de E. von der Goltz, *Das Gebet in der ältesten Christenheit*, Leipzig, 1901, et *Tischgebete und Abendmahlsgebete in des altchristlichen und in der griechischen Kirche*, Leipzig, 1905. Ces deux ouvrages s'inscrivent dans le sillage des travaux d'Adolf von Harnack, c'est-à-dire dans la première quête exégétique du Jésus de l'histoire. Les analyses de Mauss ont été reprises dans *Œuvres*, tome I, p. 478-484. «S'il est une religion, en effet, qui ait profondément développé le système des rites précatifs, c'est le christianisme; ce développement s'est même opéré dans tous les sens, y compris celui de la régression. [...] Le domaine historique que parcourt M. v. d. G. est le suivant : la prière de Jésus, celle de Paul, la prière des chrétiens aux temps apostoliques et postapostoliques. [...] En dépit des intentions [historiques] de l'auteur [E. v. d. Goltz], l'esprit de son travail reste éminemment théologique. La prière n'est pas pour lui un phénomène comme un autre. C'est une chose particulièrement "tendre", "délicate", "intime". C'est une chose individuelle, en principe elle échappe à l'analyse. Elle est un don de Dieu, et la prière chrétienne est un don de Jésus. Son évolution seule, et non pas son principe, est dominée par l'histoire. Jusqu'ici, il est vrai, la thèse théologique de M. v. d. G. est celle de tous les auteurs chrétiens. Elle est, de plus, celle du christianisme protestant, voire luthérien. La prière pure se trouverait dans les Évangiles, et à la rigueur, dans Paul. Comme l'Église elle-même, elle aurait peu à peu dévié et dégénéré à mesure que le catholicisme naissait, jusqu'à la parfaite régénération que fut la Réforme. De pareilles thèses ne peuvent être critiquées. Et nous ne pouvons ici que marquer la partialité primitive de l'auteur. Par exemple, contrairement à tous les auteurs catholiques, M. v. d. G. laisse presque nécessairement dans l'ombre la question de la primauté du rituel romain. [...] M. von der Goltz est un des

Interroger le rituel eucharistique à la suite de Louis-Marie Chauvet plus tard dans cette recherche aura deux bénéfices principaux. D'abord, cela permettra de mieux comprendre comment les dons des humains s'articulent au don de Dieu, car c'est précisément en ce lieu intermédiaire que la tradition situe le sacrement de l'eucharistie, comme les autres d'ailleurs. Le sacrement médiatise la relation. Il n'est pas question ici d'oublier les différences confessionnelles à ce sujet, ni de faire comme si le sacrement de l'eucharistie détenait la clé du mystère et des paradoxes de la grâce, ou encore de faire comme s'il allait de soi que ce sacrement était promis à un brillant avenir, alors qu'il est aujourd'hui fragilisé, tout comme les institutions ecclésiales qui veillent tant bien que mal à la stabilité dont il a besoin pour exister comme rituel. Plus modestement, il s'agit plutôt d'interroger ce rituel pour voir s'il ne peut pas nous apprendre quelque chose sur le régime de la grâce tel qu'il s'est exprimé dans le christianisme occidental, à travers différents modèles théologiques ou politiques. Inversement, il s'agit aussi de mieux comprendre la procédure de reconnaissance gracieuse qui le travaille, et de voir en quoi, à travers cette procédure, il crée des liens ou cherche à les renouveler. À partir de là, il sera peut-être possible d'envisager autrement les fécondités et les limites des communautés chrétiennes aujourd'hui, tant celles qui vivent encore de ce rituel que celles qui l'ont mis de côté. Car de façon générale, lorsque l'anthropologie du don envisage les sociétés modernes, elle pointe en direction des milieux associatifs et communautaires. Elle les fait voir comme des espaces où, fragilement et non sans difficultés, autrui peut être reconnu et, à son tour peut-être, reconnaître.

---

rare auteurs qui se soient attachés à l'histoire scientifique de la prière chrétienne. Les lecteurs de l'Année connaissent l'ouvrage général qu'il lui a consacrée. Le présent travail est un enrichissement au précédent, occasionné par la découverte positive d'un document nouveau, un écrit, contenant des fragments liturgiques d'Athanase. Il est maintenant évident que les prières proprement consacrées au repas et aux aliments avaient, dans l'ancienne Église alexandrine, une importance du même ordre que celle qu'elles ont encore dans l'Église grecque. D'autre part, ces prières portaient un cachet eucharistique très marqué. Il résulte de ces deux faits une théorie, assez simple mais fort juste, de l'origine des formules de la messe. Celles-ci se sont détachées progressivement d'un complexe où elles étaient mêlées, accompagnant le repas communial des primitifs chrétiens, avec les simples formules du repas. Elles se seraient distinguées des formules de l'agape, et de celles du repas en même temps que se formait la liturgie du sacrifice eucharistique proprement dit. [...] En tout cas, il est intéressant de voir, à la suite de M. von der Goltz, une institution comme les prières du repas, changer, sous l'influence d'une religion et de son fondateur, sinon de forme du moins de fond et d'esprit, puis vivre par soi-même et donner naissance à plusieurs groupes d'institutions divergentes. Il n'est pas douteux qu'il n'y ait là des phénomènes sociaux intéressants.»

## Chapitre 4

### **Sociétés modernes et reconnaissance : l'apport de la sphère commune**

Dans les sociétés segmentaires, la réciprocité cérémonielle est au cœur de la vie sociale et de la relation avec l'invisible. Elle assure la reconnaissance publique et les alliances entre les groupes, et en cela, on peut dire qu'elle occupe l'espace du politique. La résolution des conflits et des offenses – quand elle ne passe pas par la guerre – emprunte les mêmes réseaux que ceux du don cérémoniel et suit sa logique, celle de la réplique rituelle et institutionnalisée. Cette réciprocité cérémonielle n'est pas uniforme, et on a vu comment la domestication des plantes et des animaux semble introduire une certaine forme de disparité entre ceux qui occupent les terres et possèdent les troupeaux, et ceux qui les reçoivent ou qui n'en ont pas. Marcel Hénaff considère les sacrifices traditionnels comme ce qui, dans un tel cadre, maintient le nouveau pouvoir sur la vie, le monde environnant et les autres à l'intérieur du régime de la réciprocité.

C'est cet équilibre des sociétés segmentaires que l'apparition d'une autorité centrale – dans différents contextes, à différentes époques, des suites d'une conquête ou encore d'une transformation interne à la société – vient bouleverser. On peut penser aussi que, dans certains cas, elle répond elle-même à un déséquilibre devenu trop grand. L'affirmation d'une telle instance affecte l'ensemble de l'organisation sociale, et c'est en ce sens qu'Hénaff parle de l'émergence d'un nouveau type de société : la société politique. Lorsqu'un tel cadre prend les devants, les rapports de parenté et les allégeances réciproques entre groupes changent de statut. Ceux-ci ne disparaissent pas, mais ils cessent d'être prioritaires. Aussi et surtout, le lien social se transforme, c'est-à-dire que la reconnaissance tend à emprunter de nouveaux chemins. Celle-ci s'exprime d'abord dans la faveur d'un donateur unique – celle de la cité, du souverain ou d'une divinité – qui rassemble les divers groupes et leurs membres. Ensuite, la reconnaissance s'exprime aussi dans les divers dons individuels de nature morale ou gracieuse. Suivant un axe vertical et une pente descendante, ces deux formes de don unilatéral prennent les devants dans la pratique sociale et contribuent à leur

niveau à relayer cette faveur collective venue d'en haut qui rassemble. Les diverses pensées de la grâce et du don moral qui apparaissent notamment dans le monde gréco-romain traduisent de tels changements : la *kharis* grecque, la *philia* chez Platon, la *gratia* latine, l'éloge du don chez Sénèque, la radicalisation chrétienne de la grâce et ses éthiques contradictoires.

Au plus profond, *ce sont les conditions de la reconnaissance et le lien social que le régime de la grâce dans les sociétés politiques vient transformer*. C'est pour apprécier correctement cette transformation (première partie du chapitre 3) qu'il a été nécessaire d'entrer dans toutes ces considérations sur les sociétés segmentaires (chapitres 1 et 2). Pour ce qui concerne la théologie chrétienne et la présente recherche, une des forces des travaux d'Hénaff est de permettre de mieux cerner les conditions anthropologiques dans lesquels le christianisme naissant s'est formé et la manière unique dont il a assumé ces conditions (deuxième partie du chapitre 3). Dit autrement, ils rendent plus évident comment, sur le plan anthropologique de la reconnaissance, le christianisme a pu avoir un impact social et politique. Ils montrent également comment, dans ce cadre, les transformations quant à la relation à l'invisible donateur ont joué un rôle clé. La prise en compte des travaux du théologien des sacrements Louis-Marie Chauvet dans la deuxième partie permettra d'aller un peu plus loin dans l'étude anthropologique et théologique de la grâce chrétienne.

Pour sa part, le présent chapitre sera consacré à l'approfondissement des conditions de la reconnaissance *dans le contexte spécifique des sociétés étatiques modernes de tradition occidentale*. S'il importe d'en discuter au terme de ce parcours sur la pensée d'Hénaff, c'est d'abord parce que les travaux de ce penseur s'enracinent et culminent dans une interrogation sur la modernité. Mais c'est aussi parce que la présente recherche s'intéresse à la manière dont les diverses communautés ou assemblées chrétiennes prennent place dans ces sociétés, avec leurs divers héritages de don (pensées, pratiques rituelles, pratiques charitables, doctrines sociales, engagements militants, vocations).

Les sociétés étatiques modernes sont considérées par Hénaff comme une forme plus aboutie de société politique. Elles appartiennent donc au régime de la grâce, tout en en offrant une version particulière. Si Hénaff discute de ces sociétés dans *Le prix de la vérité*, c'est toutefois dans les textes publiés après cet ouvrage que se trouvent les indications les plus claires et les plus explicites à leur sujet. Les analyses vont alors plus loin et développent davantage. Elles cherchent aussi à répondre,

peut-on penser, aux questions sur «le don moderne» qui lui ont été posées par quelqu'un qui s'en est fait une spécialité, Jacques T. Godbout; des questions qui ont aussi été relayées par Alain Caillé<sup>1</sup>.

On verra d'abord qu'Hénaff distingue trois sphères de la reconnaissance dans les sociétés modernes, et qu'il les rattache aux différents types de don croisés précédemment. Les deux premières sections du présent chapitre traiteront respectivement de ces différents types de don et des sphères modernes de la reconnaissance. Elles permettront d'en comprendre l'agencement complexe. Dans ces deux sections, on pourra voir comment Hénaff enrichit sa généalogie de la reconnaissance à travers ces questions, sans toutefois les rattacher explicitement au régime de la grâce et à la question transversale de la dette. L'argumentation qui sera menée visera précisément à rattacher ces deux ensembles et à montrer qu'ils font partie d'une même problématique. La troisième section traitera quant à elle du rôle que joue l'échange marchand dans la sphère publique de la reconnaissance, mais aussi des empiètements de cet échange et de ce qu'il ne prend pas en charge. Tout au long de ce parcours, mais de manière plus élaborée dans une quatrième section, il sera question de la place des communautés locales et des appartenances religieuses, ainsi que de leur possible contribution à la construction du lien social.

---

<sup>1</sup> «Hénaff [dans *Le prix de la vérité*] ne se base sur à peu près aucune étude du don dans la société moderne. À cet égard, en tant que philosophe cultivé et érudit se penchant sur le don, il se retrouve dans une bien étrange position : il dispose d'une quantité incroyable de données historiques et ethnologiques concernant les autres sociétés que la sienne, données qu'il exploite brillamment. Avec raison, il insiste continuellement sur la nécessité de revenir au terrain, aux faits. Sa recherche historique le conduit très loin. Mais pour sa propre société, il lui manque l'étude concrète du don, l'étude de la façon dont les choses circulent aujourd'hui. Rien sur toutes les recherches sur la réciprocité, le lien, la dette; rien sur le don du sang (Titmuss n'est même pas mentionné), l'héritage, le don d'organes, le bénévolat... Il a poussé l'analyse des types de don jusqu'au bout. Mais sa négligence de la littérature sur le don moderne le conduit à des propositions incomplètes.» Jacques T. Godbout, «Comment interpréter le don? De la continuité du don», *Esprit*, vol. no février, 2003, p. 161-162. Contrairement à d'autres questions que lui adresse Godbout et auxquelles il répond de façon plus catégorique, celles qui concernent le don en modernité reçoivent de la part d'Hénaff un meilleur accueil. «C'est dans cette perspective d'ensemble qui maintient jusqu'au bout le concept de reconnaissance que je situerais les formes du don moderne. [...] Il me faudrait en effet développer ce point et étoffer ma compréhension du don moderne, qui, à bien des égards, appartient à la catégorie du don unilatéral (telles les aides, les donations, les pratiques de bénévolat, l'action des associations, les fondations philanthropiques ou autres). Il me faudrait mieux situer ces interventions aux frontières mais parfois aussi à l'articulation du marché et de l'offre gratuite. Godbout a raison de dire que la nature et la quantité de ces biens importent. Je maintiens pourtant il ne s'agit pas d'abord de "circulation" des biens, il s'agit avant tout des relations sociales que ces biens génèrent, expriment ou transforment. On retrouverait alors dans l'action généreuse ce geste de défi – ce beau risque – qui est selon moi au point de départ et au cœur du don cérémoniel.» Marcel Hénaff, «Métamorphoses du don: continuités et discontinuités. Réponses à Jacques Godbout», *Esprit*, vol. no février, 2003, p.167. La version longue de la critique de Jacques T. Godbout et la réponse de Marcel Hénaff ont été publiées dans *La revue du MAUSS semestrielle*, no 23 et 24, 2004. Cette question du don moderne figure aussi dans Alain Caillé, Jacques T. Godbout et Marcel Hénaff, «Correspondance», *Revue du MAUSS semestrielle*, no 23, 2004, p. 242-288.

# 1. De la généalogie de la reconnaissance aux trois modèles de don : mise en perspective d'un déplacement

Dans ses écrits publiés après *Le prix de la vérité*, Hénaff distingue de façon constante trois modèles de don. Il revient à cette typologie de façon systématique, pour se prémunir des «faux débats» qui découlent de «l'usage indifférencié qui est généralement fait du terme *don*<sup>2</sup>». Ces trois modèles<sup>3</sup> ont été croisés et longuement discutés dans les chapitres précédents : le don réciproque cérémoniel, le don gracieux (à hauteur d'homme) et, enfin, le don moral ou solidaire.

De façon tout aussi constante, lorsqu'il décrit ces trois modèles de don, il se penche plus longuement sur le don cérémoniel. Dans *Le don des philosophes*, il dresse même un «bilan critique» de la documentation ethnographique en identifiant «huit variables» qui permettent de mieux «cerner» le modèle du don cérémoniel comme pratique sociale et comme fait social total :

1) *biens échangés* : il s'agit d'objets ou d'êtres précieux, de nourritures de fête; 2) *procédures rituelles* : elles sont bien établies et acceptées par les partenaires; 3) *niveau de communication* : il doit être public; 4) *effets produits ou attendus* : a) liens forts entre donneurs et receveurs; b) acquisition de prestige et de rang; 5) *type de choix* : obligatoire; 6) *modalité de la relation* : réciproque; 7) *attitude d'échange* : rivalité généreuse; 8) *contenu du geste* : se donner soi-même dans la chose offerte qui est *gage* et *substitut* du soi<sup>4</sup>.

Sans dresser des bilans similaires pour les deux autres modèles, qu'il pourrait alors comparer, il évoque néanmoins leurs principales caractéristiques : la discrétion, la réciprocité facultative, la compassion et le soutien en ce qui concerne le don moral/solidaire; la joie, l'unilatéralité et parfois le secret en ce qui concerne le don gracieux. On le voit, ainsi présentés, le don gracieux et le don solidaire «ne partagent que deux ou trois de ces huit variables», ce qui est «peu», et cela justifie selon lui la distinction stricte des modèles. Il précise également qu'une seule variable est commune aux trois, à savoir la générosité, et que celle-ci «change quasiment de nature<sup>5</sup>» d'un modèle à l'autre.

Bien qu'enracinée dans ses travaux précédents, cette présentation synthétique des choses – suivant trois modèles distincts de don – occasionne quelques écarts qu'il importe de signaler avant d'en arriver à les articuler aux trois sphères de la reconnaissance.

---

<sup>2</sup> Marcel Hénaff, *Le don des philosophes. Repenser la réciprocité*, Paris, Seuil, 2012, p. 65.

<sup>3</sup> Il y a un certain flottement du vocabulaire sur ce point chez Hénaff. Il parle souvent de modèles de don, mais il parle aussi de catégories, de types, de formes et d'ordres.

<sup>4</sup> Hénaff, *Le don des philosophes*, p. 69.

<sup>5</sup> Hénaff, *Le don des philosophes*, p. 69-70.

D'abord, alors que dans *Le prix de la vérité* Hénaff adopte surtout un point de vue de généalogie anthropologique, dans *Le don des philosophes* publié dix ans plus tard, il discute surtout des différents modèles de don, et ce, en fonction de leur expressions modernes.

Une question essentielle ne peut ici être évitée : tandis que les formes [...] don gracieux [...] et [...] don solidaire [...] continuent aujourd'hui d'être des pratiques courantes, il est clair que le don cérémoniel comme forme proprement publique d'échanges de présents entre groupes institués ne constitue plus un fait dominant des sociétés modernes. Le phénomène a même quasiment disparu, survivant à peine dans les cadeaux officiels entre chefs d'État et institutions, ou encore dans les invitations réciproques entre amis<sup>6</sup>.

Ensuite, il insiste sur l'importance de distinguer les logiques à l'œuvre dans les différentes formes. Par exemple, il fait ressortir plus nettement le fait que le champ sémantique de la *kharis* ne supporte pas la réciprocité. Contrairement à la *dosis* qui va de pair avec l'*antidosis*, «il n'y a pas d'*anti-kharis*<sup>7</sup>». Dans un autre texte, il reprend la même idée : «le don rituel, compris comme prestation totale, est par définition réciproque et par conséquent n'a pas à être référé – comme à sa norme – au don gratuit qui de son côté n'a pas à être réciproque<sup>8</sup>». Enfin, il exclut délibérément de sa typologie à trois termes le don de soi, alors que dans *Le prix de la vérité*, il le rattachait discrètement mais sans ambiguïté au don gracieux. Pourquoi une telle exclusion? Car quand le don prend une telle forme radicale, il cesse d'être une pratique sociale et renvoie davantage à une disposition intérieure ou à une «décision philosophique<sup>9</sup>».

À ses yeux, au-delà du danger de s'enliser dans des contre-sens ou dans des exposés rhétoriques qui jouent sur l'imprécision des concepts<sup>10</sup>, il importe d'établir ces distinctions pour éviter l'«erreur

---

<sup>6</sup> Hénaff, *Le don des philosophes*, p. 68.

<sup>7</sup> Hénaff, *Le don des philosophes*, p. 67.

<sup>8</sup> Marcel Hénaff, «Mauss et l'invention de la réciprocité», *Revue du MAUSS semestrielle*, no 36, 2010, p. 81. Il repère un mélange des logiques notamment chez Bruno Karsenti, *L'homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss [1997]*, Paris, Presses universitaires de France, 2011, chapitre «Le don, entre contrainte et liberté», p. 332-355. Dans la communication qui est à l'origine de cet article et qui a été présentée lors du colloque «Marcel Mauss, vivant» (tenu à Cerisy-La-Salle du 13 au 20 juin 2009 et organisé par le M.A.U.S.S.), Hénaff est allé plus loin en parlant de «la dialectique impossible» à laquelle conduit le mélange des logiques. Cette communication a été écoutée le 1<sup>er</sup> septembre 2015, et est accessible sur <http://www.youtube.com/watch?v=4w58hy1KU3Q>; <http://www.youtube.com/watch?v=0TCIMFyjsB8>; [https://www.youtube.com/watch?v=Z\\_ALlerTfDU](https://www.youtube.com/watch?v=Z_ALlerTfDU).

<sup>9</sup> Marcel Hénaff, «Repenser la réciprocité et la reconnaissance. Relecture de l'Essai sur le don de Marcel Mauss», *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 65, 2009, p. 881. Si le «don de personne» ou «la compréhension de l'être comme donation» peuvent être rapportés au régime de la grâce, il ne s'agit pas de pratiques sociales, comme peut l'être le geste de générosité gracieuse qui consiste à offrir un cadeau par plaisir, sans attente de retour.

<sup>10</sup> C'est ce qu'il reproche à la lecture de Mauss chez Jacques Derrida, *Donner le temps*, Paris, Galilée, 1991. Pour le détail de l'examen critique de la réception de Mauss chez Derrida, voir Hénaff, *Le don des philosophes*, p. 25-54. De façon générale, le reproche qu'Hénaff adresse à Derrida vaut pour toute la phénoménologie française. Dans *Le don des philosophes*, en plus de ceux de Derrida, Hénaff examine attentivement et de manière critique les écrits d'Emmanuel

épistémologique» qui consiste à confondre des «types profondément différents». Le problème principal avec le don est qu'un seul terme recouvre finalement une «hétérogénéité» de pratiques. C'est pourquoi, pour sa part, il préconise une «approche [...] de type pascalien» qui envisage les trois modèles comme «des *ordres* différents qui possèdent chacun leur pertinence et leur légitimité<sup>11</sup>» propres.

On comprend aisément qu'Hénaff en vienne à une telle présentation des choses, qui insiste sur l'hétérogénéité des modèles; elle a l'avantage d'éviter les confusions quand à ce qui s'offre à la pensée et permet d'approcher avec plus de nuances le don comme pratique sociale. D'ailleurs, lorsqu'il procède ainsi, il reprend simplement de façon synthétique la conclusion à laquelle il arrive au terme de son enquête généalogique sur l'univers du don<sup>12</sup>. Il cherche seulement à resserrer ses définitions.

S'il n'y a pas lieu de contester une telle présentation des choses, comme cela vient d'être évoqué, il est tout de même possible de noter qu'elle laisse dans l'ombre tout un pan de la démonstration qu'Hénaff développe dans *Le prix de la vérité* et à travers laquelle il avance une des hypothèses centrales de sa «généalogie politique de la grâce<sup>13</sup>», à savoir que le don unilatéral – don

---

Levinas, Jean-Luc Marion, Paul Ricœur, Claude Lefort et Vincent Descombes. Par exemple, une fois arrivé au terme de son examen de la critique de la réciprocité chez Marion, Hénaff conclut : «Si une phénoménologie du don – du don compris comme geste oblatif d'un sujet en général – est possible comme procédure de réduction d'un vécu de conscience, elle n'est en revanche pas pertinente dès lors qu'il s'agit de pratiques symboliques déterminées. La conscience que je peux avoir de ces pratiques ne rendra jamais compte des lois qui les régissent et des contextes qui les singularisent. [...] Si la phénoménologie (une de ses versions en tout cas) entend soumettre le don rituel à l'épreuve de la réduction et qu'elle doive pour cela opérer la mise entre parenthèses – l'*epochè* – du donateur, du donataire et de ce qui est donné, cela revient à ignorer le fait que la relation de don constitue une structure triadique insécable et à vouloir penser ou plutôt imaginer un don institutionnel sans relations – mise en suspens des partenaires – et un geste sans médiation – volatilisisation de la chose donnée. Ce serait supposer un acte de reconnaissance sans partenaires reconnus, un pacte d'alliance sans alliés et sans gage de l'accord conclu (soit l'équivalent logique du fameux couteau sans lame privé de son manche dont parle Lichtenberg). [...] Qu'il soit possible d'opérer la réduction de *mon* rapport au phénomène est incontestablement la grande leçon de Husserl; mais étendre cette opération à des dispositifs de relations formant *institution* et se présentant comme des faits de symbolismes originaux dotés de logiques propres, cela ne nous paraît pas méthodologiquement soutenable.» (p. 195-196) Si Hénaff reconnaît certaines des intuitions fortes de la tradition phénoménologique, il montre avec insistance comment le soupçon à l'égard de la réciprocité dans cette tradition n'a pas lieu d'être, ou plutôt qu'il s'enracine dans un recours philosophique aux résultats des sciences sociales – et aux travaux de Mauss – qui manque de rigueur et qui confond des ordres différents. Sur ce débat, on peut aussi consulter François Nault, «La grâce du don, ou l'horizon théologique de la déconstruction (Mauss, Derrida, Hénaff)», *Études théologiques et religieuses*, vol. 85, no 3, 2010, p. 299-321.

<sup>11</sup> Hénaff, *Le don des philosophes*, p. 65-66. Il repère une telle «méthode» de travail chez Michael Waltzer, *Sphères de justice, Une défense du pluralisme et de l'égalité*, Paris, Seuil, 1997; Luc Boltanski et Laurent Thévenot, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991.

<sup>12</sup> Marcel Hénaff, *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Paris, Seuil, 2002, p. 366-367.

<sup>13</sup> «Ma compréhension du don moderne n'est pas séparable d'une généalogie politique de la grâce. C'est cette problématique qui me permet d'articuler le don moderne au don cérémoniel. C'est ce qui me semble manquer chez

moral/solidaire et don gracieux – tout comme le don cérémoniel, concernent le lien social. Ces modèles de don sont bel et bien différents et il ne faut surtout pas confondre leurs logiques et leurs ordres de légitimités respectifs, mais ils ont aussi en commun – et c’est pour cela qu’Hénaff en a fait la généalogie – d’être des formes relationnelles. Dit autrement, la différence des ordres quant au fonctionnement ne devrait pas faire oublier la parenté quant à la fonction. *Tant le don cérémoniel que le don gracieux et le don moral impliquent la reconnaissance de l’autre, de son altérité.* Et c’est cette parenté de fonction qu’Hénaff explique davantage dans *Le prix de la vérité*, à partir notamment de l’éloge du don chez Sénèque. Il le montre aussi dans le cas de l’éthique de la fraternité : l’obligation de donner à son tour dans le régime de la grâce n’est plus la réciprocité du don cérémoniel, mais sous une forme tout à fait différente, elle garde le lien vivant et implique la reconnaissance de l’autre.

Bien sûr, Hénaff n’a pas oublié cette hypothèse si centrale, comme en témoigne ce passage écrit en 2012 :

*L’exigence de gratuité ne destitue [...] nullement celle de réciprocité. Ce sont deux ordres différents de relations – car dans la gratuité elle-même il y a relation. Dans le geste le plus généreux, le plus inconditionnel, le plus humble et secret, l’autre est présent et ne peut pas ne pas l’être<sup>14</sup>.*

Cependant, la manière dont il présente les choses tend à ne pas expliciter suffisamment cette parenté généalogique – et non historique, faut-il le rappeler, même si l’histoire est concernée – qu’il a pourtant si bien mise en évidence. Aussi et surtout, elle laisse dans l’ombre deux éléments que l’étude théologique du rituel eucharistique chrétien mettra en évidence.

D’abord, l’ambivalence du don unilatéral n’est plus évoquée. Alors qu’en 2002, il présentait le don gracieux comme un geste de bienveillance qui suscite une reconnaissance sous forme de gratitude mais qui peut aussi, dans certains cas ou dans certains contextes écraser le bénéficiaire<sup>15</sup>, dix années plus tard, il insiste surtout et presque exclusivement sur «la beauté du geste gracieux et désintéressé qu’aucun utilitarisme ne saurait diluer dans l’acide de son soupçon» et qui «est aussi imperméable à la comptabilité marchande qu’à la piété altruiste<sup>16</sup>».

---

Godbout et chez [Alain Caillé]. J’ajoute que cette généalogie politique de la grâce n’est pas suffisante. Il me reste sans doute à en développer la poétique. Je vais m’y employer...» Caillé, Godbout et Hénaff, «Correspondance», p. 273.

<sup>14</sup> Hénaff, *Le don des philosophes*, p. 51.

<sup>15</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 326.

<sup>16</sup> Hénaff, *Le don des philosophes*, p. 88.

Ensuite, alors qu'en 2002 il allait jusqu'à parler de «grâce reçue *et rendue*<sup>17</sup>» dans le cas de l'éthique de la fraternité, pointant ainsi en direction de ce qui a été défini plus haut comme le statut problématique de la réponse dans le régime de la grâce – une réponse paradoxale parce qu'elle prend la forme d'une prolongation du mouvement vertical, unilatéral et ambivalent –, dix ans plus tard, il se limite le plus souvent à signaler qu'il n'y a pas d'anti-*kharis*, sans développer davantage. Et quand il élabore un peu, l'exigence paradoxale de la réponse comme exigence de reconnaissance n'apparaît plus comme étant articulée et opérante de l'intérieur même du régime de la grâce, comme c'était le cas dans *Le prix de la vérité*. Il l'attribue plutôt de manière quasi exclusive à ce qui, du don réciproque cérémoniel, demeure encore valable pour aujourd'hui. Il mentionne ainsi que

comme acte de reconnaissance publique spécifiquement humain – et même instituteur d'humanité – [le modèle du don cérémoniel] traverse toutes les relations entre humains (y compris celles concernant les deux autres formes du don indiquées précédemment); toute rencontre, toute relation sociale implique l'acte de se reconnaître réciproquement et désigne tout humain à tout autre humain comme étant un être à considérer dans sa dignité, à respecter inconditionnellement. *Il ne s'agit pas pour autant d'affirmer que le don cérémoniel fonde la société humaine; on peut seulement dire qu'il révèle ce qui la fonde*<sup>18</sup>.

Il dit cela rapidement après avoir si fortement insisté sur l'importance de distinguer les modèles. Il laisse du même coup son lecteur devant ce qui pourrait apparaître comme une contradiction, car comment le modèle du don cérémoniel peut-il être pensé simultanément comme un modèle hétérogène aux autres modèles, et comme le modèle qui traverse toutes les relations entre humains et qui, en cela, concerne les deux autres modèles? C'est la perspective généalogique qui manque ici.

On peut alors aussi s'interroger sur l'opportunité du recours allusif à Pascal en ce qui concerne la distinction des ordres de don. Ce penseur catholique de tradition janséniste ne pense-t-il pas la charité surnaturelle à la suite des réformateurs et à la manière dont ceux-ci pensent la grâce, c'est-à-dire en insistant sur l'infinie distance qui les sépare de l'ordre naturel des corps et des esprits, c'est-à-dire des œuvres de la chair et de la raison<sup>19</sup>? En ayant ainsi recours de façon indirecte à un

---

<sup>17</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 385. Je souligne.

<sup>18</sup> Hénaff, *Le don des philosophes*, p. 81.

<sup>19</sup> Pascal distingue entre l'ordre des corps, l'ordre des esprits et l'ordre de la charité. Ces ordres sont incommensurables et obéissent chacun à leur logique propre. La distance qui sépare l'ordre de la charité des deux autres ordres est cependant plus grande. «La distance infinie des corps aux esprits figure la distance infiniment plus infinie des esprits à la charité, car elle est surnaturelle. [...] Tous les corps ensemble, et tous les esprits ensemble et toutes leurs productions ne valent pas le moindre mouvement de charité. Cela est d'un ordre infiniment plus élevé. De tous les corps ensemble, on ne saurait faire réussir une petite pensée : cela est impossible, et d'un autre ordre. De tous les corps et esprits on n'en saurait tirer un mouvement de vraie charité, cela est impossible, et d'un autre ordre, surnaturel.» Voir Blaise Pascal, *Les pensées*, Paris, Éditions du Cerf, 2005, §1293.

argument théologique janséniste pour penser la différence de la grâce par rapport au don cérémoniel, Hénaff n'endosse-t-il pas une version spécifique de la grâce, contextuelle, donc théologiquement située – sans trop s'en rendre compte, semble-t-il, ou du moins sans s'expliquer –, alors que dans *Le prix de la vérité*, il définissait davantage le régime de la grâce en lien avec la reconnaissance comme un champ paradoxal et complexe, c'est-à-dire comme un champ où le don prend d'abord au plan structurel une forme unilatérale, verticale et ambivalente, mais à l'intérieur duquel se maintient l'espace problématique d'une réponse impossible, car au don divin infini et gratuit, nul ne peut ni ne doit prétendre rendre, mais qui est tout autant possible, car chacun peut néanmoins donner à son tour et manifester ainsi sa reconnaissance par-delà l'expression de la gratitude. Comme Hénaff l'évoquait à sa façon dans *Le prix de la vérité* à travers son analyse des différentes éthiques chrétiennes, cette réponse qui imite le don venu d'en haut peut prendre une forme morale, comme dans l'entraide généreuse et le souci du prochain, ou encore une forme existentielle, comme dans le cas d'une vie consacrée – avec grâce – aux arts, à la philosophie, aux luttes politiques pour la justice, ou encore aux affaires de ce monde.

Dans cette réponse problématique au don de la grâce et qui peut prendre différents visages se (main)tient la dette symbolique – ou dette de vie –, une dette que le régime de la grâce assume de façon paradoxale, en pointant tout autant vers sa redistribution – pour tous la même dette – et son intériorisation, que vers son possible effacement ou, l'inverse, son appesantissement potentiel. La subjectivité et les sociétés étatiques modernes qui la rendent possible portent toutes les tensions de cet écartèlement.

Ce sont ces deux éléments que l'étude théologique du rituel eucharistique chrétien mettra en évidence : le caractère ambivalent de toute forme de don unilatéral, ainsi que l'importance de maintenir ouverte la possibilité d'une certaine forme de réponse au don de la grâce, même une forme rituelle, mais aussi et surtout au-delà même d'une telle forme.

Il ne s'agit pas ici de proposer qu'Hénaff se contredit. Il s'agit simplement de mettre en perspective l'insistance avec laquelle, dans les écrits qui ont suivi *Le prix de la vérité*, ce dernier insiste sur l'hétérogénéité des modèles de don. Cette présentation synthétique est adossée à une généalogie de la reconnaissance et à une pensée du symbolisme qu'il importe de ne pas perdre de vue. S'il fallait l'évoquer à ce point-ci, c'est parce que la suite de cette recherche en discutera de façon privilégiée, à travers la grâce sacramentelle.

## 2. La reconnaissance dans les sociétés politiques modernes

Outre cette insistance sur la nécessité de distinguer entre différents modèles de don, les quelques écrits d'Hénaff qui traitent des sociétés étatiques modernes ont aussi en commun de s'interroger sur la manière dont la reconnaissance s'y déploie. Ils en viennent ainsi à circonscrire un espace pour les communautés locales et, du même coup, pour les appartenances religieuses. Ils indiquent aussi des foyers possibles de fécondité. Mais d'abord, quel est cet espace?

### 2.1 Les trois sphères de la reconnaissance

Hénaff identifie de manière programmatique «trois sphères de la reconnaissance [...] : publique, commune et privée». Tout comme les trois modèles de don, elles ont chacune leur «ordre» propre de légitimité<sup>20</sup>. S'il s'inspire de la terminologie d'Axel Honneth pour identifier et nommer ces sphères, c'est à partir de sa propre pensée du don et de la reconnaissance qu'il les décrit.

La première est la sphère publique ou institutionnelle. C'est elle qui recueille le plus directement l'héritage du don réciproque cérémoniel en ceci qu'elle assure la dimension *publique* de la reconnaissance. De façon générale,

*cette reconnaissance est affirmée et garantie par la loi et par l'ensemble des institutions politiques et juridiques qui affirment la dignité de notre existence comme citoyens, sujets de droit et producteurs de biens*<sup>21</sup>.

En plus des niveaux politique et juridique, cette reconnaissance publique en modernité implique de façon centrale l'activité économique, car comme l'a montré John Rawls, l'égalité des chances que cherchent à affirmer les droits est directement liée aux conditions de vie économiques des individus. Cette sphère a également une «priorité fondatrice», car c'est à partir d'elle qu'un individu peut prétendre à l'égalité comme être libre<sup>22</sup>. La réciprocité y apparaît cependant de façon moins évidente

---

<sup>20</sup> Axel Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, Paris, Éditions du Cerf, 2000, discuté dans Hénaff, *Le don des philosophes*, p. 85-86. Honneth rattache chacune des sphères suivantes à un niveau d'expérience du sujet : «1) confiance en soi dans la relation d'amour; 2) respect de soi dans la relation juridique; 3) estime de soi dans la relation sociale.» Hénaff précise qu'Honneth s'inspire des «écrits d'Iéna de Hegel». Il précise également que sa propre approche de la reconnaissance se distingue du «modèle hégélien de la lutte pour la reconnaissance : la différence semble d'emblée évidente. Les combattants hégéliens – cela dit à la manière de Kojève – se présentent les mains vides ou du moins n'y tenant que des armes. Ce sont des figures de l'individu appartenant pleinement à la Modernité. [...] La lutte hégélienne des consciences tient d'abord au fait que chacune s'avance depuis et en vue de sa subjectivité; elle demande la reconnaissance sans jamais en faire l'offre préalable.»

<sup>21</sup> Hénaff, *Le don des philosophes*, p. 82.

<sup>22</sup> John Rawls, *Théorie de la justice* [1971], trad. de C. Audard, Paris, Seuil, 1987, discuté dans Hénaff, *Le don des philosophes*, p. 87.

et prend un statut plus formel. Elle «passe dans la relation entre le citoyen et le pouvoir souverain, ébauchant ainsi le modèle du pacte qui ne cessera plus de hanter la relation politique en Occident<sup>23</sup>».

La seconde sphère, commune, peut aussi être qualifiée de «sociale, vernaculaire et culturelle». Elle assume les relations proprement sociales, c'est-à-dire les relations de citoyen à citoyen, ou de groupe à groupe<sup>24</sup>. Elle génère aussi «des formes de reconnaissances plus directes» qui renforcent le lien social. Elle concerne un ensemble de réalités variées : les rapports entre voisins ou entre collègues de travail, ou encore la vie des associations et des communautés locales. C'est aussi dans cette sphère qu'Hénaff place les diverses «pratiques religieuses».

La troisième sphère, privée ou personnelle, recoupe quant à elle les «liens de proximité» d'amitié ou d'amour. C'est à ce niveau qu'Hénaff situe le «rapport éthique» où s'expriment le respect mutuel et l'affection. La reconnaissance se fait là aussi plus directe que dans la première sphère.

S'il y a lieu de distinguer ces trois sphères, il importe aussi de voir que «la reconnaissance obtenue dans une [...] peut [...] fournir les bases d'une estime de soi permettant de réussir dans une autre<sup>25</sup>». Dit autrement, la reconnaissance à un niveau peut avoir un effet contagieux sur les autres niveaux.

## **2.2 La répartition des trois types de don en fonction des trois sphères de reconnaissance**

À ce point-ci, on doit se demander ce qu'il en est des trois types de don, en fonction des trois sphères de reconnaissance. Leur articulation est plus complexe qu'il n'y paraît.

Comme mentionné précédemment, en tant que procédure rituelle qui vise la reconnaissance publique entre groupes étrangers, Hénaff soutient que *le don cérémoniel* a quasiment disparu, surtout parce que les conditions traditionnelles qui l'ont porté ne sont plus. Ce type de don persiste ici et là, suffisamment pour que l'on puisse en pressentir la logique, mais sous des formes atténuées et somme toute assez rares, comme dans les cadeaux officiels entre chefs d'État ou d'entreprises, ou dans les invitations réciproques entre amis<sup>26</sup>. Donc, en tant que pratique sociale, le don cérémoniel

---

<sup>23</sup> Hénaff, *Le don des philosophes*, p. 84.

<sup>24</sup> Il s'agit ici de groupes à l'intérieur de la communauté politique qui, elle, englobe les groupes et les individus disparates.

<sup>25</sup> Hénaff, *Le don des philosophes*, p. 85-86.

<sup>26</sup> Un autre exemple auquel Hénaff a recours de façon récurrente est celui d'une personne qui, au restaurant, offre du vin à un étranger. Il puise cet exemple chez Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris/La Haye,

dans les sociétés modernes se fait rare et n'a plus le statut de fait social total qu'il pouvait avoir dans les sociétés segmentaires.

Ce qui complique le propos d'Hénaff, c'est qu'il ne cesse en parallèle d'en appeler aux leçons du don cérémoniel pour penser la reconnaissance et le symbolisme qui, eux, sont transversaux et n'appartiennent pas en propre à un type de société particulier. La «réciprocité» du don cérémoniel est «constitutive» chez Hénaff<sup>27</sup>. Elle lui permet de penser *en profondeur* la reconnaissance et le symbolisme. Mais le don cérémoniel comme pratique sociale rituelle n'a pas le même statut transversal et constitutif. C'est pour cela qu'il dit que le don cérémoniel ne fonde pas la société mais révèle seulement ce qui la fonde. C'est en ce sens également qu'il affirme que la reconnaissance accordée par la loi et la lutte pour les droits héritent du don cérémoniel. Elles prennent seulement en charge la fonction principale que ce dernier assurait dans les sociétés segmentaires, c'est-à-dire la dimension *publique* de la reconnaissance.

C'est en ce sens également qu'il insiste sur l'importance de ne pas perdre de vue la réciprocité du don cérémoniel, et ce, pour les trois sphères de la reconnaissance propres aux sociétés politiques

---

Mouton, 1967, p. 68-71. «Bien souvent, nous avons observé le cérémonial du repas dans les restaurants à bas prix du Midi de la France, surtout en ces régions où le vin étant l'industrie essentielle, il est entouré d'une sorte de respect mystique qui fait de lui la "rich food" par excellence. Dans les petits établissements où le vin est compris dans le prix du repas, chaque convive trouve, devant son assiette, une modeste bouteille d'un liquide le plus souvent indigne. [...] Chaque convive mange, si l'on peut dire, pour soi [...]. Mais il en est tout autrement pour le vin : qu'une bouteille soit insuffisamment remplie, son possesseur en appellera avec bonne humeur au jugement du voisin. Et le patron fera face, non pas à la revendication d'une victime individuelle, mais à une remontrance communautaire : c'est qu'en effet, le vin, à la différence du "plat du jour", bien personnel, est un bien social. La petite bouteille peut contenir tout juste un verre, ce contenu sera versé, non dans le verre du détenteur, mais dans celui du voisin. Et celui-ci accomplira aussitôt un geste correspondant de réciprocité. Que s'est-il donc passé? Les deux bouteilles sont identiques en volume, leur contenu semblable en qualité. Chacun des participants de cette scène révélatrice n'a, en fin de compte, rien reçu de plus que s'il avait consommé sa part personnelle. D'un point de vue économique, personne n'a engagé et personne n'a perdu. Mais c'est qu'il y a plus, dans l'échange, que les choses échangées. La situation des deux étrangers qui se font face, à moins d'un mètre de distance, des deux côtés d'une table de restaurant à bon marché (la détention d'une table individuelle est un privilège qui se paie, et ne peut être concédé au-dessous d'un certain tarif) est banale et épisodique. Elle est cependant éminemment révélatrice, car elle offre un exemple, rare dans notre société (mais dont les formes primitives de la vie sociale multiplient les occasions), de la formation d'un groupe pour lequel, en raison sans doute de son caractère temporaire, on ne dispose pas d'une formule toute prête d'intégration.» L'«attitude respectueuse des étrangers du restaurant [...] apparaît» à Lévi-Strauss «comme la projection infiniment lointaine, à peine perceptible, mais néanmoins reconnaissable, d'une situation fondamentale : celle dans laquelle se trouvent des individus ou des bandes primitives, entrant en contact pour la première fois ou exceptionnellement, avec des inconnus». Le café dans le milieu universitaire suisse est objet d'une pratique de ce type. D'une occasion à l'autre, lors des pauses notamment, les collègues s'offrent le café chacun à leur tour. Ces gestes réciproques à somme nulle visent essentiellement à honorer l'autre et, à entretenir la relation. On est clairement ici en régime de grâce, car l'omission de donner à son tour n'a pas de conséquence publique grave, mais elle a tout de même des conséquences au plan de la relation dans la sphère commune.

<sup>27</sup> «Cette *réciprocité constitutive* reste au cœur des expressions modernes de la reconnaissance intersubjective comme elle est à la racine de toute convention publique; on la conçoit presque toujours comme une demande; or elle ne peut être telle qu'en étant d'abord une offre.» Hénaff, *Le don des philosophes*, p. 152. Je souligne.

modernes, et à l'intérieur desquelles s'expriment les deux autres formes de don que sont le don solidaire et le don gracieux (à hauteur d'homme). Sans que ce soit le don cérémoniel, mais *comme dans* le don cérémoniel, il s'agit dans chacune de ces sphères de «parier d'abord sur la confiance», de «donner» et de «se donner pour que l'autre fasse de même». Dit autrement, bien que la réciprocité contraignante et rituellement codée du don cérémoniel comme fait social total n'est plus, la «reconnaissance est réciproque ou n'est pas, du moins au niveau normatif». Il importe donc de toujours tenir ensemble la demande et l'offre de reconnaissance. Cette approche permet notamment de jeter un éclairage sur les diverses revendications de reconnaissance. Qu'elles soient publiques, communes ou privées, lorsqu'elles se présentent ainsi, c'est-à-dire sous la forme d'une demande seulement, on doit s'interroger et chercher à voir de quel(s) côté(s) l'offre de reconnaissance «fait défaut<sup>28</sup>». Donc le don cérémoniel a quasiment disparu dans les sociétés modernes, mais on peut et on doit selon Hénaff en retenir les leçons pour penser en profondeur la reconnaissance, y compris dans les sociétés politiques.

*De façon générale, les trois sphères de la reconnaissance dans les sociétés modernes sont à situer dans le cadre spécifique d'une société de type politique. Elles appartiennent donc toutes au régime de la grâce, et dans chacune d'elle prédomine un schème de relation verticale.*

La sphère publique de reconnaissance renvoie à la faveur venue d'en haut et au lien global qu'elle institue. Il ne s'agit pas comme telle d'une pratique sociale, à moins de considérer la relation entre l'État et le citoyen comme une pratique de ce genre, ce que ne fait pas Hénaff; donc il n'y a pas lieu d'associer cette sphère à un ou des types de don particulier.

En ce qui concerne les sphères sociales et personnelles, où s'expriment des formes de reconnaissance plus directes, elles «sont celles où les deux autres formes du don [...] ont pleinement la possibilité de s'exercer<sup>29</sup>». Le fait qu'Hénaff ne différencie pas à ce point-ci de son argumentation entre *le don gracieux (à hauteur d'homme) et le don solidaire/moral* confirme l'idée que ces deux formes appartiennent toutes deux au régime de la grâce et suivent un modèle similaire, c'est-à-dire unilatéral et vertical descendant. C'est pourquoi ce sont les deux types de don dominants dans les sociétés politiques. Ils génèrent du lien social à leur façon, tant au niveau des relations personnelles qu'au niveau de la vie commune. Si Hénaff tient à les distinguer, c'est surtout en raison du fait que

---

<sup>28</sup> Hénaff, *Le don des philosophes*, p. 85-86.

<sup>29</sup> Hénaff, *Le don des philosophes*, p. 87.

leur champ d'action n'est pas le même : offrir un cadeau par plaisir à un ami ou à un enfant, ou encore aider quelqu'un dans le besoin sont des gestes relationnels qui manifestent la reconnaissance mais qui ne visent ni ne construisent la même chose. De même, le bien offert n'a pas le même statut; dans le premier cas il vaut pour son utilité, alors que dans le second, il s'agit souvent d'un bien précieux, qui a une charge symbolique. Mais ce sont tous deux des gestes relationnels où l'autre est reconnu comme tel.

L'articulation des trois types de don avec les trois sphères de la reconnaissance n'est donc pas simple. Le cas de l'enseignement auquel Hénaff a lui-même recours et qui est proche du cas du philosophe enseignant peut servir d'illustration afin d'éclairer comment tout cela se présente concrètement.

D'abord, en ce qui concerne les sphères de reconnaissance, l'enseignement chevauche les niveaux public *et* commun. L'éducation est un droit reconnu à tout citoyen et, de ce point de vue, l'enseignante ou le professeur travaille d'abord à la reconnaissance des droits des élèves et des étudiants *au niveau public, institutionnel*. Ceux-ci, en vue de leur avenir et de leur bon développement, ont droit de recevoir un enseignement et une évaluation juste de leurs compétences acquises. Ce sont d'ailleurs ces évaluations qui couronnent chaque étape et qui, au plan institutionnel, suivent les étudiants tout au long de leur parcours. Ceux et celles qui enseignent s'engagent quant à eux à transmettre adéquatement – c'est-à-dire avec une pédagogie appropriée – ces connaissances ou compétences et à évaluer dans quelle mesure elles ont été acquise. Tel est le contrat social qui, dit trop brièvement, lie entre eux les acteurs dans l'enseignement au plan institutionnel de la reconnaissance publique. Ce contrat opère concrètement à travers le versement des impôts, des salaires, des frais de scolarité, et à travers les lois et les diverses instances (politiques, juridiques, économiques) qui assurent le bon déroulement de l'ensemble. Bien sûr, il s'agit ici de voir *comment* procède la reconnaissance dans l'enseignement, et non de prendre position dans les divers débats – légitimes et importants, il va sans dire – qui visent à déterminer quelle peut être la juste répartition des tâches, des charges et des coûts.

Outre ce niveau public et institutionnel, l'enseignement implique un niveau de relation plus directe. «Enseigner, c'est toujours répondre ici et maintenant à la demande des êtres qui nous regardent, nous écoutent, nous parlent.» C'est pourquoi on peut dire que cette pratique touche aussi le *niveau social et commun de la reconnaissance*, c'est-à-dire à la deuxième sphère. À ce niveau, en ce qui

concerne les types de don cette fois, enseigner «relève d'abord de la générosité gracieuse», car son mouvement premier est d'abord celui de la générosité unilatérale. Mais enseigner «peut prendre aussi la forme de l'aide pour qui en a besoin». Cela devient alors un don moral ou solidaire. Enfin, au terme de l'enseignement, l'opération «se transforme en *reconnaissance mutuelle*, ce qui est toujours un moment de beauté et de joie dans la relation enseignante». Cette reconnaissance implique une certaine forme de réciprocité, comme en témoigne la participation des élèves et des étudiants à leur apprentissage, mais il s'agit ici de la réciprocité constitutive propre à toute forme de reconnaissance, et non de la réciprocité cérémonielle en tant que telle. Elle opère au cœur même du don gracieux. C'est pourquoi Hénaff la qualifie de «mutuelle<sup>30</sup>».

### 2.3 Réciprocité cérémonielle et réciprocité constitutive

La réciprocité semble finalement avoir un double statut chez Hénaff. Sous ses traits de procédure cérémonielle, publique et hautement institutionnalisée, elle appartient au cadre spécifique des sociétés segmentaires. Hénaff se fait même catégorique et souligne que sous de tels traits, la réciprocité n'est plus. Cependant, la réciprocité telle qu'elle apparaît dans le contexte traditionnel met en évidence une dimension plus profonde des relations, qui est la dimension symbolique de reconnaissance humaine, et à ce niveau normatif et constitutif, celui de la dette symbolique ou de la dette de vie, on peut et on doit prendre la réciprocité en considération, non seulement dans le cas des sociétés segmentaires, mais aussi dans le cas des sociétés politiques. C'est en ce sens qu'il devient possible et nécessaire d'envisager au cœur du don unilatéral (gracieux ou solidaire), comme dans le cas de l'enseignement, une forme de *réponse reconnaissante*. Celle-ci ne doit pas être évaluée à l'aune de la réciprocité traditionnelle. Elle a son ordre propre de légitimité et prend le plus souvent la forme de la gratitude. Parfois, d'une façon qui n'est pas rituellement contraignante, en particulier dans le don solidaire, elle suscite un geste en retour.

---

<sup>30</sup> Marcel Hénaff, «Salaire, justice et don. Le salaire de l'enseignant et la part du gratuit», *Revue du MAUSS semestrielle*, no 35, 2010, p. 160. Dans cet article, Hénaff dit que la «relation enseignante [...] réalise le geste de donner dans sa diversité», c'est-à-dire qu'on y retrouverait les trois types de don. Cette manière de dire les choses n'est pas fautive, mais elle me semble imprécise, et cela, en fonction précisément des définitions qu'il donne lui-même des trois modèles de don comme pratiques sociales. Dit simplement, le don réciproque cérémoniel – comme pratique sociale – n'apparaît pas dans la relation enseignante au même titre que le geste de don gracieux ou de don solidaire. Il y a bien une certaine forme de reconnaissance et de réciprocité dans la relation enseignante, mais ce n'est pas la réciprocité contraignante du rituel tel qu'on la trouve dans la pratique du don cérémoniel. La reconnaissance réciproque passe plutôt à travers le don gracieux ou solidaire. C'est d'ailleurs pourquoi Hénaff la qualifie de «mutuelle».

Les écrits d'Hénaff sur «la question du tiers» cherchent précisément à approfondir cette réciprocité constitutive qui est au cœur de la reconnaissance humaine. Ils entrent dans des considérations linguistiques complexes et font notamment appel à l'idée de «relation triadique» qui a été développée par le sémioticien Charles S. Peirce. Ils discutent également de manière critique de la relecture qu'en propose Vincent Descombes. S'il n'y a pas lieu ici d'en rendre compte de manière détaillée, on peut rappeler qu'ils ont été croisés plus haut à travers la question de la prière comme forme non rituelle de pratique religieuse dans la société politique. Ce dont ils traitent a aussi été discuté indirectement à travers la question du symbolisme chez Lévi-Strauss et Mauss. De façon générale, la question du tiers permet à Hénaff d'envisager sous un autre angle le symbolisme qui opère tant dans les rapports de don que dans les différentes prises de parole; ils et elles mobilisent chacun un ordre symbolique, soit celui de la culture et des termes de parenté, soit celui des rapports différentiels entre signes et phonèmes dans la langue<sup>31</sup>. Cet ordre tiers agit comme objectivité; il permet la reconnaissance réciproque des sujets et rend possible l'échange, la rencontre.

Hénaff ne dit pas de manière explicite que la réciprocité a un double statut. Il ne distingue pas comme tel entre la réciprocité constitutive et la réciprocité cérémonielle. Mais au terme de ce parcours, une telle distinction me semble s'imposer.

## 2.4 La réciprocité comme mutualité

L'apparition tardive du concept de mutualité tend à confirmer un tel déplacement dans la pensée d'Hénaff. Le concept de mutualité apparaît dans les écrits d'Hénaff au moment même où le don *moral* change de qualificatif et devient le don *solidaire*. Il convient de rappeler que cette forme de don appartient au régime de la grâce, au même titre que le don gracieux à hauteur d'homme<sup>32</sup>. Or, ce qu'il nomme mutualité et qui appartient au régime de la grâce tend à correspondre à ce que Mauss définit comme la «réciprocité alternative indirecte».

---

<sup>31</sup> Sur ce sujet, voir Hénaff, *Le don des philosophes*, p. 233-308; Marcel Hénaff, «Rite, prière et actes de langage», dans B. Kanabus et Julien Maréchal (dir.), *Dire la croyance religieuse. Langage, religion et société*, New York/Bruxelles, Peter Lang, 2012, p. 121-150; Marcel Hénaff, «Vivre avec les autres. Réciprocité et altérité chez Lévi-Strauss. Remarques à partir de Mauss, Peirce et Wittgenstein», dans Pierre Guenancia et Jean-Pierre Sylvestre (dir.), *Claude Lévi-Strauss et ses contemporains*, Paris, Presses universitaires de France, 2012, p. 157-180. Dans ces différents textes, Hénaff se rapporte de façon constante aux travaux suivants : Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale, tome I*, Paris, Gallimard, 1966; Vincent Descombes, *Les Institutions du sens*, Paris, Minuit, 1996; Charles S. Peirce, *Collected Papers, vol. VIII*, Cambridge, Harvard University Press, 1958; Charles S. Peirce, *Écrits sur le signe*, Paris, Seuil, 1978.

<sup>32</sup> Le régime de la grâce est à distinguer du don gracieux. Le premier est lié à la généralisation d'un schème de relation verticale dans les sociétés politiques. Le second désigne le geste humain qui consiste à combler quelqu'un sans attente de retour. La reconnaissance qu'un tel geste génère et qui fait que l'on peut parler à son égard d'une pratique sociale relève de la gratitude.

Dans l'article où il traite de cette question, Hénaff s'intéresse tout particulièrement à deux écrits de Mauss publiés en 1931, dans lesquels celui-ci assume de façon plus explicite le concept de réciprocité et, surtout, dans lesquels il évoque des cas de «réciprocité complexe entre générations<sup>33</sup>». De tels cas de réciprocité intergénérationnelle apparaissent entre autres dans les sociétés segmentaires où peuvent être repérées des formes d'échange que Lévi-Strauss a qualifié de généralisé<sup>34</sup>. À la différence de l'échange restreint où le contre-don provient plus directement du groupe à qui le don initial a été fait, l'échange généralisé implique un plus grand nombre de partenaires et un pari plus grand sur le temps. Le contre-don vient plus tard et est souvent reçu par les descendants du donateur initial. Dans ces cas, les générations de descendants tiennent souvent lieu de substituts aux générations antérieures. Cette opération de substitution générationnelle qui complexifie la réciprocité a un côté paradoxal et énigmatique, car elle rend réversible l'irréversibilité du temps; en donnant à ceux qui viennent, on rend à ceux qui ont précédé<sup>35</sup>.

C'est ce type de réciprocité complexe que Mauss nomme la «réciprocité alternative indirecte». Elle implique une «*alternance diachronique*» et requiert une confiance plus patiente que dans la réciprocité simple, car il s'agit le plus souvent de donner à qui ne rendra qu'à ses propres descendants, ou de «*rendre à qui n'a pas encore donné*<sup>36</sup>». Une telle réciprocité non antagoniste va de pair avec une solidarité qui s'étire dans la durée et qui s'étend aussi à un ensemble plus grand.

---

<sup>33</sup> Hénaff, «Mauss et l'invention de la réciprocité», p. 83. Hénaff attribue à Mauss le crédit de «l'invention de la réciprocité», même si le terme est apparu assez tardivement chez lui et n'apparaît que très peu dans le texte qui, pourtant, en traite le plus, à savoir l'«Essai sur le don». L'«interrogation électronique de la version PDF» de l'«Essai» à laquelle Hénaff dit avoir procédé a révélé que «le terme apparaît une seule fois (à la p. 230) tandis que l'adjectif "réciproque" est utilisé quatre fois seulement. En revanche, il y a près de deux-cents occurrences pour le terme "échange/s" ou "échanger"». Une hypothèse pour expliquer cette absence est que le terme de réciprocité s'imposait davantage aux esprits de l'époque comme relevant du contrat. Et Mauss a cherché à prendre ses distances par rapport à l'interprétation du don cérémoniel comme forme archaïque du contrat élaborée par son élève, Georges Davy, dans *La Foi jurée. Étude sociologique du problème du contrat : la formation du lien contractuel*, Paris, Félix Alcan, 1922. Pour ce qui concerne l'allusion de Mauss à l'échange réciproque entre générations comme forme complexe de réciprocité, elle se trouve dans Pierre Janet, Marcel Mauss et Jean Piaget, «Débat sur les rapports entre la sociologie et la psychologie [1931]», dans Marcel Mauss, *Oeuvres, tome III*, Paris, Minuit, 1969, p. 301. «Mais les Fuégiens, les Australiens, les autres primitifs ou soi-disant tels des grandes civilisations néolithiques, possèdent la notion de la réciprocité; seulement la réciprocité n'est pas toujours l'égalité. De la génération 1 à la génération 2, comme de celle-ci à la génération 3, il y a réciprocité, mais non égalité [...]. Voyez à ce propos les études des sociologues français sur les formes de donation.» Quant à l'expression «réciprocité alternative indirecte», elle se trouve dans Marcel Mauss, «La cohésion sociale dans les sociétés polysegmentaires [1931]», dans *Oeuvres, tome III*, Paris, Minuit, 1969, p. 19.

<sup>34</sup> Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, p. 505-524.

<sup>35</sup> Comment ne pas entendre dans cette allusion aux paradoxes de la réciprocité complexe l'écho des «paradoxes de la grâce» décrits dans *Le prix de la vérité*, qui invitent à penser le statut problématique de la réponse dans le don unilatéral? On peut penser aussi que se trouve là, en germe, le retournement de l'équilibre traditionnel de la dette symbolique qui, dans les sociétés politique modernes, devient une propriété du mouvement.

<sup>36</sup> Hénaff, «Mauss et l'invention de la réciprocité», p. 83.

Mauss en voit des traces dans sa propre société et donne l'exemple des «brimades» subies lors des initiations qui marquent l'entrée d'une nouvelle génération dans un institut quelconque. L'«ennui» subi ne peut être rendu aux membres déjà installés de l'institut. Il est plutôt rendu à la cohorte suivante, et une seule fois<sup>37</sup>.

Cette réciprocité complexe évoquée par Mauss dans ces deux textes de 1931, Hénaff la nomme mutualité. Un peu à la manière de Mauss, il ne l'associe pas seulement à l'échange généralisé dans les sociétés segmentaires, mais aussi à l'avènement des sociétés politiques comme telles<sup>38</sup>. Dit simplement, chez Hénaff, *la mutualité est la forme sociale que prend la réciprocité constitutive dans une société politique*.

Ce mouvement de report, déport et retour qui fait passer du face-à-face agonistique et de l'échange duel immédiat au tressage social complexe des relations dans la durée est le mouvement même de transformation de la *réciprocité* en *mutualité*. Ce mouvement s'affirme ainsi comme la possibilité du passage d'une *logique de la réplique* à une *éthique du partage*; celle-ci fait émerger la fonction essentielle du *tiers* qui est présente comme arbitre – et seulement à l'état inchoatif – dans le rapport de face-à-face de la réciprocité immédiate. Affirmer ce tiers face aux revendications des groupes et des lignages sera le processus de genèse de la figure du souverain (telle celle du «Roi de Justice»), et plus généralement de l'institution de l'État régulateur. Mais c'est là une autre histoire dans laquelle nous sommes encore parties prenantes<sup>39</sup>.

Hénaff ne parle pas comme telle de sa généalogie politique de la grâce, mais il y fait allusion implicitement. En effet, le «mouvement» qui fait passer de la réciprocité duelle à la mutualité permet de comprendre plus finement comment le régime de la grâce a pu émerger du sein même des formes traditionnelles de réciprocité, ce que *Le prix de la vérité* ne précise pas vraiment, évoquant seulement l'horizon d'un don premier ou inaugural agissant dans les formes traditionnelles de la réciprocité avec les êtres invisibles, et se contentant plus souvent et plus simplement de signaler la conjonction entre l'apparition d'une autorité centrale et l'affaiblissement des réciprocités locales. De même pour la figure du tiers : elle «émerge» de façon plus explicite lorsque s'affirme une autorité

---

<sup>37</sup> Mauss, «La cohésion sociale dans les sociétés polysegmentaires [1931]», p. 19.

<sup>38</sup> Dans la communication qui est à l'origine de cet article («L'énigme de la réciprocité. Remarques sur la contrainte rituelle», dans le cadre d'un colloque organisé par le M.A.U.S.S. et tenu à Cerisy-La-Salle du 13 au 20 juin 2009; lien consulté le 1<sup>er</sup> septembre 2015, accessible sur [https://www.youtube.com/watch?v=Z\\_ALlerTfDU](https://www.youtube.com/watch?v=Z_ALlerTfDU)), Hénaff fait directement allusion à la pensée économique et politique de Mauss. Mauss «ne le dit pas comme tel», mais c'est la mutualité et le don solidaire qui est «au cœur» de sa pensée économique et politique, une pensée qu'il mobilise à la fin de son «Essai sur le don», pour comprendre la «survivance des principes» du don dans les sociétés autres que segmentaires.

<sup>39</sup> Hénaff, «Mauss et l'invention de la réciprocité», p. 85.

centrale qui prend sur elle la dette symbolique, mais elle est tout de même présente dans le don cérémoniel; elle l'est seulement autrement, c'est-à-dire «à l'état inchoatif».

Dans *Le don des philosophes*, plus spécifiquement dans les sections où il discute de manière critique mais appréciative des travaux de Paul Ricoeur sur la reconnaissance<sup>40</sup>, Hénaff précise encore davantage son concept de mutualité, mais en insistant cette fois sur ce qui la distingue de la réciprocité proprement cérémonielle. L'exemple des «jeux à deux équipes (tel le football)» auquel il a recours est particulièrement éclairant : «il y a réciprocité dans l'affrontement des deux groupes, mais il y a mutualité dans la coordination interne de chacun d'eux<sup>41</sup>». Il cible trois niveaux de distinction. D'abord, à la différence de la réciprocité cérémonielle qui implique un face-à-face, la mutualité rassemble un plus grand nombre d'agents qu'elle contribue à solidariser et à rassembler en réseau; «elle appelle une logistique de coordination et une éthique de la coopération». Ensuite, alors que la réciprocité cérémonielle procède par alternance et traduit une temporalité discontinue, la mutualité est davantage du côté d'un temps continu qui va de pair avec la stabilité interne au groupe. Enfin, l'action change aussi de nature; la «*dissymétrie alternée*» de la réciprocité cérémonielle conduit à un «déséquilibre permanent», alors que la «*symétrie multipliée*» de la mutualité permet d'établir «un équilibre, une homogénéité entre tous les membres du groupe». De façon générale, la réciprocité duelle donne à voir une «confiance qui se cherche<sup>42</sup>» et qui se risque à chaque fois, alors que la mutualité appartient davantage à la vie interne d'une communauté et est rendue possible par une confiance déjà établie. Cette confiance n'est jamais acquise une fois pour toutes, mais l'institution centrale lui donne une stabilité différente. Dans cette description de la mutualité, on reconnaîtra aisément les traits du don solidaire, ainsi qu'il apparaît non seulement dans une équipe de football, mais plus fréquemment dans les rapports entre voisins, entre collègues, entre professeurs et étudiants, ou encore dans les rapports entre amis. La mutualité n'est pas la même dans la sphère commune que dans la sphère personnelle, mais elle est présente dans les deux espaces.

Contrairement à ce qu'on pourrait penser, même si la mutualité prend plus couramment une connotation morale, cette dimension ne lui est pas exclusive, car la réciprocité «s'ouvre d'emblée à

---

<sup>40</sup> Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Stock, 2004, discuté dans Hénaff, *Le don des philosophes*, p. 147-150 et p. 222-231. Ricoeur est présenté par Hénaff comme un des auteurs qui a prêté attention aux différences entre les concepts de réciprocité et de mutualité.

<sup>41</sup> Hénaff, *Le don des philosophes*, p. 149.

<sup>42</sup> Hénaff, *Le don des philosophes*, p. 148-150.

l'ordre éthique qui fonde précisément l'universalité de la Règle d'or<sup>43</sup>». Plus encore, Hénaff va jusqu'à dire que «la mutualité n'est en rien plus généreuse ou morale» que ne l'est la réciprocité. Seulement,

[elle] appartient à une structure de relation différente : elle fait passer du rapport duel au rapport pluriel, du face-à-face au réseau, de l'affrontement ou de l'ajustement à un partenaire – fût-il collectif – à la coordination à plusieurs [...]. La mutualité n'est pas en elle-même surplus de bienveillance. Elle a aussi une logique et une éthique : logique d'organisation multipolaire; éthique de solidarité interne au groupe. Or cela vaut pour les bonnes causes comme pour les mauvaises. Ainsi, il y a mutualité dans les organisations criminelles en termes de réseaux et de codes à respecter (fussent-ils moralement exécrables)<sup>44</sup>.

À la lumière de toutes ces considérations sur la mutualité, il devient de plus en plus évident que des ajustements se sont opérés dans la pensée d'Hénaff en ce qui concerne la reconnaissance dans les sociétés politiques, par rapport à ce qu'il évoquait dans *Le prix de la vérité*. En même temps qu'il resserre ses définitions autour de trois types de don en laissant dans l'ombre la perspective généalogique si centrale dans *Le prix de la vérité*, Hénaff développe un concept de mutualité qui, étrangement, a l'effet bénéfique inverse et renforce précisément les points de généalogie laissés dans l'ombre. Il ne rattache pas comme telle la mutualité au régime de la grâce, et c'est en cela que la perspective généalogique reste dans l'ombre. Mais l'analyse conduit à conclure que cette correspondance va de soi.

D'une part, la mutualité permet d'enrichir le don moral unilatéral et de le rattacher plus nettement à la réciprocité constitutive de la dette symbolique. C'est ainsi que cette forme de don prend un nouveau nom et devient le don solidaire. De ce point de vue, le concept de mutualité réhabilite à sa façon ce qui a été désigné précédemment comme le statut problématique de la réponse dans le régime de la grâce. Pour qu'il y ait reconnaissance, il doit y avoir une telle ouverture dans le don unilatéral. D'autre part, la mutualité telle que la pense Hénaff permet de retrouver et d'approfondir l'idée d'ambivalence du don unilatéral évoquée précédemment. Plus encore, alors que dans *Le prix de la vérité* il identifiait l'ambivalence du don unilatéral sans l'approfondir conceptuellement, il la prend en charge de manière explicite à travers son concept de mutualité. La solidarité mutuelle peut certes être associée à la vertu, mais on ne peut ni ne doit ignorer qu'elle se trouve aussi, parfois, du côté du vice.

---

<sup>43</sup> Hénaff, *Le don des philosophes*, p. 228. On retrouve deux formulations différentes de la Règle d'or chez les évangélistes Luc et Matthieu, notamment : «Et comme vous voulez que les hommes agissent envers vous, agissez de même envers eux» (Lc 6, 31); «Ainsi, tout ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le vous-mêmes pour eux : c'est la Loi et les Prophètes» (Mt 7, 12).

<sup>44</sup> Hénaff, *Le don des philosophes*, p. 228.

### 3. La reconnaissance et l'échange marchand dans les sociétés étatiques modernes : légitimité, limites et empiètements

Les conditions de la reconnaissance dans les sociétés étatiques modernes ont été approfondies jusqu'à présent dans ce chapitre d'un point de vue formel. Il s'agissait surtout d'identifier comment et où elle opère. On a vu qu'elle est à l'œuvre dans trois sphères distinctes : publique, commune et personnelle. Bien que la sphère publique donne lieu à une reconnaissance moins palpable, c'est-à-dire plus indirecte, celle-ci a un statut prioritaire. Elle s'exprime sur le terrain des institutions juridiques, politiques et économiques. Les deux autres sphères ne sont pas pour autant moins importantes. Elles sont le lieu privilégié où se construit le lien social. La reconnaissance plus directe qui s'y exprime passe à travers les deux types de don identifiés précédemment comme le don gracieux et le don solidaire. Le don réciproque cérémoniel comme pratique sociale hautement institutionnalisée, quant à lui, est presque absent des sociétés modernes. Cependant, la réciprocité qui le traverse et dont il «révèle» le statut constitutif, elle, est opérante dans les trois sphères de reconnaissance et dans les deux autres types de don.

Si donc du point de vue formel l'ensemble peut paraître relativement cohérent et harmonieux, les choses ne sont pas aussi simples. S'il y a bien une logique de fonctionnement de la reconnaissance dans les sociétés modernes, il y a aussi des *dysfonctionnements*, et ceux-ci, Hénaff les rattache d'une manière ou d'une autre au statut de l'échange marchand dans ces mêmes sociétés. Autant l'économie joue un rôle central dans la sphère publique de reconnaissance, comme on le signalera brièvement dans un premier temps à partir des conclusions du *Prix de la vérité*, autant l'économie pose problème, ce qui sera l'objet du deuxième point abordé dans cette section.

#### 3.1 L'échange marchand et l'exercice de la justice

Dans *Le prix de la vérité*, Hénaff insiste de façon répétée sur la différence entre l'échange cérémoniel des dons et l'échange utile et profitable. La ligne de séparation ne passe pas entre les sociétés traditionnelles et les sociétés politiques, elle passe plutôt à l'intérieur de toute société, peu importe son type d'organisation.

Les deux formes d'échange ne sont ni exclusives ni même formellement en compétition : leur finalité n'est pas comparable. Quelle que soit l'importance des échanges cérémoniels dans les sociétés traditionnelles, cela ne veut pas dire que les échanges de type marchand y sont inexistantes ou secondaires. Les premiers visent essentiellement à créer, à réactiver ou à

restaurer, et surtout à institutionnaliser, des liens de reconnaissance entre groupes ou individus, ils n'ont pas directement de fonction utilitaire (ils sont le plus souvent l'opposé, non la négation, du domaine de l'utile). Les seconds – les échanges marchands – dépendent largement dans leur fréquence et leur volume du degré d'autarcie des groupes considérés. Dès que des besoins apparaissent comme complémentaires, alors apparaît l'échange profitable – communément désigné comme troc –, qui est souvent aussi réalisé à l'aide d'un équivalent aisément transportable ou, plus communément encore, à partir d'une mesure de référence reconnue par tous (mesure de blé en Europe ou mesure de riz en Asie)<sup>45</sup>.

Dit autrement, la reconnaissance qui se donne à voir dans les échanges cérémoniels concerne potentiellement toutes les sociétés, au même titre que l'échange utile et profitable. Et s'il convient d'admettre que les deux types d'échanges sollicitent certains «processus cognitifs» similaires, tels que «mesurer, compter, quantifier», la comparaison entre «monnaie cérémonielle» et «monnaie marchande» s'arrête à ce point précis. Alors que la première implique une certaine classe d'objets spécifiques – précieux ou symboliques – et met en relation des partenaires en fonction de leur statut social ou de parenté, la seconde est indifférente aux statuts des partenaires et vaut comme «équivalent général», c'est-à-dire qu'elle «peut s'appliquer à une variété indéterminée de biens (nourritures, objets d'usage courant ou objet de luxe, travail, œuvres d'art, services, compétences, etc.) et de situations (quotidiennes ou festives, importantes ou ordinaires, privées ou publiques)<sup>46</sup>». Si, parfois, des «gestes de don» enrobent les transactions commerciales, ils n'en sont pas une «condition» préalable; ils renforcent seulement le «lien» entre les partenaires et expriment «le plaisir d'être ensemble<sup>47</sup>». En définitive, aux yeux d'Hénaff, «cette distinction est d'une nécessité théorique

---

<sup>45</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 407.

<sup>46</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 405-406. Le chapitre 8 intitulé «Monnaie cérémonielle et monnaie marchande» est consacré à établir cette distinction. La démonstration entre dans des détails dont il n'est pas nécessaire ici de rendre compte. Il revient d'abord sur l'origine de l'idée de «monnaie» chez les anthropologues et discute de façon critique notamment des travaux de Philippe Rospabé, *La Dette de vie. Aux origines de la monnaie*, Paris, Éditions La Découverte, 1995. Il examine ensuite la monnaie marchande en fonction de quatre critères sur lesquels elle s'oppose à la monnaie cérémonielle : 1) la neutralité statutaire des «partenaires» impliqués; 2) la «valeur» en «quantité de numéraire» des objets transigés selon les règles d'un marché; 3) l'«espace de circulation [...] virtuellement illimité» de la monnaie marchande; 4) la variété presque illimitée des biens auxquels elle peut s'appliquer (p. 404-405). Enfin, Hénaff évoque les «aires de recoupement entre les deux types d'échange». Si ces deux types d'échanges «parfois se lient, se croisent ou s'articulent», c'est «sans pour autant se confondre» (p. 407-413). Il en va ainsi de certains échanges profitables entre «gens d'honneur» chez les Trobriands (étudiés par Bronislaw Malinowski, *Les Argonautes du Pacifique occidental [1922]*, Paris, Gallimard, 1963, p. 237) qui prennent la forme d'un troc cérémoniel, ou encore des échanges de «barres de sel» chez les Baruya de Nouvelle-Guinée (étudiés par Maurice Godelier, *L'Énigme du don [1996]*, Paris, Flammarion, 2008, p. 193) qui ont un «usage rituel dans la communauté» et un «usage commercial à l'extérieur». Un cas encore «plus complexe culturellement» est celui «des civilisations traditionnelles à qui est imposé l'usage d'une monnaie marchande». Celles-ci «tendent à remplacer les prestations cérémonielles en biens précieux par une somme de monnaie jugée équivalente».

<sup>47</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 413. Hénaff précise en bas de page qu'«[une] telle attitude a traversé toute notre histoire». Il se réfère alors à la version originale anglaise des travaux de Natalie Zemon Davis, *Essai sur le don dans la France du XVI<sup>e</sup> siècle*, trad. de Denis Trierweiler, Paris, Seuil, 2003, et en particulier au chapitre «Dons et ventes», p. 71-103, qu'il convient de citer brièvement : «Ce qui est intéressant au XVI<sup>e</sup> siècle est cette sensibilité à la relation entre don

décisive» non seulement «pour saisir les faits de réciprocité observables dans toutes les sociétés indépendamment des époques et des cultures<sup>48</sup>».

Si donc l'échange profitable des biens utiles n'appartient pas en propre à un type de société en particulier, la société politique lui offre un cadre dans lequel il peut prendre de l'expansion et devenir proprement marchand, au même titre qu'elle offre un cadre dans lequel la spécialisation des tâches peut se développer. Plus précisément, c'est ce cadre impliquant une «transformation [...] simultanément politique, économique et symbolique» qui «rend possible l'émergence de la monnaie» marchande comme monnaie frappée<sup>49</sup>. Mais Hénaff va plus loin encore : il existe une «relation essentielle [...] entre société politique et échange marchand [...] en ceci que l'usage de la monnaie fait intégralement partie de l'exercice de la justice<sup>50</sup>». C'était vrai pour la cité antique, mais cela est encore plus manifeste dans le cas des sociétés modernes.

En effet, ainsi que l'a théorisé Aristote, dans l'enceinte de la cité où les tâches sont spécialisées et les besoins complémentaires, «l'échange des biens utiles n'est plus seulement affaire de subsistance, mais devient un aspect fondamental [...] des relations équitables entre citoyens<sup>51</sup>». Pour le dire de façon trop rapide, mais en reprenant les exemples mêmes auxquels Hénaff a recours à la suite d'Aristote, l'artisan qui fabrique des chaussures doit être en mesure d'acquérir une maison, et vice versa, et la monnaie permet de réaliser l'équivalence proportionnelle entre ces biens d'utilité différente. Si, pour Aristote, «le cadre du marché et ses limites c'est la *polis*», qui «suppose comme sa condition empirique la *koinōnia*», c'est-à-dire «la communauté d'intérêts», et qu'en cela sa pensée reste dans l'horizon des sociétés traditionnelles, cela «ne veut pas dire qu'il n'existait pas quelque chose de comparable» à «un marché au sens moderne» du terme dans la cité antique, c'est-à-dire

---

et vente, cet intérêt pour la frontière entre les deux. Plutôt que d'imaginer un jeu de somme zéro entre dons et marchés commerciaux, ou même une lutte à la corde, nous ferions mieux de concevoir les interactions constantes entre systèmes du don et systèmes du marché. Certaines de ces interactions peuvent avoir mis des entraves au don, d'autres les avoir libérés vers de nouvelles directions. Ce qui était particulièrement important au XVI<sup>e</sup> siècle était la possibilité d'aller et venir entre le mode du don et celui de la vente, tout en se souvenant toujours de la distinction entre les deux. [...] Dans la France du XVI<sup>e</sup> siècle, le mode du commerce et le mode du don coexistaient; ils se distinguaient l'un de l'autre par le rôle dans lequel ils plaçaient donateur et donataire ou acheteur et vendeur, et par certaines caractéristiques précises de la transaction. Chacune avait son étiquette spécifique, son langage et une posture corporelle particulière dans la présentation.» (p. 72 et 91)

<sup>48</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 412. Il parle de ce qui a été défini plus haut comme la réciprocité constitutive, celle relative à la dette symbolique.

<sup>49</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 415. Cette transformation «rend possible l'émergence de la monnaie», mais «elle ne la rend pas inévitable (comme le montre l'exemple de l'Égypte ancienne ou celui de l'Empire inca)».

<sup>50</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 416.

<sup>51</sup> Aristote, *Éthique à Nicomaque*, V, 8, trad. de V. Décarie, Paris, Vrin, 1991, discuté dans Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 424-425.

«des réseaux d'échanges locaux et internationaux, des jeux d'offre et de demande, des mouvements des prix, des placements financiers<sup>52</sup>». Les marchands, ces intermédiaires dédiés exclusivement au commerce entre les cités étaient le plus souvent des étrangers. Même s'ils étaient objets de soupçon, ils étaient néanmoins bien présents.

Comme évoqué précédemment, le renouveau des villes au Moyen Âge et la pensée scolastique ont permis de dégager un certain espace de légitimité pour cette figure du marchand et sa fonction, jusqu'alors considérées comme suspectes.

Si, dans le cas des sociétés modernes, «les termes du débat se sont complexifiés<sup>53</sup>», c'est-à-dire que l'économie a pris une forme autonome, obéissant à des lois qui lui sont propres et est devenue un rouage essentiel du débat politique et des jeux de pouvoir, ce qu'ont cherché à penser l'économie politique<sup>54</sup> et sa critique chez Karl Marx notamment<sup>55</sup>, l'argent demeure central dans l'exercice de la justice. S'il importe de ne pas perdre de vue les difficultés – on y viendra –, il importe aussi et d'abord de considérer le rôle qu'a joué cet outil unique dans la conquête moderne des libertés par rapport aux liens de dépendance.

Selon Hénaff, du côté de la philosophie, il revient à Georg Simmel d'avoir su penser positivement l'argent comme outil d'émancipation.

L'originalité de Simmel, en tant que philosophe et sociologue, c'est de se placer non du point de vue moral, ni même politique, mais uniquement du point de vue des potentialités culturelles et sociales de cet instrument. C'est en cela qu'il rompt avec toute une tradition du soupçon jamais démentie depuis Platon. Certes, les économistes depuis le XVII<sup>e</sup> siècle avaient commencé à traiter de la monnaie en termes purement fonctionnels, et ils en admiraient les pouvoirs; mais,

---

<sup>52</sup> A. Bresson, *La Cité marchande*, Bordeaux, Ausonius, Scripta Antiqua, 2000, chapitre «Les cités grecques, le marché et les prix», p. 263-308, discuté dans Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 431. Hénaff précise aussi qu'Aristote, en raison de l'horizon de pensée traditionnel qui est le sien, «n'a pas inventé l'économie politique», comme le soutient Karl Marx (p. 431). Cependant, Aristote «a su, le premier sans doute, penser l'économie selon l'ordre du politique» (p. 433). Pour une mise à jour sur cette question, voir Léopold Migeotte, *Les finances des cités grecques : aux périodes classique et hellénistique*, Paris, Belles Lettres, 2014.

<sup>53</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 433.

<sup>54</sup> «On peut dire que, dans [la tradition philosophique], les théories de la monnaie sauvent la légitimité de l'argent. Il serait aisé, dans cette perspective, de solliciter une abondance de témoignages chez les auteurs qui, à partir du XVII<sup>e</sup> siècle, font naître cette nouvelle discipline appelée "économie politique" (expression qui apparaît déjà chez Boisguilbert en 1695; on peut – sans le mot lui-même – la voir naître au XVI<sup>e</sup> siècle avec Bodin); type d'approche qui se confirme entre Cantillon et Galiani, Melon et Quesnay – et bien d'autres –, mais surtout dans la prestigieuse tradition écossaise ou anglaise de James Steuart à Adam Smith. Tous tentent une analyse fonctionnelle et, en général, restent peu sensibles aux soupçons de type moral qui ont hanté les philosophes. C'est précisément parce que ces derniers sont si difficiles à convaincre que c'est chez eux qu'il nous fallait guetter les signes d'un changement de position.» Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 455.

<sup>55</sup> Karl Marx, *Le Capital. Critique de l'économie politique* [1867], Paris, Gallimard, 2008.

précisément, ils s'intéressaient avant tout à des mécanismes objectifs, avec l'ambition de comprendre la sphère économique comme un analogon du monde physique. Simmel situe l'argent dans l'ensemble de la vie sociale et il s'efforce de comprendre en quoi cet instrument d'échange présuppose et induit une transformation radicale des relations entre les hommes. Ce qui n'est ni un malheur, ni une panacée. Il y voit d'abord un des aspects essentiels du processus d'autonomisation du sujet et de constitution d'un monde objectif comme cadre de l'exercice de la justice, ensuite le témoignage permanent d'un accord implicite et général entre les acteurs sociaux sur la valeur des biens et leurs modalités de circulation<sup>56</sup>.

Dans son analyse philosophique de l'argent, Simmel met entre parenthèse le statut ambivalent de cet outil marchand, ce qui a surpris et parfois choqué. Et Hénaff reconnaît qu'«incontestablement, il y a chez [lui] un déficit d'analyse des situations de conflit liées à la possession de la monnaie», c'est-à-dire qu'il n'entre pas, par exemple, dans le problème politique de la mainmise sur les capitaux par certaines classes sociales, problème qui est au cœur de la critique de l'économie politique chez Marx. De même, il ne discute pas de la «manipulation financière» de la monnaie, pas plus qu'il ne considère les «effets pervers impliqués par [les] qualités mêmes<sup>57</sup>» de celle-ci, à savoir son statut d'équivalent général donnant accès à une infinie variété de biens.

Mais que l'argent puisse «devenir un outil d'oppression» ne doit pas empêcher de considérer que son utilisation grandissante, notamment dans le système féodal et à l'époque de «la Renaissance urbaine (XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)», a permis une «liberté d'échange» qui, à son tour, a contribué à rendre les paysans plus libres et les artisans plus indépendants par rapport aux seigneurs. La possibilité pour les paysans et les artisans d'échanger a contribué à détacher le produit de son producteur et a favorisé le développement des marchés. Le salariat, c'est-à-dire la quantification du travail et sa traduction en équivalent monétaire, a quant à lui permis «une forme décisive d'émancipation pour ceux (ouvriers, travailleurs saisonniers, employés d'entreprise, fonctionnaires) qui ne sont pas des producteurs indépendants (comme le sont les paysans, artisans, artistes, commerçants)». D'une part, le contrat de travail libère de la relation personnelle et de la relation de dépendance entre employeur et employé. D'autre part, l'acquisition d'un montant d'argent par le biais du salaire – lorsque celui-ci est juste – donne accès à l'ensemble des biens disponibles sur le marché, des biens qui, au moins en principe, sont les mêmes pour tous<sup>58</sup>.

---

<sup>56</sup> Georg Simmel, *Philosophie de l'argent* [1900], Paris, Quadrige/Presses universitaires de France, 1999, commenté Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 448-449.

<sup>57</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 446.

<sup>58</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 442-443. Par rapport à l'esclavage et au servage, le régime du salariat implique – en principe – un niveau minimal de dépendance du travailleur par rapport à ceux pour qui il travaille. Dans le cas de

De façon générale, Hénaff soutient que le développement de l'économie de marché dans les sociétés politiques modernes a fait ressortir «l'aspect technique de la monnaie», qui «a été de mieux en mieux défini et accepté». Cela n'empêche pas que l'argent puisse être un «instrument de pouvoir et de corruption», mais avec l'avènement de la modernité, l'argent s'est aussi affirmé plus nettement comme étant «un des instruments décisifs de la justice et de la liberté» dans le cadre des sociétés politiques<sup>59</sup>. C'est d'ailleurs pourquoi la question du juste salaire a été, demeure et demeurera au cœur du débat social dans ces sociétés; cette question est un enjeu de justice et d'égalité dans la liberté. Si donc on peut et on doit se demander quel est le juste salaire pour les philosophes – gagnent-ils trop, ou pas assez, par rapport à d'autres? –, le fait qu'ils soient rétribués dans les sociétés politiques modernes n'a pas à être remis en question, même si un tel état de fait était impensable pour Platon. C'est ainsi qu'Hénaff répond en fin de parcours à la question qui est au point de départ de son interrogation dans *Le prix de la vérité*. Comme l'ont affirmé de façon convaincante «les théologiens médiévaux : ce n'est pas le savoir que l'on achète, c'est l'enseignant que l'on rétribue pour son travail». Il en va de même pour le marchand, pour l'artiste, pour l'écrivain, et pour le psychanalyste<sup>60</sup>.

L'économie marchande comme mode d'échange et de circulation des biens occupe donc une place de choix dans la sphère publique de reconnaissance des sociétés politiques modernes. Au plan formel, elle est intimement liée à l'exigence d'égalité des chances, à l'indépendance et à l'autonomie de l'individu : elle permet à chacun d'avoir accès à l'ensemble des biens disponibles sur le marché. Bien sûr, une fois cela pris en considération, le débat sur ce qui constitue une juste répartition des capitaux demeure entier. Par exemple, la générosité philanthropique des classes riches mérite d'être encouragée et est certainement louable, mais elle ne remplace pas l'exigence de justice au plan des

---

l'esclavage, la personne tout entière appartient à quelqu'un d'autre et figure au rang des biens qui sont échangés. Dans le cas du servage, bien que le serf soit en situation d'infériorité, une fois les prestations et redevances remises au seigneur, il «dispose d'une relative autonomie dont la limite est d'abord matérielle : sa pauvreté». Dit autrement, le «serf doit quelque chose hors de lui; il ne se doit pas lui-même». Selon ce qui lui reste – et c'est là tout le problème – il peut échanger sa propre production à sa guise. C'est cette possibilité d'échange à laquelle «l'argent confère une nouvelle dimension : le numéraire est une garantie offerte par la communauté. La monnaie frappée, c'est un crédit accordé publiquement à tous ceux qui l'utilisent; tel est, fort nommé, son "pouvoir libérateur".» Le régime du salariat, qui implique la quantification du travail et son évaluation en numéraire franchira un pas de plus (p.440-443). Évidemment, la possibilité d'une libération ne veut pas dire libération effective. Hénaff s'inspire ici de Simmel, *Philosophie de l'argent*.

<sup>59</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 386.

<sup>60</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 458. Le chapitre 10 intitulé «Figures légitimes de l'échange marchand» développe pour chacune de ces figures une argumentation similaire : l'argent et le salaire sont des conditions de la justice dans les sociétés politiques modernes.

institutions politiques, notamment en ce qui a trait à la répartition du fardeau fiscal entre les classes sociales<sup>61</sup>.

### 3.2 Les empiétements de l'argent et de l'économie marchande

On le voit, l'argent et l'économie sont au cœur de l'exigence de justice – distributive ou proportionnelle – dans les sociétés modernes. Au niveau de la justice arbitrale cependant, celle des instances judiciaires, l'intermédiaire de l'argent semble plutôt, à l'opposé, dans certains cas du moins, travailler à un contournement des exigences de la reconnaissance. Le point a été abordé précédemment, lorsqu'il a été question de la dette symbolique et de la façon dont, dans les sociétés modernes, cette dernière tend à être convertie en dette financière. On est d'ailleurs mieux à même de comprendre que c'est l'indétermination de l'argent qui rend possible un tel transfert, c'est-à-dire le fait que l'argent tient lieu d'«équivalent général» entre les biens et les services<sup>62</sup>. Lorsqu'un montant d'argent est versé au terme d'un procès, il sert essentiellement à réparer la part du dommage subi, ou au minimum celle qui peut l'être. Et à ce niveau, une telle compensation est non seulement bienvenue, mais elle répond à une exigence de justice élémentaire. Cependant, cette forme de compensation ne prend pas en charge la dimension symbolique de l'offense aussi bien que ne le fait la justice vindicatoire, dont on a vu qu'elle était la forme institutionnalisée de la justice dans les sociétés segmentaires. Il s'agit là d'un problème structurel des sociétés politiques en général qui, pour une part, est inévitable. Dans les sociétés modernes par contre, le problème prend des proportions nouvelles<sup>63</sup>. Si l'homme moderne a développé des capacités techniques sans précédent pour transformer le monde environnant, plus que jamais il a aussi les capacités inverses, celle d'endommager de façon durable son environnement, ou encore celle de tuer des populations entières par des armes au potentiel destructeur massif<sup>64</sup>. Et le défaut de reconnaissance apparaît surtout lorsque le tort subi engendre des dommages irréparables, comme par exemple la perte d'une vie ou la disparition à moyen terme d'un écosystème lors d'un déversement pétrolier. Dans ce

---

<sup>61</sup> Dit autrement, la générosité et le sens moral des classes riches ne dispensent pas l'ensemble de la société de l'exigence de justice à travers ses instances politiques de redistribution de la richesse. Voir à ce sujet Marcel Hénaff, «La nouvelle philanthropie capitaliste», *Homme*, vol. 167-168, 2003, p. 307-313.

<sup>62</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 436-437. Sur cette question de l'«argent-joker», ou de l'argent comme «équivalent général», Hénaff s'inspire de Michel Serres, *Le Parasite*, Paris, Grasset, 1980; Michel Serres, *Genèse*, Paris, Grasset, 1982.

<sup>63</sup> Voir Marcel Hénaff, «La dette de sang et l'exigence de justice», dans Paul Dumouchel (dir.), *Comprendre pour agir. Victimes, violences, vengeances*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2000, p. 31-64.

<sup>64</sup> Du point de vue symbolique, le commerce des armes arrive plus difficilement à être considéré comme un commerce similaire aux autres.

dernier cas, l'offenseur est un citoyen corporatif, c'est donc un ensemble d'acteurs qui sont impliqués, certains de près, d'autres de loin. Et lorsque, malgré un verdict de culpabilité sur le plan criminel, la peine engage seulement un dédommagement financier, cela peut donner l'impression que, pour qui a suffisamment d'argent, il est possible de s'en sortir en toute impunité, peu importe l'ampleur ou la teneur des conséquences liées à l'offense<sup>65</sup>.

Parce qu'il tient lieu d'équivalent général donc, comme on a vu, l'argent a une plasticité inégalée qui lui permet de tenir lieu de compensation quasi-symbolique dans certaines procédures judiciaires. Mais cet attribut unique a aussi d'autres conséquences. C'est lui qui confère à l'argent son pouvoir de corruption. Même les choses qui, selon la plupart des morales, devraient rester dans le registre du hors-de-prix, comme la vie de quelqu'un, se voient malheureusement attribuées un prix et finissent par circuler comme «marchandises» sur un marché, car même si un marché est noir et illégitime, il s'agit tout de même d'un marché.

Mais en deçà de l'extrême de la corruption<sup>66</sup>, Hénaff associe la plasticité de l'argent à un autre «phénomène» proprement moderne, plus sournois celui-là, mais aussi plus généralisé :

---

<sup>65</sup> En avril 2010, l'explosion sur la plateforme de forage *Deep Horizon*, appartenant à la pétrolière *British Petroleum* (BP), a occasionné un déversement de pétrole brut sans précédent dans le Golfe du Mexique : «l'équivalent de 3 millions de barils de pétrole», qui «ont souillé plus de 2 000 km de littoral». La fuite a pris plusieurs semaines à être contrôlée, notamment en raison de la profondeur du puit sous les eaux. Des dispersants chimiques aux effets peu connus sur les écosystèmes marins ont aussi été utilisés en grande quantité pour favoriser la dissolution du pétrole. En ce qui concerne la présente démonstration, cet accident rend évidents au moins deux points. D'une part, le procès qui a suivi l'accident a conduit à un règlement financier record : 20,8 milliards de dollars américains seront remis par BP, sur une période de 18 ans, au gouvernement fédéral états-uniens, aux cinq états touchés, ainsi qu'aux municipalités. Les sommes serviront à la restauration de l'environnement et au financement de plans de relance économique. D'autre part, la proportion de l'événement rend manifeste le déficit symbolique d'un tel règlement. Les mots de la ministre de la Justice américaine, Mme Loretta Lynch, tels que rapportés par le quotidien français *Le Monde* suite au règlement en octobre 2015, ont de quoi laisser songeur. «Cette transaction historique est une réponse forte et adéquate au pire désastre environnemental de l'histoire américaine. [...] BP reçoit la punition qu'il mérite, tout en fournissant la compensation cruciale pour les dégâts qu'il a causés à l'environnement et à l'économie du Golfe.» Que pouvait faire de plus la pétrolière BP, ainsi que la justice américaine, peut-on se demander? S'il faut reconnaître qu'un tel règlement est préférable à aucun règlement, on peut aussi se demander jusqu'à quel point il est adéquat. Du point de vue de la collectivité, il l'est peut-être, mais du point de vue des gens et de l'écosystème directement concernés par l'accident, un tel règlement n'apporte qu'une mince compensation. Les détails relatifs à ce règlement ont été obtenus dans AFP et Reuters, «Marée noire dans le golfe du Mexique : BP va payer deux milliards de plus que prévu», *Le Monde*, le 5 octobre 2015, page consultée le 11 avril 2016, accessible sur [http://www.lemonde.fr/pollution/article/2015/10/05/maree-noire-dans-le-golfe-du-mexique-bp-va-payer-2-milliards-de-plus-que-prevu\\_4782958\\_1652666.html](http://www.lemonde.fr/pollution/article/2015/10/05/maree-noire-dans-le-golfe-du-mexique-bp-va-payer-2-milliards-de-plus-que-prevu_4782958_1652666.html). Pour ce qui concerne le verdict de culpabilité criminelle et l'impact environnemental, voir Alexandre Shields, «Marée noire du golfe du Mexique: l'ampleur véritable des dégâts commencerait à peine à se révéler», *Le Devoir*, le 7 mai 2013, page consultée le 11 avril 2016, accessible sur <http://www.ledevoir.com/environnement/actualites-sur-l-environnement/377593/maree-noire-du-golfe-du-mexique>.

<sup>66</sup> Voir à ce sujet Marcel Hénaff, «Le don perverti. Pour une anthropologie de la corruption», *Esprit*, no février, 2014, p. 45-56.

l'«aplatissement» par l'économie<sup>67</sup>. Que veut-il dire par cette idée, qu'il formule en s'inspirant notamment des travaux de Michael Walzer<sup>68</sup>? D'abord, le marché est devenu un «espace [...] universel des interactions», c'est-à-dire que l'accès à n'importe quel bien, n'importe quel service, n'importe quelle activité est payant : «le sport, la santé, la formation, les connaissances, la sécurité, les loisirs et ainsi de suite<sup>69</sup>». Dit autrement, plus rien n'échappe au marché, y compris des services autrefois pris en charge par la mutualité du partage et de l'entraide, comme les soins aux personnes vieillissantes dans sa propre famille, ou encore la garde des enfants en âge préscolaire<sup>70</sup>. Ensuite, au lieu de faciliter l'accès pour tous et toutes à l'ensemble des biens et des services «utiles», l'extension nouvelle prise par l'économie marchande – rendue possible notamment par la plasticité de l'argent comme équivalent général – semble plutôt contribuer à n'encourager et à ne consolider que ce qui peut bien se vendre :

aucune de ces activités n'est développée si elle ne génère des profits; on négligera la sécurité qui coûte trop cher, on pilonnera les livres importants qui ne se vendent pas assez vite, on s'en tiendra aux loisirs rentables, on ne soutiendra que la recherche savante capable de générer des produits commercialisables. L'impasse est évidente : tout peut s'acheter, mais le marché tend à n'offrir et à ne promouvoir que ce qui se vend<sup>71</sup>.

Plus encore, cette dynamique de l'économie marchande implique une accélération du temps qui agit comme une fuite en avant. On touche une fois de plus à la question de la dette symbolique. Dans les sociétés modernes, c'est comme si l'équilibre était assurée non plus par la compensation réciproque, mais par l'équilibre dynamique du mouvement. De plus en plus, en développant toujours davantage, on parie sur le temps à venir. Ce faisant, on risque aussi l'avenir, on le prend en otage<sup>72</sup>.

---

<sup>67</sup> «C'est ce phénomène d'aplatissement que l'on peut rapprocher de ce que Nietzsche appelait nihilisme». Voir Marcel Hénaff, «La valeur du temps. Remarques sur le destin économique des sociétés modernes», *Esprit*, no janvier, 2010, p. 175.

<sup>68</sup> Michael Walzer, *Sphères de justice*, trad. de Pascal Engel Paris, Éditions du Seuil, 1997, chapitre 4 «L'argent et les marchandises».

<sup>69</sup> Marcel Hénaff, «De la philosophie à l'anthropologie. Comment interpréter le don? Entretien avec Marcel Hénaff», *Esprit*, no février, 2002, p. 156-157.

<sup>70</sup> Pour des éclaircissements sur ce point, et notamment pour comprendre comment les services publics rendus par l'État jouent un rôle similaire au marché, on peut consulter Jacques T. Godbout, *Ce qui circule entre nous. Donner, recevoir, rendre*, Paris, Seuil, 2007, chapitre «La rupture producteur-usager et l'évacuation du modèle communautaire», p. 79-101.

<sup>71</sup> Hénaff, «De la philosophie à l'anthropologie», p. 157.

<sup>72</sup> «Dans nos sociétés développées, cet usage du temps peut devenir une exploitation systématique et inquiétante. Les crises du capitalisme depuis la création des bourses financières sont liées à des bulles, ce qui veut dire des situations d'endettement démesuré par création de crédit. [...] On pourrait dire que toute l'histoire du capitalisme se trame autour de la constitution d'un espace-temps dominé par l'optimisation de la *mobilité* des biens et des agents qui achètent et vendent, de la *fluidité* toujours plus fine des moyens de paiement, de la *vitesse* de plus en plus grande obtenue dans les opérations et finalement dans la *projection* permanente vers le futur au point qu'il est possible de réduire le présent au simple moment tenu du glissement de ce qui vient d'être achevé vers ce qui est en train de se faire; en somme pour

Un peu à la manière du don réciproque cérémoniel qui, dans les sociétés traditionnelles, tient lieu de fait social total, c'est-à-dire qu'il affecte et concerne l'ensemble de la société, Hénaff se demande si l'économie marchande ne serait pas devenue, dans les sociétés modernes, un fait social total.

L'économique, pour nous, enveloppe tout le social, non seulement comme constituant la base matérielle de l'existence (car cela est vrai dans toute société) mais comme étant l'instance de légitimation de tout le reste. Ou du moins il tend à assumer cette position. C'est pourquoi toute crise économique est *de facto* une crise globale de la société. C'est en cela que l'économie est une dimension fondamentale de la sphère publique. Mais justement elle devrait rester une dimension de cette sphère non l'absorber ou viser à le faire. [...] En d'autres termes, si l'économique comme marché devait être considéré comme le fait social total du monde contemporain, ce n'est pas parce que nous serions réduits à penser en termes de subsistance ou de survie. C'est dans un autre sens qu'il s'impose : ce n'est plus une activité qui donne un sens à tout le reste, c'est plutôt une activité qui efface la singularité des autres en les soumettant à la loi de l'équivalence marchande; c'est l'activité qui donne sa mesure aux autres comme on le voit très clairement avec le marché des biens culturels, celui des connaissances, celui des services de santé. Or, cette colonisation tous azimuts, cette absorption de plus en plus sophistiquée de tout ce qui compte transformé en ce qui se compte, au lieu de donner du sens à tout ce qu'elle touche en tue la possibilité puisque cela réduit à un équivalent général. Si l'économique comme marché concurrentiel devait être compris comme le fait social total de notre temps, alors il y aurait lieu d'être inquiet pour notre temps puisque la logique d'un tel marché ce n'est pas de fournir un accès aux biens utiles mais d'appeler utile tout ce qui peut se vendre<sup>73</sup>.

Si donc l'économique se rapproche *de facto* du statut de fait social total, c'est de façon pour ainsi dire illégitime. Hénaff a plutôt tendance à accorder ce statut au politique<sup>74</sup>. C'est pourquoi Hénaff préfère parler de «fait social dominant» à propos de l'économique, car celui-ci peut aussi être «dominateur<sup>75</sup>». Au même titre que l'État a pu prendre des formes totalitaires au cours du XX<sup>e</sup> siècle, «la haute finance globalisée [...] s'avère de plus en plus capable de manipuler le pouvoir politique et

---

installer pleinement le temps qui vient dans le temps présent. C'est bien cela que permet la *dette*.» Voir Hénaff, «La valeur du temps», p. 179-181. On a vu plus haut comment le passage de la réciprocité cérémonielle à la mutualité implique un pari plus grand sur le temps, et rend réversible l'irréversibilité du temps. Hénaff ne va pas jusque-là dans son analyse, mais on peut se demander si la mutualité ne prête pas, au plan formel, à un tel empiètement de la logique de la dette financière sur le champ propre du don. Dans les deux cas, c'est le rapport au temps qui est déplacé. On est en plein dans les paradoxes du régime de la grâce ici.

<sup>73</sup> Hénaff, «La valeur du temps», p. 173-175.

<sup>74</sup> Marcel Hénaff, «Paradoxe du pouvoir, crise de l'autorité, reconnaissance. Réflexions sur le mal politique avec Ricoeur et au-delà», *Archivio di filosofia/Archives of Philosophy*, vol. LXXXI, no 1-2, 2013, p. 96. «On peut donc dire que le politique naît et demeure comme un tel fait social total. Il est la reconnaissance mutuelle instituée. En cela il est la sphère des sphères, l'ordre qui intègre les autres même si les autres sont légitimes dans leur ordre.»

<sup>75</sup> Hénaff, «La valeur du temps», p. 176. Il est intéressant de noter la substantivation du terme «économie», qui devient l'«économique», pour désigner l'extension de la logique marchande en dehors de sa sphère propre de légitimité.

de le tenir sous sa dépendance». Ses voies – plus discrètes – ne sont pas celles de l'autoritarisme étatique, mais il s'agit tout de même d'un «nouveau type de pouvoir<sup>76</sup>» dont il faut se méfier.

Bref, si l'économie marchande et l'argent jouent un rôle central dans la sphère publique de la reconnaissance, qui est la sphère proprement politique et publique, son empiètement sur les autres sphères – commune et personnelle – pose problème. Elle va de pair avec un déficit symbolique qui sollicite tout autant qu'il ébranle les diverses appartenances. C'est à cet enjeu qu'il convient finalement de s'intéresser.

#### **4. Le lien social fragilisé et la nécessité de «réinventer la confiance face à autrui»**

Un aspect important du problème lié aux empiètements de l'économie apparaît dans la généralisation du modèle contractuel. Cela se traduit en une valorisation de la relation impersonnelle, désengagée et formelle.

On peut supposer, d'une manière générale, qu'il est dans l'intérêt des sociétés industrielles avancées, et à proportion de leur complexité croissante, de réduire au minimum les relations personnelles – fonctionnellement, leur coût est très élevé – pour rendre gérable le système lui-même. C'est ce que permettent très clairement le contrat et les transactions monétaires; toute intrusion d'ordre personnel sera alors considérée comme un risque de corruption. La relation abstraite, professionnelle, devient la seule légitime<sup>77</sup>.

Non seulement le temps investi dans les relations personnelles tend à diminuer ou à passer au second plan par rapport aux exigences du travail et de la consommation, mais on peut aussi penser que c'est la manière même d'entrer et de vivre ses relations personnelles qui est affectée.

La façon dont la science économique classique – et l'utilitarisme en sciences sociales à sa suite – représente l'humain témoigne à sa façon de ce déficit social propre aux sociétés modernes. En effet, celle-ci considère l'humain d'abord comme un «acteur rationnel défini par ses attentes et porté à [la] maximisation de ses intérêts». Or, aux yeux d'Hénaff, cet «*homo oeconomicus*» est rien de moins qu'une «fiction».

C'est une fiction en ceci : du simple point de vue sociologique on peut observer que cet acteur est d'emblée posé comme totalement *asocial* : il est supposé seul au monde, individu soumis à

---

<sup>76</sup> Hénaff, «Paradoxe du pouvoir, crise de l'autorité, reconnaissance», p. 96.

<sup>77</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 454.

la pression des besoins ayant face à lui «les autres» en général supposés être des rivaux prêts à s'opposer à lui pour l'accès aux ressources dites *rare*s (ce qui ne signifie pas seulement les plus essentielles à la vie, mais celles qui n'existent que par une production exigeant investissement, savoir-faire et débouchés). Il faut bien le dire : ce personnage hors groupe n'a jamais existé nulle part. Ajoutons que cette abstraction de l'*homo oeconomicus* ne se limite pas à ce caractère asocial : cet acteur est aussi hors culture particulière, hors histoire, hors croyances religieuses, sans âge et asexué<sup>78</sup>.

Sur ce point, la science économique gagnerait à se faire plus inductive et à assumer davantage son statut de science sociale, suggère Hénaff. Elle devrait aussi prendre davantage en considération le point de vue de la sociologie économique, celles de Weber, Durkheim, Mauss et Karl Polanyi pour commencer, mais aussi celles plus récentes de Luc Boltanski, de Marc Granovetter, d'Alain Caillé et du groupe du M.A.U.S.S. (Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales)<sup>79</sup>.

L'extension de l'échange marchand et du modèle contractuel – jusqu'aux relations les plus intimes – est donc directement en cause dans ce qui a été défini précédemment comme le déficit symbolique des sociétés modernes, qui n'est rien d'autre qu'un déficit de relations de reconnaissance plus directes, c'est-à-dire plus concrètes et engageantes. Les critères d'évaluation propres à l'échange marchand tendent à dominer dans les relations sociales, jusqu'à les affecter de l'intérieur. C'est ce qu'Hénaff appelle un «processus d'empiètement», qui occasionne une situation de «crise<sup>80</sup>».

---

<sup>78</sup> Hénaff, «La valeur du temps», p. 169.

<sup>79</sup> Hénaff, «La valeur du temps», p. 170-171. Aux noms qu'il met de l'avant, Hénaff n'attache pas de références explicites, mais on peut tout de même en donner quelques-unes, à titre indicatif. Outre les travaux bien connus de Weber, Durkheim et Karl Polanyi (*La grande transformation* [1944], Paris, Gallimard, 2009), on peut consulter Luc Boltanski, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999; Alain Caillé, *Théorie anti-utilitariste de l'action*, Paris, Éditions La Découverte, 2009; Mark Granovetter, *Sociologie économique*, Paris, Seuil, 2008. Du côté des économistes, Hénaff précise qu'il «existe désormais un doute sur la figure de l'acteur rationnel», comme en témoignent l'étude d'Amartya Sen (*Choice, Welfare and Measurement* [1982], Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1997). En effet, celle-ci montre «que les famines qui décimaient certaines régions de l'Inde ne s'expliquaient nullement par un déficit de production de nourriture mais par des conditions socio-culturelles d'accès au marché des biens de survie».

<sup>80</sup> Walzer, *Sphères de justice*, commenté dans Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 504-505. «Le bon rapport entre ces sphères dépend d'abord de la manière dont chacune respecte l'autonomie des autres. En cas contraire, il y a crise; il s'ensuit des conflits que Walzer explique en recourant à deux concepts. Le premier consiste en ce qu'il appelle le problème de la *prédominance*. Cela signifie qu'une des sphères tend à imposer à une autre, ou à plusieurs autres, ses critères d'évaluation et ses règles de distribution. On pourrait dire qu'il s'agit là d'une action externe de contrôle (par exemple, quand le pouvoir politique dicte ses impératifs à une institution religieuse, à moins que ce ne soit le contraire). Mais, plus profondément, cet empiètement d'une sphère sur une autre peut se produire au moyen de ce que Walzer appelle des structures de *conversion* : un modèle de règles d'une sphère s'infiltré dans une autre ou est adopté par elle – le politique se fait religieux, le familial se fait militaire, la culture se réduit à des loisirs. Dans ce processus d'empiètement à double détente, il est une sphère qui n'a pas été nommée et qui est sans doute la plus active : la sphère marchande.» Dans la partie III de cette recherche, je reviendrai sur cette question, en allant un peu plus loin qu'Hénaff à partir des travaux de Jean Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris, Gallimard, 1972.

En principe, le lien contractuel n'invalide pas la relation de don, c'est-à-dire la mutualité du don solidaire ou le don gracieux dans la sphère commune et dans la sphère personnelle, mais en pratique, son modèle tend à empiéter sur ces espaces. Il en résulte une socialité pauvre ou, encore, un lien social fragilisé. Le point a été évoqué précédemment, lorsqu'il a été question du type de socialité auquel ouvre l'éthique protestante telle que décrite par Max Weber, tout comme de sa consonance avec l'esprit du capitalisme.

#### **4.1 La sphère commune de la reconnaissance et la pluralité des appartenances**

Dans ce contexte, la sphère commune de la reconnaissance semble touchée plus durement. Elle a été définie plus haut comme la sphère de la société civile, culturelle ou encore vernaculaire. Elle concerne les relations entre voisins et collègues, mais elle recoupe aussi l'ensemble des associations et des communautés locales, y compris celles de type religieux. Si un tel niveau de reconnaissance ne disparaît pas, il est davantage ébranlé et fragilisé par l'aplatissement économique et les empiètements du marché. De façon générale, on peut dire qu'il y a une «fragilité nouvelle des appartenances» dans les sociétés modernes, et en particulier dans les grandes villes. Hénaff va même jusqu'à parler d'une situation nouvelle de «nudité sociale».

Nous sommes tous, de plus en plus, ces individus modernes des grandes métropoles, exposés les uns aux autres dans une sorte de nudité sociale qui n'a pas son précédent dans l'histoire des civilisations. Qu'est-ce à dire? Ceci par exemple : là où manquent les codes de civilité partagés, où les modes de vie sont multiples et parfois en conflit, alors pour chacun le voisin proche est ou risque de paraître un étranger<sup>81</sup>.

Autant les empiètements de l'économie affectent le lien social et fragilisent les appartenances, autant cette situation rend évidente le fait que la société ne peut se passer de ces appartenances, des liens qu'elles construisent, du partage qu'elles rendent possibles, tout comme de la solidarité qui s'y vit. Même si ces diverses appartenances – associatives, communautaires, de voisinage ou religieuses – sont fragilisées, simultanément et paradoxalement, elles sont plus que jamais invitées à contribuer. Elles prennent une importance nouvelle en ce qu'elles permettent une reconnaissance plus directe; elles sont l'espace où l'autre peut être rencontré et reconnu de manière effective, concrète.

---

<sup>81</sup> Marcel Hénaff, «Anthropologie du don: genèse du politique et sphères de reconnaissance», dans Alain Caillé et Christian Lazzeri (dir.), *La reconnaissance aujourd'hui*, Paris, CNRS Éditions, 2009, p. 472.

Si la situation fragilise et convoque tout à la fois ces diverses appartenances, elle les transforme et les affecte aussi, c'est-à-dire qu'elle ne les laisse pas intactes. D'une part, la coexistence d'appartenances plurielles relativise les divers héritages, avec les risques de crispation que l'on connaît. D'autre part, elle oblige ces diverses appartenances à un travail de réinvention du rapport à l'autre, car «il incombe à chacun de réinventer la confiance face à autrui», tout comme il incombe «aux divers groupes de construire leurs relations sur des bases à constituer ou à reconstituer<sup>82</sup>». Il y a donc un authentique travail d'autocritique et de créativité qui est demandé à la société civile, en ce qui concerne le lien social.

## 4.2 Limites et fécondités possibles des appartenances religieuses

De façon générale, les appartenances religieuses sont concernées au même titre que les autres formes d'appartenance, car c'est toute la sphère commune ou sociale qui est touchée. Par contre, le propos d'Hénaff prêche à penser qu'elles le sont d'une manière spéciale et ce, dans trois directions, c'est-à-dire qu'elles sont tout à la fois sollicitées, ébranlées et appelées à une créativité critique.

Premièrement, les appartenances dites religieuses sont *sollicitées* de façon unique du fait que la crise du lien social est aussi, dit Hénaff, une crise du sens : «la demande de sens se reporte [...] sur des organisations caritatives ou des mouvements religieux capables d'en offrir». Si le concept de «sens» n'intervient pas de manière centrale chez Hénaff, on peut penser qu'il vise ici la reconnaissance de façon générale. En effet, il dit au passage que le don cérémoniel est un fait social total en ceci qu'il est «porteur de sens»; or on a vu que le don cérémoniel dans les sociétés segmentaires est précisément une procédure publique de reconnaissance réciproque. Il faudrait donc en comprendre que les appartenances religieuses sont convoquées de manière spéciale dans la sphère commune des sociétés modernes parce que, plus que d'autres, ou avec une plus grande profondeur, elles prennent en charge la dimension symbolique de la reconnaissance, c'est-à-dire la relation à l'autre et au monde. Hénaff évoque aussi le «désir», sans toutefois donner de précision<sup>83</sup>.

---

<sup>82</sup> Hénaff, «Anthropologie du don: genèse du politique et sphères de reconnaissance», p. 472.

<sup>83</sup> Hénaff, «La valeur du temps», p. 175-176 : «la demande de sens se reporte [...] sur des organisations caritatives ou des mouvements religieux capables d'en offrir. Cela démontre *a contrario* que le marché n'en offre pas. Il ne le peut pas. Il n'en appelle qu'à la raison calculatrice même et surtout quand il s'agit de désir. Le problème c'est que même si l'argent peut tout acheter, il ne peut faire que cela. Il est parfaitement dans son rôle quand il permet d'acquérir des biens quels qu'ils soient (légitimes ou non). Au-delà, c'est l'énigme.»

Dit autrement, dans les sociétés modernes, «l'attachement réciproque à travers le don interpersonnel», ou plutôt l'attachement dans la mutualité est «souvent [pris] en charge» par «les croyances religieuses ou les figures charismatiques<sup>84</sup>». Il ne l'est pas exclusivement, loin de là, mais il l'est «souvent». C'est d'ailleurs dans cet esprit qu'Hénaff remarque l'apport spécifique des associations, des mouvements et des communautés religieuses dans la réponse à donner aux limites de la justice arbitrale et dans le soutien aux victimes d'actes criminels. Aux côtés – ou encore avec – d'autres instances de la société civile, elles sont appelées à jouer un rôle singulier dans la réponse à donner au «déficit symbolique» des sociétés modernes<sup>85</sup>.

Deuxièmement, comme le souligne Hénaff, les appartenances dites religieuses sont aussi *ébranlées* par les empiètements de l'économique, et cela, un peu plus que les autres formes d'appartenance. «La dissolution – ou mise à plat – par équivalence qu'opère le marché sur toute valeur tend à faire le vide et cela d'abord sur tout ce qui relève des croyances et des rituels. Weber et Marx l'ont bien analysé. Ils nous expliquent en somme que l'athéisme du marché est radical<sup>86</sup>.» Non que les «rites anciens» soient complètement invalidés ou qu'ils aient tous disparus, mais les symbolismes, c'est-à-dire les langages qu'ils mobilisent ne sont pas partagés par la grande communauté politique :

l'homogénéisation croissante des références culturelles, la valorisation des choix individuels, l'affirmation des modes de vie (sexuels ou autres) placent les agents de plus en plus devant la nécessité d'inventer leurs rapports aux autres sans pouvoir compter sur des rites anciens, des marques connues, des habitudes communes qui constituent normalement des formes toutes faites d'acceptation, de confiance ou d'estime réciproque<sup>87</sup>.

Alors que, dans d'autres contextes, ils ont pu favoriser la rencontre de l'autre en lui donnant un cadre, dans le nouveau contexte d'une société plurielle, ils peuvent potentiellement devenir – et sont effectivement parfois – source d'incompréhension et de division. Le nouveau contexte de nudité sociale affecte donc les croyances et les rites de plein fouet, tout comme les institutions qui les portent.

Troisièmement, ceux et celles qui se revendiquent d'une appartenance religieuse particulière dans les sociétés modernes doivent faire preuve d'une *créativité critique et autocritique*. D'abord, il y a, me semble-t-il, un effort à faire pour apprendre à habiter autrement les rites et croyances de sa propre

---

<sup>84</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 205.

<sup>85</sup> Hénaff, «La dette de sang et l'exigence de justice», p. 56-64.

<sup>86</sup> Hénaff, «La valeur du temps», p. 175.

<sup>87</sup> Hénaff, «Anthropologie du don: genèse du politique et sphères de reconnaissance», p. 472.

appartenance, tant à l'interne qu'à l'externe. Si l'enjeu le plus évident est de rendre ces croyances et ces rites vivables socialement, il y a aussi un enjeu théologique de fond, à ne pas négliger, qui implique le rapport à la vérité à laquelle chacun se revendique, implicitement ou explicitement. Cela ne veut pas dire abdiquer de toute prise de position critique à l'égard d'enjeux sociaux ou moraux, loin de là. Mais cela enjoint à réaliser qu'apprendre à les inscrire dans un horizon de coexistence dans la pluralité va plus loin que l'exigence d'adapter son discours à l'auditoire des médias et des instances publiques. C'est la manière même d'assumer quelque chose comme un infini, un absolu ou une vérité qui est en jeu.

Il y a aussi un effort à faire pour inventer de nouvelles pratiques d'accueil, de collaboration, de rencontres et d'ouverture à l'autre. C'est ce qu'Hénaff semble indiquer lorsqu'il parle de la nécessité de réinventer la confiance à l'autre de façon concrète. Il y a, dit-il, «un espace ouvert à notre initiative et à notre liberté : l'exigence d'inventer et d'introduire une autre chance de communauté au défaut de notre modernité<sup>88</sup>». Au nom même de cette belle exigence, il importe par contre de prendre en considération le risque de crispation identitaire et la marchandisation du religieux<sup>89</sup>. Hénaff touche ce point lorsqu'il évoque les limites de certaines expressions publiques sentimentales chez des organisations et communautés de tout genre.

La relation personnelle se transfère sur la vie privée ou sur des organisations religieuses, sportives, artistiques, caritatives ou autres formes de communautés électives; les affects qui sont liés à ces groupements peuvent y prendre une expression publique de débordement sentimental. Ce n'est pas nécessairement le lien social. C'est même souvent le symptôme de son absence<sup>90</sup>.

Davantage qu'Hénaff ne le fait par contre, il importe me semble-t-il de prendre en considération les régulations modernes du religieux et la manière dont elles travaillent ce dernier de l'intérieur. C'est en cela que la créativité à laquelle ceux et celles qui se revendiquent d'une appartenance religieuse doit

---

<sup>88</sup> Hénaff, «La dette de sang et l'exigence de justice», p. 64.

<sup>89</sup> Voir Raymond Lemieux et Jean-Paul Montminy, *Le catholicisme québécois*, Québec, Presses de l'Université Laval/Éditions de l'IQRC, 2000, p. 100. «Les représentations croyables ne sont plus aujourd'hui contrôlées par les seules institutions traditionnelles. Elles sont l'objet d'une très large mise en marché. Les règles de cette mise en marché échappent aux Églises. D'autres institutions, dont les médias, y jouent un rôle prépondérant. Un marché vit du dynamisme des échanges qui y ont cours et la concurrence garantit ce dynamisme. Aussi, les vitrines du sens présentent-elles toutes sortes de produits : les uns provenant des traditions chrétiennes, d'autres marqués du sceau de la nouveauté, d'autres encore importés de cultures exogènes, telle la réincarnation (dont plus du quart des répondants à nos enquêtes reconnaissent la vraisemblance) ou encore la méditation zen. Fleurissent également des révélations particulières, des gnoses modernes, des croyances dérivées de l'imaginaire scientifique dominant les pratiques sociales. Au cœur de cet univers bigarré, s'impose l'expérience commune d'un monde soumis aux lois diffuses de l'ordre des choses.»

<sup>90</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 454.

aussi se faire critique et autocritique. Il revient à chacun de puiser dans ses héritages et de construire à partir de là des réponses nouvelles, pour une situation, elle aussi, nouvelle.

## 5. Conclusion

La pensée de la reconnaissance développée par l'anthropologue et philosophe Marcel Hénaff est riche et complexe. La première partie de la présente recherche (chapitres 1 à 4) a cherché à cibler les éléments essentiels, tout comme elle a permis d'entrer dans certains détails.

L'objectif premier était d'approcher cette pensée en la respectant, c'est-à-dire en cherchant à la comprendre pour elle-même, sans trop rapidement l'interroger de l'extérieur. C'est pourquoi il a été longuement question de la reconnaissance telle qu'Hénaff en parle. Comme il a été possible de le constater, c'est sur une analyse de la pratique du don réciproque cérémoniel qu'il établit les bases de sa pensée de la reconnaissance, en lien avec le symbolisme (chapitre 1). Il développe essentiellement un point de vue anthropologique. Il s'inspire notamment de Marcel Mauss, mais aussi largement de Claude Lévi-Strauss. De façon originale, il rattache aussi les procédures de don cérémoniel à l'expérience angoissante de la rencontre entre groupes étrangers dans les sociétés segmentaires. Si le caractère rituel et contraignant de ces procédures donne un cadre qui stabilise la rencontre – c'est en cela qu'elles réalisent des alliances dans la durée –, elles n'éliminent jamais complètement l'ambivalence de la rencontre, c'est-à-dire le risque de l'autre, car toujours, malgré l'obligation de reconnaître l'autre en donnant à son tour, celui-ci peut se dérober et ne pas répondre. Même la relation paritaire, celle de l'alliance, n'élimine pas ce risque. Elle se maintient même et très exactement sur la frontière, tant la procédure est suspendue à la réponse de l'autre, chaque fois qu'une réplique est offerte.

Durant ce parcours, il a été possible de voir comment un changement dans le mode de vie – de la chasse et de la cueillette à l'agriculture et au pastorat – va de pair avec des différences dans les conditions de la reconnaissance entre les groupes humains, mais aussi avec la nature et avec les diverses figures de l'invisible donateur. De là, on a pu approcher le phénomène du sacrifice comme un phénomène à associer d'abord et surtout à l'univers *traditionnel* des pasteurs-agriculteurs où, dans ce contexte précis, il assume comme dette de dépendance «la rupture induite» par la

domestication «dans l'équilibre de la vie<sup>91</sup>». L'offrande sacrificielle destinée à une divinité – le monde des esprits est davantage associé aux sociétés non sacrificielles – tient lieu de contre-don et vise à compenser la maîtrise sur la vie nouvellement acquise, tout en demeurant dans le registre de la réciprocité cérémonielle (chapitre 2).

En chemin, on a également été conduits à prendre la mesure des transformations qui accompagnent l'apparition d'une autorité centrale, que ce soit des suites d'une conquête qui a pour conséquence l'inclusion forcée dans un ensemble plus vaste, ou que ce soit des suites d'une transformation de l'intérieur même de la société. Lorsqu'une telle autorité émerge, celle-ci englobe les réciprocités locales. Encore là, ce sont les conditions de la reconnaissance qui sont touchées, mais de façon plus radicale encore, car c'est l'organisation tout entière de la société qui est affectée. On entre alors dans un autre type de société, celui de la société politique, avec laquelle apparaît le régime de la grâce, qui consacre la généralisation d'un schème vertical de relation à l'autre et à l'invisible donateur. De nouvelles pratiques de don s'affirment et le lien social se transforme (chapitre 3).

Le second objectif de cette première partie consistait à interroger théologiquement la pensée d'Hénaff, ou plutôt à être particulièrement attentif à ce qui, au cœur de ses écrits, surtout *Le prix de la vérité* mais aussi au-delà, ouvre sur des points ou des questions qui intéressent la théologie : d'abord, l'autre et sa reconnaissance chez l'humain, la rencontre de l'étranger chez *homo sapiens*, le rapport à l'invisible et ses différentes figures, comme dans le sacrifice; ensuite, la grâce comme concept anthropologique, c'est-à-dire comme schème relationnel et comme régime d'organisation dans la société politique, le don gracieux (à hauteur d'homme), le don moral ou solidaire; enfin, la grâce chrétienne et ses déclinaisons, à savoir la *hén* biblique, le don du Christ chez saint Paul et son adoption de la *kharis* grecque, la charité, la réforme protestante, la prédestination. En raison même de ce questionnement théologique et de cette attention spécifique aux éléments qui concernent de près ou de loin le christianisme, il était d'autant plus important de chercher à apprécier pour elles-mêmes les analyses de l'anthropologue, sans trop vite les questionner. Le lecteur a certainement pu constater qu'Hénaff n'est pas réfractaire à une interrogation de type théologique. Il sollicite même à plus d'une reprise l'apport des théologiens, surtout lorsqu'il entre sur le terrain du christianisme et dans l'analyse de ses diverses pensées de la grâce. Mais son point de vue est d'abord celui d'un anthropologue sensible au questionnement philosophique et à l'interrogation religieuse.

---

<sup>91</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 301.

Le présent chapitre a quant à lui permis d'étudier les conditions de la reconnaissance dans le cadre spécifique des sociétés politiques modernes en Occident. Le point avait déjà été abordé à quelques occasions dans les trois premiers chapitres, mais le quatrième a permis une reprise et quelques avancées supplémentaires. Ainsi, on a pu constater qu'Hénaff raffine ses analyses et enrichit sa lecture généalogique de la reconnaissance – sans le dire comme tel – lorsqu'il se penche sur les sociétés modernes. Il montre notamment comment, dans ces sociétés où domine un schème de relation vertical caractéristique du régime de la grâce, la réciprocité constitutive propre à toute relation de reconnaissance – et qui est à distinguer de la réciprocité cérémonielle et traditionnelle – prend principalement la forme de la mutualité, une mutualité qui s'exprime à travers le don solidaire.

Hénaff distingue également trois sphères de reconnaissance : la sphère publique ou institutionnelle, qui est un complexe politique, juridique et économique; la sphère commune, sociale ou vernaculaire, qui recoupe les différentes formes de vie (voisinage, vie culturelle, associations, communautés) et leurs héritages (histoire, attitudes, pensées); enfin, la sphère personnelle, où s'exprime l'affection, le rapport éthique et les liens de proximité. Les deux dernières sphères sont celles où on peut repérer des formes de reconnaissance plus directes, plus concrètes, c'est-à-dire le don gracieux (à hauteur d'homme) et le don solidaire comme pratiques sociales.

Une fois définies de manière formelle la reconnaissance dans les sociétés modernes, il a été question de leurs dysfonctionnements. Si l'argent et le marché jouent un rôle central en ce qui concerne la justice et l'égalité dans la liberté, leur empiètement dans les différentes sphères de la reconnaissance pose d'importants problèmes. Au plan de la justice arbitrale notamment, donc au cœur même de la sphère publique de reconnaissance, l'argent tend de plus en plus à servir de compensation et à interférer avec la dimension symbolique. Dans la sphère personnelle cette fois, mais surtout aussi dans la sphère commune et vernaculaire, l'aplatissement par l'économique atteint les formes plus directes de la reconnaissance et fragilise continuellement le lien social. Dans ce contexte, les appartenances diverses sont tout à la fois sollicitées, ébranlées et appelées à la créativité. Le propos d'Hénaff invite toutefois à penser que les appartenances religieuses le sont d'une manière spéciale. Elles font tout autant partie du problème que de la solution. D'où l'importance d'une créativité critique et autocritique pour ceux et celles qui s'en réclament.

\* \* \*

Tout au long de ce parcours, une attention particulière a été accordée à la question du rituel dans le christianisme, et tout particulièrement au rituel eucharistique qui, de façon plus évidente, se présente dans sa forme même comme un rapport de don. Dans la seconde partie de cette recherche, cette question sera discutée de façon prioritaire, à travers surtout les travaux du théologien Louis-Marie Chauvet. En effet, quelques années avant Hénaff, ce théologien des sacrements s'est lui aussi intéressé aux travaux de Mauss sur le don pour interroger la grâce. Il l'a fait à sa façon, à partir d'un horizon de questionnement chrétien et catholique, mais avec une authentique curiosité à l'égard des sciences humaines et sociales. La portée de son travail me semble aussi s'étendre au-delà des cercles catholiques.

L'attention qui sera accordée au sacrement de l'eucharistie et aux sacrements en général dans la suite de cette recherche – surtout la partie II – ne devrait pas faire perdre de vue l'importance et la richesse des autres types de dons croisés jusqu'à présent, d'abord le don réciproque cérémoniel et l'offrande sacrificielle, mais aussi le don moral ou solidaire, le don de la grâce divine, le don gracieux (à hauteur d'homme), le don de soi existentiel. On verra d'ailleurs comment, de près ou de loin, le rituel eucharistique renvoie lui-même à d'autres formes de don. On verra également comment un questionnement autour de la grâce sacramentelle est à même d'apporter une contribution non seulement à une pensée chrétienne de la grâce, mais aussi, de façon plus générale, à une pensée de la reconnaissance et de ses divers régimes d'organisation. Enfin, de façon analogue aux travaux de Marcel Hénaff qui sont portés par une interrogation critique sur la modernité, on constatera que les travaux de Louis-Marie Chauvet cherchent prioritairement à penser de manière critique les conditions de l'existence chrétienne en situation de modernité<sup>92</sup>.

\* \* \*

---

<sup>92</sup> Louis-Marie Chauvet, *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris, Éditions du Cerf, 1987.

Au terme de cette première partie, on ne saurait reprocher à Hénaff de ne pas avoir suffisamment traité de la question des sacrements chrétiens et du rituel eucharistique. Cet oubli peut à certains égards sembler surprenant, mais il a aussi donné sa forme à la présente recherche. La brèche qu'il a créée est précisément l'espace dans lequel cette recherche travail s'est immiscée. Au terme de cette première partie, il convient plutôt de remarquer comment, sans trop s'en apercevoir peut-être, Hénaff pointe lui-même en direction du sacrement.

Cette allusion au sacrement intervient dans un bref article sur la Règle d'or en éthique, qu'il met en rapport avec la réciprocité. La réciprocité comme question proprement éthique est à distinguer de la réciprocité telle que l'anthropologie en parle. Cependant, elle n'y est pas complètement étrangère en ce qu'elle renvoie à l'«énigme de [la] relation à autrui», une énigme qui est au cœur du don cérémoniel et qui rejoint directement les préoccupations d'Hénaff sur la reconnaissance.

Dans cet article sur la Règle d'or en éthique, Hénaff cherche d'abord à dégager la «logique» de la «reconnaissance d'autrui» d'un point de vue anthropologique, c'est-à-dire à déterminer la manière dont elle procède et opère institutionnellement dans les différentes formes de don. Il s'intéresse aussi à ce qui, au cœur de la reconnaissance, «relève [...] d'une éthique des relations entre humains<sup>93</sup>». Lorsqu'il entre dans des considérations de cet ordre, il discute alors volontairement des écrits d'Emmanuel Levinas et de Paul Ricoeur, de façon à la fois admirative et critique. Or, c'est au terme d'une telle réflexion éthique qu'il fait allusion au sacrement. Il cherche alors à montrer comment la réciprocité, au-delà de sa dimension sociale, politique et institutionnelle, ouvre sur une éthique de la reconnaissance. Et sur ce terrain de l'éthique, l'anthropologie du don invite à s'intéresser non seulement au «visage qui appelle», ainsi que le propose Levinas, mais aussi à «la *main* qui donne» et à «la *chose* qui atteste».

Ce qui [se joue dans la forme traditionnelle du don] c'est la reconnaissance réciproque, parce que l'honneur renvoie à la dignité, parce que c'est *soi* que l'on donne dans la chose donnée : le risque pris par l'un suscite et accueille le risque pris par l'autre. Le *visage* qui appelle ne peut être séparé de la *main* qui donne et de la *chose* qui atteste. La chose donnée est précieuse non comme un bien à consommer ou à troquer mais comme ce qui témoigne de la confiance accordée : elle est symbole – littéralement : *sym-bolon*, ce qui est mis ou qui met ensemble; elle

---

<sup>93</sup> Hénaff, *Le don des philosophes*, p. 324-325.

est ce qui porte le donneur vers le donataire; elle est auprès de l'autre son *gage*, son *substitut*; elle est le sacrement du Soi<sup>94</sup>.

Appliqué au mystère chrétien, et dans sa définition classique la plus courte, le sacrement est ce qui rend visible la grâce invisible de Dieu. L'emploi chrétien de ce terme a une longue histoire. «C'est le grec *mysterion*, traduit dans les Bibles latines par son décalque latin *mysterium* ou par *sacramentum* [...], qui est à l'origine» du «mot *sacrement*». Cette idée de mystère fut d'abord appliquée aux Écritures, pour ensuite, au IV<sup>e</sup> siècle, couvrir aussi les activités cultuelles de l'Église<sup>95</sup>. Tertullien (II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècles) a formalisé la traduction du *mysterion* grec par le *sacramentum* latin, ajoutant du même coup au mystère une connotation juridique qu'il n'avait pas auparavant. À partir des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles, suite au travail théorique de «la scolastique [...], *sacramentum* est devenu le terme largement dominant du langage rituel» chrétien<sup>96</sup>.

On ne saurait trancher sur le sens exact qu'accorde Hénaff au mot «sacrement». Ce dernier apparaît de façon presque anodine, sans trop d'éclat, et sans définition. Étrangement, il est associé au don cérémoniel traditionnel, et non au régime de la grâce. De même, on ne saurait trancher et déterminer si Hénaff a recours à ce terme de façon volontaire ou inconsciente. Mais il était impossible à un théologien qui a lu attentivement ses écrits de ne pas remarquer ce terme, et de ne pas remarquer qu'il lui sert précisément à qualifier le statut de la chose donnée dans le geste du don cérémoniel. Il est également impossible à un théologien de ne pas s'interroger : ce geste qui consiste à tendre un objet précieux et à l'offrir à l'autre comme gage et substitut de soi ne se trouve-t-il pas aussi au cœur de la liturgie eucharistique? Bien que le rituel eucharistique chrétien relève d'abord de la grâce et d'une forme de reconnaissance qui tend vers la gratitude intérieure, n'y a-t-il pas aussi et en même temps une part de réciprocité à l'œuvre dans ce rituel? Où intervient-elle, et comment opère-t-elle?

Ce sont de telles questions que les travaux de Louis-Marie Chauvet permettent d'étudier et qu'il convient maintenant de reprendre à sa suite. On pourra ainsi en apprendre un peu plus sur la reconnaissance et entrer davantage dans ses profondeurs anthropologiques et théologiques.

---

<sup>94</sup> Marcel Hénaff, «Remarques sur la Règle d'Or. Ricoeur et la question de la réciprocité», dans Myriam Revault d'Allonnes et François Azouvi (dir.), *Ricoeur*, Paris, L'Herne, 2004, p. 335. Le visage par lequel autrui interpelle est un thème clé chez Emmanuel Levinas, notamment dans *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, M. Nijhoff, 1961; *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, M. Nijhoff, 1974.

<sup>95</sup> Le risque de confusion avec les mystères et les cultes païens a sans doute joué un rôle dans cette réserve.

<sup>96</sup> Louis-Marie Chauvet, «Sacrement», dans Jean-Yves Lacoste (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Presses universitaires de France, 2002, p. 1042-1044.

## Deuxième partie

### La grâce sacramentelle et l'échange symbolique chez Louis-Marie Chauvet

La théologie de Louis-Marie Chauvet porte sur les sacrements «en général», c'est-à-dire sur les sacrements en tant qu'ils disent quelque chose de l'ensemble de l'existence chrétienne. Elle ne porte pas d'abord sur tel ou tel sacrement, même si l'eucharistie y occupe une place prépondérante<sup>1</sup>. Elle se veut une «*théologie du "sacramentel"*», ou encore, une «*théologie fondamentale de la sacramentalité*». Elle adopte une perspective large, à la manière des «traités classiques "de sacramentis in genere"<sup>2</sup>».

Pour autant qu'elle se rapproche de l'étude traditionnelle des sacrements «en général», la théologie de Chauvet n'en marque pas moins un écart par rapport à cette tradition, et surtout par rapport à celle des scolastiques, avec saint Thomas d'Aquin comme premier intendant. Alors que les scolastiques ont pensé théologiquement les sacrements et la «grâce sacramentelle» en termes de «signe» et de «cause», Chauvet propose plutôt de les penser «en terme de symbole<sup>3</sup>».

L'enjeu dans cette prise en compte du «symbolique» n'est pas simplement de changer de langage. Il s'agit bien plutôt, en changeant de langage, de changer de «*terrain épistémologique*<sup>4</sup>», c'est-à-dire de prendre véritablement en compte, justement, la dimension ou la fonction symbolique du langage et de l'existence, capitale à ses yeux pour penser les sacrements : «la fonction première du langage

---

<sup>1</sup> Cette approche plus générale n'a pas empêché Chauvet de travailler tantôt un sacrement, tantôt un autre. Sur le sacrement du mariage, voir Louis-Marie Chauvet (dir.), *Le sacrement du mariage entre hier et demain*, Paris, Les Éditions de l'Atelier/Les Éditions Ouvrières, 2003. Sur le sacrement de pénitence, voir Louis-Marie Chauvet et Paul De Clerck (dir.), *Le sacrement du pardon entre hier et demain*, Paris, Desclée, 1993, notamment les chapitres «Évolutions et révolutions du sacrement de la réconciliation», p. 33-40, et «Propositions pour une pastorale plus diversifiée de la réconciliation», p. 203-217. Chauvet a aussi publié plusieurs articles sur le baptême, la confirmation, le mariage, la réconciliation, notamment dans *La Maison-Dieu*. Sa première thèse doctorat a également porté sur la pénitence chez Calvin : Louis-Marie Chauvet, *Jean Calvin. Critique théologique et pastorale des doctrines scolastique et tridentine du sacrement de la pénitence*, thèse de doctorat, Paris-I-Sorbonne, 1973.

<sup>2</sup> Louis-Marie Chauvet, *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris, Éditions du Cerf, 1987, p. 7-8.

<sup>3</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 117.

<sup>4</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 15.

n'est pas de désigner un objet ou de transmettre une information – ce que fait aussi tout langage –, mais d'abord d'*assigner une place au sujet* dans son rapport à autrui<sup>5</sup>.

Au cœur de la proposition théologique de Chauvet se trouvent donc les concepts généraux de «symbole» et de «symbolique». Comme cela a été discuté en première partie, ces deux concepts ne sont pas sans lien avec certains écrits de Mauss et surtout de Claude Lévi-Strauss – sur le «symbolisme», et non le «symbolique» –, mais leur utilisation a dépassé le cadre de l'école française de sociologie et d'anthropologie, pour connaître une relative fortune en dehors de ce milieu. Chargés d'un imposant poids théorique, ces concepts interviennent chez Chauvet à la fois comme des «concepts opératoires», c'est-à-dire des outils de recherche pour penser les sacrements, et comme des «concepts thématiques», qui sont définis pour eux-mêmes et qui forment l'objet de la recherche<sup>6</sup>. Ce double statut leur confère une certaine complexité.

\* \* \*

Chauvet a développé sa pensée du «symbole» et du «symbolique» durant les grandes années du structuralisme. Au moment où il écrivait sa théologie des sacrements – notamment *Du symbolique au symbole. Essai sur les sacrements*<sup>7</sup>, mais surtout *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne* –, de nombreux théologiens prenaient eux aussi le nouveau «tournant épistémologique» et entraient de plain-pied dans ce qu'on a appelé la «postmodernité»<sup>8</sup>. Ils lisaient les travaux de Claude Lévi-Strauss, de Jacques Lacan, d'Émile Benveniste, mais aussi ceux de philosophes post-heideggériens souvent mis en opposition, tels que Jacques Derrida et Paul Ricœur<sup>9</sup>. Ils écrivaient sur le symbolisme, le symbolique, l'ordre symbolique, la fonction symbolique,

---

<sup>5</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 126.

<sup>6</sup> J'emprunte à Marcel Hénaff cette distinction entre «concepts opératoires» et «concepts thématiques», qu'il a lui-même mise de l'avant à propos du «symbolisme» chez Claude Lévi-Strauss. À ce sujet, voir Marcel Hénaff, «Lévi-Strauss et la question du symbolisme», *La revue du MAUSS semestrielle*, no 14, 1999, p. 354-360. La complexité du concept de «symbolisme» chez Claude Lévi-Strauss viendrait entre autres de son statut de concept opératoire.

<sup>7</sup> Louis-Marie Chauvet, *Du symbolique au symbole. Essai sur les sacrements*, Paris, Éditions du Cerf, 1979.

<sup>8</sup> Voir notamment Yves Labbé, «Réceptions théologiques de la "postmodernité"», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 72, no 3, 1988, p. 397-426.

<sup>9</sup> On peut aussi se demander dans quelle mesure la philosophie, notamment celle de Heidegger, n'a pas nourri et donné les prémisses à ce tournant épistémologique qui s'est cristallisé autour des sciences humaines. Chauvet est d'avis que

la médiation symbolique, l'efficacité symbolique, les symboles. Par exemple, Antoine Delzant a trouvé matière à «déplacer» la «question de Dieu» dans la «fonction symbolique», qualifiée de «découverte contemporaine des conditions qui organisent l'humanité<sup>10</sup>». De même, Guy Lafon a cherché à penser le «christianisme dans le champ du symbolique<sup>11</sup>». Chauvet a donc été tout à fait de son temps en discutant avec tous ces penseurs, puisant tantôt chez l'un, tantôt chez l'autre, et cherchant à penser *le* symbolique et, dans son sillage, la sacramentalité de l'existence chrétienne.

Les quelques années qui ont passé depuis ce moment permettent d'apprécier l'important apport de Chauvet à la consolidation d'un geste théologique à mon avis toujours pertinent et qui consiste à emprunter les chemins des sciences humaines pour interroger et approfondir des éléments du croire, dans ce cas-ci du croire chrétien. Mais ces années permettent aussi une nouvelle prise de distance qui fait voir certains écarts dont il importe de prendre la mesure. Certes, entre Lévi-Strauss, Benveniste et Lacan, il y a une certaine parenté, qui va même au-delà de la question du symbolique, et qui s'étend aux structures, au langage, à l'inconscient, et à leur fonctionnement sous forme de rapports différentiels. Qui en douterait? Mais il y a aussi des écarts, à ne pas sous-estimer, et que les années qui nous séparent d'eux permettent de mesurer plus facilement. Car derrière ce qui a pu paraître comme un même questionnement sur l'ordre symbolique, sur la fonction symbolique, ce sont aussi – et d'abord? – des pensées différentes qui ont pris forme, travaillant à partir d'horizons qui, s'ils se croisent, ne se confondent pas. Les structures de la parenté que cherche à penser l'anthropologue peuvent être structurées «comme» le langage que travaille le linguiste, mais leurs «objets» sont différents. De même, l'inconscient joue un rôle central dans l'organisation de ces structures de la parenté étudiées par Lévi-Strauss à la suite de Marcel Mauss, mais cet inconscient psychique n'a pas le même statut chez l'anthropologue que chez le psychanalyste Jacques Lacan, qui a lui aussi accordé une place centrale au langage et à la structure dans son travail.

Lorsqu'il réfère à tous ces penseurs, Chauvet ne fait pas fausse route. Avec d'autres théologiens cherchant eux aussi à penser le croire chrétien, il saisit bien son temps et les questions de fond qui le

---

les travaux de Heidegger sont «en amont» de ce tournant. À ce sujet, voir Louis-Marie Chauvet, «Quand la théologie rencontre les sciences humaines», dans François Bousquet, Henri-Jérôme Gagey, Geneviève Médevielle et Jean-Louis Souletie (dir.), *La responsabilité des théologiens. Mélanges offerts à Joseph Doré*, Paris, Desclée, 2002, p. 402. L'article a été réédité dans Louis-Marie Chauvet, *Le corps, chemin de Dieu. Les sacrements*, Paris, Bayard, 2010, p. 15-32.

<sup>10</sup> Antoine Delzant, *La communication de Dieu. Par-delà utile et inutile. Essai théologique sur l'ordre symbolique*, Paris, Éditions du Cerf, 1978, p. 11.

<sup>11</sup> Guy Lafon, *Esquisses pour un christianisme*, Paris, Éditions du Cerf, 1979, p. 51-75.

travaillent. D'ailleurs, déjà en 1979, il avait pleinement conscience de se lancer dans un projet «ambitieux et plein d'embûches<sup>12</sup>».

Toutefois, sa manière de «bricoler» une définition du symbole et du symbolique, en puisant ici et là chez Heidegger, Derrida, Lévi-Strauss, Lacan, Benveniste et d'autres comme Marcel Mauss, Edmond Ortigues et Jean Baudrillard, si elle a l'avantage d'élargir le champ des possibilités, comporte aussi des limites. Car dès que l'on approfondit ces pensées, il apparaît difficile de les faire cohabiter bien longtemps. Un tel parle du *symbolisme*, alors qu'un autre parle du *symbolique*. Un autre encore cherche à penser le symbole en le distinguant du signe, tel autre ne le fait pas. De plus, les concepts voisins de symbole, de symbolisme et de symbolique sont rarement les mêmes; ainsi de la triade réel-imaginaire-symbolique chez Lacan qui lui est propre. Enfin et surtout, les horizons de questionnement de tous ces auteurs diffèrent passablement.

Tous ces écarts rendent Chauvet vulnérable à une critique qui peut venir de toutes parts. Les spécialistes de Lacan, des sciences du langage, de saint Thomas d'Aquin, de Heidegger, peuvent tour à tour critiquer tel ou tel point de sa définition du symbole et du symbolique – qui, rappelons-le, va de pair avec une critique du «signe» –, ou de l'usage qu'il en fait pour penser les sacrements. La manière dont il mobilise ces auteurs et leurs concepts prête flanc à de telles critiques.

Très certainement, et avec raison je pense, l'interdisciplinarité de son travail a séduit certains de ses lecteurs<sup>13</sup>. Mais elle a aussi éveillée des soupçons. «La théologie dit-elle la même chose que, tour à tour ou entremêlés, une psychanalyse lacanisante, les mouvances sémioticiennes ou un certain post-heideggérisme?<sup>14</sup>», se demande Pierre Gisel. Le théologien et psychanalyste Roland Sublon est encore plus sévère. En effet, Sublon voit dans l'«essai» de Chauvet «une récupération adroite, mais partielle de plusieurs disciplines». Plus encore, sa manière de faire tend à «atténu[er] la pertinence de chacune<sup>15</sup>». La réaction de Sublon me semble symptomatique. Il le lit et réagit en bon

---

<sup>12</sup> Chauvet, *Du symbolique au symbole*, p. 9.

<sup>13</sup> «An attracting feature of Louis-Marie Chauvet's thinking is his interdisciplinary approach. [...] Chauvet employs diverse fields – philosophy, anthropology, linguistics, psychoanalysis, exegesis, ethics, liturgical history, christology, ecclesiology – to present his thesis. Each is a tool used in his retrieval of symbolisation, by which sacraments may be seen as mediations in language.» Lorelei F. Fuchs, «Louis-Marie Chauvet's Theology of Sacrament and Ecumenical Theology. Connections in Terms of an Ecumenical Hermeneutics of Unity Based on a Koinonia Ecclesiology», *Questions Liturgiques/Studies in Liturgy*, vol. 82, no 1, 2001, p. 59.

<sup>14</sup> Pierre Gisel, «Du symbolique au symbole, ou du symbole au symbolique?», *Recherches de science religieuse*, vol. 75, no 3, 1987, p. 361.

<sup>15</sup> Roland Sublon, *La lettre ou l'esprit. Une lecture psychanalytique de la théologie*, Paris, Éditions du Cerf, 1993, p. 147. On retrouve un propos semblable chez Labbé, «Réceptions théologiques de la "postmodernité"», p. 398. «[L'attention] se

spécialiste de Lacan : il interroge la place du sujet dans sa théorie du «symbole» tout en critiquant les approximations qu'implique son recours à la psychanalyse lacanienne.

Ce n'est pas tant le détour par les sciences humaines qui est ici mis en cause, ni seulement les choix d'auteurs qu'il fait, mais la manière dont il procède, c'est-à-dire en ouvrant plusieurs chemins à la fois.

\* \* \*

Le «bricolage» théorique de Chauvet invalide-t-il son travail? Je ne pense pas. Et au contraire, il faut savoir apprécier l'audace et la fécondité du risque théorique qu'il a pris. Un «bricolage» ne doit pas nécessairement être perçu comme un travail improvisé et de seconde main. Il peut tout autant être perçu positivement – et c'est ainsi que je l'entends – comme un travail légitime, original, qui fait appel à une intelligence créative.

En osant faire des sciences humaines – et non exclusivement de la philosophie, ou encore d'un seul courant philosophique – des interlocutrices privilégiées de la théologie, Chauvet a participé au décloisonnement de sa discipline et a contribué à marquer un tout nouveau terrain. «Dans sa reconstruction théologique d'une théorie des sacrements à partir du symbole, Louis-Marie Chauvet a établi un nouveau seuil pour une conversation renouvelée entre [théologie et sciences humaines]<sup>16</sup>». Il a certes eu des prédécesseurs<sup>17</sup>, mais il a aussi été un pionnier, et les nouvelles générations lui seront longtemps redevables.

---

trouve [...] portée à multiplier les enquêtes loin des espaces familiers de la théologie, certes soulevée par le désir d'une assise philosophique autre ou renouvelée, mais exposée aussi au risque de ne produire que des monographies successives.»

<sup>16</sup> Jean-Louis Souletie, «Sciences humaines et théologie chrétienne après Chauvet», dans Philippe Bordeyne et Bruce T. Morrill (dir.), *Les sacrements révélation de l'humanité de Dieu. Volume offert à Louis-Marie Chauvet*, Paris, Éditions du Cerf, 2008, p. 228. Joseph Doré, parmi d'autres, note lui aussi l'«engagement fondamental» de Chauvet dans «un débat de fond avec les *sciences humaines*, dans le cadre de la modernité et de la post-modernité». Il fait aussi remarquer que cet élément a nourri les hésitations du cardinal Lustiger à lui accorder le *Nihil obstat* en 1988-89 (Joseph Doré, «Louis-Marie Chauvet, théologien des sacrements et de la liturgie», *Transversalités*, no 111, 2009, p. 167).

<sup>17</sup> Voir Patrick Prétot, «Louis-Marie Chauvet à l'Institut Supérieur de Liturgie», *Transversalités*, no 111, 2009, p. 178.

Seulement, pour faire honneur aux différents chemins ouverts par Chauvet, il faut éviter, me semble-t-il, de les prendre tous en même temps, ce qui implique à certains égards de procéder autrement qu'il ne le fait lui-même.

Dans cette seconde partie, je montrerai la pertinence non de tous les chemins ouverts par Chauvet, mais d'un seul d'entre eux, celui qui l'a conduit à confronter les sacrements – notamment l'eucharistie – aux pratiques de don étudiées par l'anthropologie, et qu'il nomme pour sa part, à la suite de Marcel Mauss mais aussi de Claude Lévi-Strauss notamment, des pratiques d'«échange symbolique<sup>18</sup>». Une des forces de sa relecture de ce dossier vient précisément du lien qu'elle établit avec les pratiques rituelles chrétiennes, c'est-à-dire les sacrements, et surtout l'eucharistie. À cet égard, la propension marquée de Chauvet pour les questions fondamentales ne doit pas masquer le fait que sa pensée prend indéniablement racine dans un «terreau liturgique<sup>19</sup>». Bien que débouchant sur des considérations plus abstraites et théoriques, elle a pour point de départ *l'action liturgique* comme telle<sup>20</sup>.

Chauvet a donc exploré un chemin qui, me semble-t-il, est fécond pour penser le rapport entre Dieu et les humains, un rapport qui se joue – de manière non exclusive – dans les sacrements, et un rapport qui a traditionnellement été pensé en termes de grâce et d'alliance. Les enjeux de ce rapport, notamment ses incidences sociales passées et présentes, méritent d'être mis en lumière, tant pour les personnes qui forment aujourd'hui les Églises chrétiennes et qui cherchent un recul critique par rapport à ce qu'elles vivent, que pour ceux et celles qui, familiers ou non de la vie de ces Églises, sont curieux d'en comprendre les implications humaines et leur possible pertinence publique.

---

<sup>18</sup> De nombreux intellectuels ont eu accès à la pensée de Marcel Mauss par l'entremise des travaux de Claude Lévi-Strauss. C'est le cas de Chauvet, que j'ai eu la chance de questionner en personne sur ce point. Le vocabulaire de l'«échange» pour désigner les pratiques de don réciproque est utilisé par Mauss, mais Lévi-Strauss en a fait un usage plus systématique. Par souci de fidélité aux textes de Chauvet, l'appellation «échange symbolique» sera utilisée dans l'ensemble de cette seconde partie.

<sup>19</sup> Patrick Prétot, «Les sacrements comme “célébrations de l'Église”: l'impact de la liturgie sur la théologie sacramentaire», dans Philippe Bordeyne et Bruce T. Morrill (dir.), *Les sacrements révélation de l'humanité de Dieu. Volume offert à Louis-Marie Chauvet*, Paris, Éditions du Cerf, 2008, p. 56. Voir aussi Doré, «Louis-Marie Chauvet, théologien des sacrements et de la liturgie», p. 169-170; Timothy M. Brunk, *Liturgy and Life. The Unity of Sacrament and Ethics in the Theology of Louis-Marie-Chauvet*, New York, Peter Lang Publishing, 2007, p. 164-167. Cet aspect de la démarche de Chauvet n'empêche toutefois pas Henry Mottu de penser qu'il gagnerait à davantage «préciser les choses dans le champ pratique» (Henry Mottu, «Symbole et sacrement”. À propos d'un livre récent», *Revue de théologie et de philosophie*, vol. 121, no 2, 1989, p. 222). Sur la question générale du langage rituel comme source théologique, on peut consulter Ângelo Cardita, «La langage rituel et le langage théologique», dans Martin M. Lintner (dir.), *God in Question. Religious Language and Secular Languages*, Bressanone, Verlag A. Weger, 2014, p. 365-378.

<sup>20</sup> Chauvet revient lui-même fréquemment sur l'adage traditionnel «*Lex orandi, lex credendi* : s'il est vrai que l'Église croit comme elle prie, la liturgie est un lieu théologique de premier ordre». Voir Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 493.

\* \* \*

Bien évidemment, le travail accompli dans la première partie de la présente recherche permettra d'apprécier avec plus de justesse les intuitions de Chauvet. En effet, dans cette première partie, il a été possible de voir que la dynamique de reconnaissance réciproque qui intervient dans le don cérémoniel traditionnel ne concerne pas seulement les rapports entre groupes humains (chapitre 1), mais qu'elle concerne aussi la relation avec les diverses figures de l'invisible, soit les esprits, les ancêtres, ou les dieux (chapitre 2). À partir de là, il a été possible d'explorer comment cette approche anthropologique ouvre sur la question de la grâce, et ce, malgré l'opposition apparente entre, d'une part, la réciprocité du don cérémoniel et, d'autre part, l'unilatéralité et la verticalité du don de grâce et du don moral solidaire (chapitres 3).

S'il convient de distinguer et de ne pas confondre les deux schèmes relationnels, car l'un appartient au cadre des sociétés segmentaires tandis que l'autre émerge avec les sociétés de type politique, il importe en même temps de ne pas trop rapidement les séparer, car l'un comme l'autre concernent la reconnaissance dans sa dimension sociale et institutionnelle. Ce sont bien deux schèmes relationnelles distincts avec leurs critères de légitimité propres, mais ils se rejoignent en ce qui concerne la fonction. En fait, la perspective développée par Hénaff vise précisément à articuler la parenté généalogique et les différences entre ces deux régimes de la reconnaissance. Elle montre comment dans les deux schèmes, c'est d'abord le lien social qui est en cause. Si autrui n'est pas sollicité à répondre de la même manière selon les types de dons, il demeure tout de même comme horizon de chaque geste de don. Dans les sociétés segmentaires, la réponse prend principalement la forme d'une réplique cérémonielle, donc publique, qui s'inscrit dans une dynamique de réciprocité rituelle. Cette dynamique procédurale constitue le fait social dominant dans ces sociétés. Dans les sociétés politiques, la réponse opère plutôt à l'intérieur d'un cadre qui, lui, est résolument vertical. Elle prend alors la forme de la gratitude. Cette gratitude n'est pas comme telle une réplique, mais celle-ci peut néanmoins ouvrir à une forme de réponse, qui consistera à donner à son tour de manière privée ou publique, en prolongeant le mouvement unilatéral de la faveur reçue. Dans un tel contexte, les dons humains prennent surtout la forme du soutien matériel offert à quelqu'un dans le

besoin, ou encore de la solidarité, de la mutualité. Ils peuvent aussi prendre la forme de cadeaux offerts pour honorer quelqu'un.

Dit autrement, la réciprocité est constitutive de toute forme de reconnaissance et concerne les deux schèmes relationnels distingués par Hénaff, mais elle se déploie de façon radicalement différente dans chacun d'eux, à tel point qu'il est préférable d'éviter de parler de réciprocité à propos d'un d'entre eux. C'est en ce sens, il me semble, qu'il faut comprendre l'idée d'une refondation symbolique du collectif en ce qui concerne le régime de la grâce dans les sociétés politiques. S'il y a bien refondation, celle-ci reste dans le champ du symbolisme, c'est-à-dire que la dette symbolique ne disparaît pas, elle est plutôt assumée autrement. En revanche, il y a un déficit symbolique dans les sociétés étatiques modernes qui fragilise le lien social (chapitre 4). C'est en ce sens également qu'il est possible de comprendre le statut unique des *sacra* dans les sociétés traditionnelles. Au cœur de la réciprocité cérémonielle, ces objets qui ont la particularité de ne pas être échangés sont les symboles d'un don premier, et c'est ce don premier ou inaugural que le régime de la grâce rend plus évident.

Bien sûr, lorsque Chauvet a travaillé la liturgie eucharistique en la croisant avec l'anthropologie du don, il ignorait toutes ces distinctions établies par Hénaff, qui ont été publiées quinze années plus tard. De plus, il traite de l'échange symbolique en insistant surtout sur ce qui, chez ce dernier, éclaire la dynamique propre de la liturgie eucharistique et, plus largement, de l'existence chrétienne. Les quelques sauts théoriques qu'il fait et les quelques différences qu'il tend à gommer ne doivent toutefois pas empêcher d'apprécier la force de ses intuitions en ce qui concerne la reconnaissance, car elle est en jeu dans toutes ces différentes pratiques. De façon générale, la lecture des travaux de Chauvet qui sera faite dans les prochains chapitres cherchera à respecter le propos de ce dernier sur l'échange symbolique, mais elle ne s'empêchera pas de l'éclairer à partir des distinctions établies dans la première partie.

Durant ce parcours, on verra notamment comment le rituel eucharistique est pour ainsi dire à cheval entre la réciprocité rituelle traditionnelle et l'unilatéralité de la grâce. Sur le plan de l'action rituelle, notamment à travers les gestes de présentation des dons et de communion, l'eucharistie apparaît d'abord relever de la réciprocité traditionnelle. Au même titre que l'offrande sacrificielle, par exemple, les dons présentés par l'assemblée et remis à l'officiant dans les eucharisties tiennent lieu de contre-don. Toutefois, au cœur même de cette action rituelle imprégnée de réciprocité, la prière

eucharistique renvoie quant à elle à la nécessité de recevoir le don de Dieu comme une grâce gratuite qui, dans sa générosité, porte et soutient la libre réponse de l'humain, *y compris sa réponse rituelle*. Il travaille du même coup à la consolidation d'un lien social nouveau. Bref, le sacrement de l'eucharistie, au cœur même du régime de la grâce, pointe précisément en direction de la réciprocité constitutive évoquée précédemment. Il rend visible le fait que toute forme de don et de reconnaissance appelle une forme de réponse.

On verra cependant que la relation d'alliance à laquelle il contribue implique une réponse éthique qui va bien au-delà de la seule bienfaisance charitable et qui ouvre de façon large sur un rapport à l'autre et au monde vécu dans un esprit de foi, d'espérance et de charité à sans cesse redécouvrir.

\* \* \*

De façon générale, l'analyse des travaux de Chauvet dans cette partie portera surtout sur *Symbole et sacrement*, mais de manière non exclusive. Dans le but de faire ressortir l'enracinement pratique et liturgique de sa théologie, les questions seront abordées de façon telle que l'ordre logique des parties de cet ouvrage sera inversé. Précisément, les questions théoriques sur le symbolique, l'échange symbolique et la grâce seront abordées à la fin, et non au début.

Dans le détail, le chapitre 5 qui ouvrira cette partie sera d'abord consacré à l'analyse du «procès d'échange symbolique» tel qu'il apparaît prioritairement *dans la pratique de la liturgie*. En effet, la dynamique de l'échange symbolique mise en lumière par Mauss – don, réception, contre-don –, Chauvet en voit d'abord le procès concret dans la liturgie eucharistique. Afin d'apprécier à sa juste valeur l'analyse narrative de la prière eucharistique qu'il propose, une attention accrue sera accordée aux *gestes* liturgiques. En amont de ce travail sur la liturgie, il sera brièvement question de la Pâque du Christ qui, toujours selon Chauvet, devrait constituer le point de départ de toute théologie sacramentaire.

Si l'échange symbolique permet à Chauvet d'éclairer la dynamique propre de la liturgie eucharistique, cet échange intervient aussi de manière centrale chez lui pour traduire le

fonctionnement de ce qu'il appelle «la structure de l'identité chrétienne». Cette structure d'alliance et sa dynamique relationnelle fait intervenir trois éléments, un de ceux-ci étant bien sûr les «Sacraments», alors que les deux autres sont l'«Écriture» et l'«Éthique». C'est elle que la liturgie eucharistique contribue à rendre plus évidente et à mettre en mouvement. Étant donné l'horizon anthropologique et sociologique de la présente recherche, l'analyse dans le chapitre 6 portera essentiellement sur le rapport entre les éléments Éthique et Sacrement, qui renvoient plus directement à des pratiques sociales de don où la reconnaissance est en jeu. L'objectif de ce chapitre sera de porter un regard généalogique sur le rituel eucharistique, afin de mieux comprendre comment, en christianisme, le rapport à Dieu est indissociable du rapport à l'autre. Cette enquête généalogique inspirée des travaux de Chauvet et de quelques travaux plus récents conduira d'abord à situer le culte chrétien par rapport au culte juif dans lequel il s'enracine, mais duquel aussi il se distingue. Elle sera aussi l'occasion d'étudier l'histoire des pratiques et des théologies de l'eucharistie, et de revenir sur la question du sacrifice explorée dans la première partie.

Si l'échange symbolique permet à Chauvet de penser la structure chrétienne d'alliance, il lui permet aussi de penser théologiquement la «grâce sacramentelle». En effet, l'alliance en christianisme se vit, pourrait-on dire, sous le régime de la grâce. Le chapitre 7 sera consacré à l'analyse de ce qui se présente dans *Symbole et sacrement* comme une problématique de la grâce et de l'«échange symbolique». Cette problématique apparaît de manière implicite dès la question de départ, mais aussi dans le premier chapitre, qui traite pourtant de la théologie sacramentaire de saint Thomas d'Aquin. Ce chapitre permettra d'approfondir la réception *théorique* faite par Chauvet de l'anthropologie du don.

Une fois son importance validée et ses principaux éléments analysés, la problématique de l'échange symbolique sera ensuite réinsérée dans le carrefour théorique qui la porte, et tel qu'il apparaît dans la première partie de *Symbole et sacrement*. Concrètement, il s'agira au chapitre 8 de faire quelques pas sur chacun des principaux chemins ouverts par Chauvet dans sa théorie du «symbolique», surtout pour justifier de ne pas s'y avancer davantage. Ce parcours fera apparaître une certaine polarisation chez les lecteurs de Chauvet, conséquence à mon avis de la manière dont il convoque plusieurs disciplines et auteurs pour «bricoler» sa théorie du «symbolique». Je montrerai aussi comment les termes de sa problématique de l'échange symbolique et de la grâce reviennent de

manière récurrente. Même s'ils ne sont pas les seuls, les anthropologues et les sociologues sont certainement des interlocuteurs privilégiés de Chauvet<sup>21</sup>.

Je m'attarderai à ce carrefour théorique par souci de prudence, mais aussi et principalement parce qu'il en va d'une décision interprétative d'approcher ainsi l'œuvre de Chauvet. Dit simplement, ma lecture est une lecture parmi d'autres possibles, et elle demande quelques justifications. Elle les requiert d'autant plus que Chauvet a parfois tendance à présenter sa propre entreprise comme un travail préliminaire de refondation, dont les résultats auraient davantage les apparences d'un vaste terrain défriché, que celles d'un carrefour. D'ailleurs, bon nombre de ses lecteurs considèrent son travail sous cet angle. Les plus critiques veulent «corriger» un aspect ou un autre de sa théorie<sup>22</sup>, ou lui reprochent tout simplement sa trop grande ambition théorique (théologique, philosophique, anthropologique)<sup>23</sup>. D'autres encensent son travail et veulent poursuivre la «refondation» entamée<sup>24</sup>. Pour ma part, comme mentionné précédemment, je le perçois davantage comme un travail de croisement, dont les fécondités propres sont d'autant plus appréciables quand on le considère comme tel. Cette lecture prend en considération certains rapprochements parfois hâtifs faits par Chauvet entre différents horizons théoriques, voire même quelques approximations. Mais cette approche critique met aussi et surtout de l'avant les fécondités de son travail.

Une fois terminée cette délicate tâche de dénouement théorique, la suite du chapitre 8 explorera brièvement d'autres textes de Chauvet que son maître-ouvrage dans lesquels l'importance du «procès d'échange symbolique» pour penser la pratique sacramentelle et la grâce apparaît tout aussi nettement que dans *Symbole et sacrement*, sinon davantage.

---

<sup>21</sup> Les anthropologues et les sociologues le sont-ils davantage que les philosophes, les psychanalystes ou les linguistes? Peut-être, et la question est légitime. Toutefois, la présente thèse ne tranchera pas.

<sup>22</sup> Voir Joseph C. Mudd, *Eucharist and Critical Metaphysics. A Response to Louis-Marie Chauvet's Symbol and Sacrament Drawing on the Works of Bernard Lonergan*, thèse de doctorat, Boston, Boston College, 2010. Mudd trouve problématique son rapport à la métaphysique et propose une reprise critique de Chauvet à partir de la pensée de Bernard Lonergan.

<sup>23</sup> Voir Labbé, «Réceptions théologiques de la "postmodernité"», p. 398. «Louis-Marie Chauvet entend bien non pas rectifier, mais réinventer la théologie des sacrements, plutôt la refonder que la refondre, à l'encontre de la pensée de la substance, de la cause et du signe.» Plus loin, Labbé rappelle «la dispersion des sciences de l'homme» et insiste sur «la disproportion des parts cédées à l'analyse du concept» d'«ordre symbolique» chez Chauvet (p. 407). Voir aussi Vincent J. Miller («An Abyss at the Heart of Mediation. Louis-Marie Chauvet's Fundamental Theology of Sacramentality», *Horizons*, vol. 24, no 2, 1997, p. 239) qui sent lui aussi le besoin de freiner l'élan théorique du théologien. «Despite the manifest positive contributions of Chauvet's undertaking, his theoretical framework harbors serious flaws.»

<sup>24</sup> Voir notamment Nathan D. Mitchell, «Mystery and Manners. Eucharist in Post-Modern Theology», *Worship*, vol. 79, no 2, 2005, p. 130-151; Elbatrina Clauteaux, «L'aigle et la tortue. Quand l'anthropologue rencontre le théologien», dans Philippe Bordeyne et Bruce T. Morrill (dir.), *Les sacrements révélation de l'humanité de Dieu. Volume offert à Louis-Marie Chauvet*, Paris, Éditions du Cerf, 2008, p. 259-276.

Cette seconde partie préparera la troisième et dernière partie, dans laquelle je reprendrai de manière synthétique les principaux éléments de la pensée de Chauvet sur le procès d'échange symbolique, l'alliance chrétienne et la grâce sacramentelle, en mettant à profit le travail effectué en première partie sur la reconnaissance. Il s'agira alors de faire entendre avec plus de justesse quelques-unes des résonnances actuelles de la grâce et de l'alliance, en lien avec l'enjeu de la reconnaissance.

## Chapitre 5

# L'échange symbolique dans la liturgie eucharistique

*Prends, Seigneur, et reçois toute ma liberté, ma mémoire, mon intelligence et toute ma volonté, tout ce que j'ai et tout ce que je possède. C'est toi qui m'as tout donné, à toi, Seigneur, je le rends. Tout est à toi, disposes-en selon ton entière volonté. Donne-moi seulement de t'aimer et donne-moi ta grâce, elle seule me suffit.*

Prière de saint Ignace de Loyola

Aux yeux de Louis-Marie Chauvet, l'«échange symbolique entre l'homme et Dieu se donne exemplairement à voir dans» cette portion de la liturgie que l'on nomme «la prière eucharistique<sup>1</sup>». Dans la liturgie catholique, cette prière débute immédiatement après la «présentation des dons» ou des offrandes par l'assemblée et elle est suivie des «rites de communion». Elle est ni plus ni moins enchâssée dans des gestes rituels de don. Là se trouve le point d'ancrage concret des propositions du théologien. Là se trouve également le principal point d'attache avec l'anthropologie et son étude des pratiques de don dans les sociétés segmentaires.

Par rapport à l'héritage spéculatif et philosophique de la théologie sacramentaire, la prise en compte des pratiques et de leur histoire chez Chauvet apparaît comme une marque distinctive, et ce, malgré l'importance que prennent chez lui les considérations théoriques. À sa façon, lorsqu'il se penche sur le détail de la liturgie, il honore «l'héritage du mouvement liturgique» qui a travaillé la théologie sacramentaire «de l'intérieur» tout au long du «XX<sup>e</sup> siècle». En effet, ce mouvement dont a profité le concile Vatican II a souligné avec insistance l'historicité des pratiques rituelles et des réflexions sur celles-ci, en retournant notamment à la pensée des Pères de l'Église et en réhabilitant les

---

<sup>1</sup> Louis-Marie Chauvet, *Les sacrements. Parole de Dieu au risque du corps*, Paris, Les Éditions Ouvrières/Les Éditions de l'Atelier, 1993, p. 145.

sacrements et l'Église comme «mystères». L'attention de Chauvet pour l'assemblée liturgique concrète et pour ce qui s'y vit est donc à situer dans cet horizon du concile et du mouvement liturgique qui l'a préparé. Lorsqu'il analyse la liturgie eucharistique comme un procès de don, de réception et de contre-don, il met de l'avant «la dimension de relation» qui traverse cette dernière<sup>2</sup>.

Loin d'être simplement marginal, le passage par les travaux de Mauss et par la liturgie eucharistique intervient donc au cœur du projet théologique de Chauvet, qui consiste à repenser le «rapport du croyant à Dieu» en termes de reconnaissance, et comme ce qui est au cœur de la foi chrétienne et de ses sacrements. Le «croire en quelqu'un» de la foi «relève de la confiance que l'on met en quelqu'un, de la "foi" qu'on lui fait [...] il nous implique nécessairement en tant que personne dans une relation vitale à l'égard d'autrui, [...] le "désir" y a une place décisive<sup>3</sup>». C'est ce rapport relationnel – défini aussi comme «le mystère de la communication entre Dieu et l'homme» – qui se joue de manière non exclusive mais centrale dans les sacrements, tout comme dans la relation de chaque croyant à autrui. Et ce rapport, insiste Chauvet, «n'est pas seulement *comme* dans l'échange symbolique, [...] il s'inscrit *dans* ce type d'échange qui structure le sujet [...] : le théologal a "lieu" dans l'anthropological<sup>4</sup>». C'est donc dire une fois de plus toute l'importance qu'accorde Chauvet à ce passage par l'anthropologie, qui affecte non seulement les conclusions de son travail, mais qui invite du même coup à questionner l'épistémologie du geste théologique<sup>5</sup>.

Le croisement est à ce point dense qu'il est parfois difficile chez lui de faire la part entre, d'un côté, le «procès d'échange symbolique» dont il attribue essentiellement la découverte à Mauss, à son analyse des pratiques de dons réciproques dans les sociétés segmentaires et, de l'autre, «le fonctionnement chrétien» ou l'«eucharisticité» de ce procès d'échange symbolique<sup>6</sup>. S'intéressant

---

<sup>2</sup> Patrick Prétot, «Les sacrements comme "célébrations de l'Église" : l'impact de la liturgie sur la théologie sacramentaire», dans Philippe Bordeyne et Bruce T. Morrill (dir.), *Les sacrements révélation de l'humanité de Dieu. Volume offert à Louis-Marie Chauvet*, Paris, Éditions du Cerf, 2008, p. 55-58. Prétot souligne l'apport de la «recherche liturgique» d'Odon Casel, notamment dans *Le Mystère du culte dans le christianisme [1946]*, Paris, Éditions du Cerf, 1983. Il signale également la contribution d'Henri de Lubac, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge. Étude historique*, Paris, Aubier/Éditions Montaigne, 1949. Aux yeux de Prétot, pour être bien comprise et appréciée à sa juste valeur, la théologie de Chauvet doit être située par rapport à cet héritage du mouvement liturgique et du concile Vatican II. L'apport de cet héritage apparaît de façon plus évidente selon lui dans *Les sacrements*, où Chauvet renvoie de manière explicite (p. 55) à la constitution *Sacrosanctum Concilium* et à la constitution dogmatique *Lumen Gentium*.

<sup>3</sup> Chauvet, *Les sacrements*, p. 1. Si ce «croire» et les sacrements à travers lesquels il peut se vivre est «davantage relationnel que rationnel», il n'en demeure «pas moins [...] raisonnable». C'est la tâche de la théologie de le montrer.

<sup>4</sup> Chauvet, *Les sacrements*, p. 142.

<sup>5</sup> Ce dernier point sera discuté dans le chapitre 8 et dans la conclusion générale.

<sup>6</sup> Louis-Marie Chauvet, *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris, Éditions du Cerf, 1987, p. 275.

d'abord à la fécondité du croisement entre l'échange symbolique et la grâce, il attire l'attention surtout sur la dimension générale de la reconnaissance, sans réaliser suffisamment comment, des sociétés segmentaires au régime de la grâce, les modalités et les conditions de la reconnaissance changent radicalement. À sa défense, et comme on verra, la liturgie eucharistique prête à de telles confusions. Elle convoque la réciprocité cérémonielle, tout en la déplaçant radicalement.

Éventuellement, il faudra revenir sur cette difficulté théorique, pour aller plus loin. Cependant, il importe au préalable d'explorer la fécondité du croisement tel que Chauvet le pense et tel qu'il le voit à l'œuvre dans la liturgie eucharistique. Ce sera l'objet principal de ce chapitre. D'ailleurs, porter ainsi attention au croisement n'empêchera pas d'apporter des précisions et d'établir des distinctions, et ce, tout au long du chapitre.

L'hypothèse qui est au cœur de la présente recherche et que Chauvet contribue à mettre de l'avant lorsqu'il se penche sur la liturgie eucharistique est que la grâce comme dynamique chrétienne du don implique de manière centrale une certaine forme de *réponse reconnaissante*. Elle n'y contraint pas, mais elle y ouvre. Elle implique aussi cependant une gratuité unilatérale qui est tout aussi centrale, et qui est même première. C'est pour cette raison que le présent chapitre débutera non par l'analyse de la prière eucharistique, qui en sera plutôt le second moment, mais par une présentation de ce que l'on peut appeler «l'environnement chrétien du don». Il s'agira alors d'entrer dans ce qu'on pourrait appeler aussi, dans un langage anthropologique, *le symbolisme chrétien*. Le propos de Chauvet sur la Pâque du Christ permettra d'introduire ce régime chrétien du don que le terme de grâce, depuis saint Paul, sert à qualifier.

Une fois ce «passage» effectué, il sera possible d'entrer dans l'analyse narrative de la prière eucharistique faite par Chauvet, afin de voir concrètement *comment* s'articulent cette gratuité surabondante de la grâce et la réponse reconnaissante qu'elle n'oblige pas mais à laquelle elle invite. Plus que ne le fait Chauvet dans *Symbole et sacrement* par contre, cette prière sera située par rapport aux *gestes* qui l'enrobent. Bien sûr, Chauvet ne les ignore pas, et d'autres de ses textes attirent davantage l'attention sur eux, mais dans *Symbole et sacrement*, c'est un peu comme s'il les prenait pour acquis tellement il lui semble évident que c'est par eux – comme en témoigne l'exemple du cadeau auquel il a recours de façon récurrente – que le parallèle est possible entre la liturgie eucharistique et l'échange symbolique dans d'autres contextes. D'autres écrits que cet ouvrage seront donc mis de l'avant pour donner du relief à ces gestes, dont certains de Chauvet lui-même, et

d'autres qui ne sont pas de lui, comme par exemple le *Missel romain*. À certains égards, il s'agira aussi d'aller un peu plus loin que Chauvet dans cette attention aux gestes, mais seulement dans le but de mieux apprécier ses intuitions.

Le chapitre se terminera par une récapitulation qui permettra de mettre à profit la généalogie anthropologique de la reconnaissance explorée en première partie. On pourra voir comment, dans la liturgie eucharistique, plus d'un niveau d'échange se superposent et interagissent.

## **1. La Pâque du Christ et la gratuité de la grâce : une lecture trinitaire**

La célébration des sacrements chrétiens met en jeu, à chaque fois, l'alliance entre Dieu – le Dieu d'Israël et de Jésus Christ – et l'humanité, toujours concrète, située. Contre toute interprétation «magique» de l'efficacité des sacrements, il importe d'insister sur cette dimension relationnelle. Mais une fois établi qu'il s'agit bien d'un rapport d'alliance, au sens théologique du terme, la question de ses modalités demeure ouverte<sup>7</sup>. C'est ici qu'intervient le concept de «grâce», traditionnel en christianisme, qui vient qualifier ce rapport et qui a été l'objet de nombreux débats dans l'histoire de la théologie. La fortune chrétienne de ce concept vient peut-être en partie de son caractère englobant, mais elle est aussi et certainement attribuable à la persistance de la question qui sous-tend chacun de ses usages : quelles sont les modalités de l'alliance inaugurée au désert du Sinaï et renouvelée en Jésus Christ?

### **1.1 La priorité de Pâque sur l'Incarnation**

Aux yeux de Chauvet, le «point focal<sup>8</sup>» de cette alliance est la «Pâque du Christ», ou la résurrection du Crucifié. Pour quiconque cherche à vivre ou à penser l'alliance chrétienne, insiste-t-il, cette Pâque est en quelque sorte le «passage» obligé. Pourtant, précise-t-il aussitôt, la théologie sacramentaire n'a pas toujours eu ce «point de départ» pour penser la nature des sacrements, en référence notamment à la tradition scolastique qui a davantage développé selon lui le thème de l'«union

---

<sup>7</sup> Si le concept théologique d'alliance n'est pas étranger au sens que l'anthropologie donne à ce terme, notamment en raison du contexte traditionnel de la religion hébraïque, il a dans le christianisme une acception plus large et évoque la relation de Dieu avec son peuple dans l'histoire, peu importe le contexte.

<sup>8</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 510.

hypostatique», c'est-à-dire, au plus simple, l'incarnation en Jésus Christ du «Verbe de Dieu» dans la «chair sensible<sup>9</sup>».

En appui à son choix de la Pâque comme point de départ, Chauvet invoque plusieurs éléments de la tradition liturgique, notamment le fait que «les anamnèses des prières eucharistiques anciennes ne font jamais mention de l'incarnation comme telle», mais insistent plutôt sur le «*mystère pascal*» du Christ<sup>10</sup>.

De manière générale, la Pâque du Christ lui apparaît mieux faire ressortir «la spécificité même de la liturgie chrétienne», qui consiste à faire mémoire de la «résurrection du Crucifié», non comme un simple événement du passé à commémorer ou à comprendre intellectuellement, mais comme une mémoire toujours vivante parce que célébrée, comme un «aujourd'hui eschatologique» qui ne cesse de s'actualiser et de travailler l'histoire et le monde. Cette «pointe» de la liturgie est directement liée au «*kérygme primitif*<sup>11</sup>», c'est-à-dire à la bonne nouvelle qu'annonçaient les premiers chrétiens.

La Pâque du Christ comme point de départ théologique pour penser le rapport d'alliance – l'alliance, au sens théologique du terme, qui est familier mais différent du sens anthropologique – a d'autres avantages, toujours selon Chauvet. Elle permet entre autres de ne pas contourner la «vie concrète de Jésus», ce à quoi la tentation gnostique a plus d'une fois conduit le christianisme. En effet, «la résurrection de Jésus ne peut être comprise théologiquement, du point de vue néotestamentaire, qu'à partir du *procès historique* par lequel on a condamné Jésus<sup>12</sup>», donc à partir de sa crucifixion et du procès religieux et politique qui y est lié. Ce procès est à son tour à comprendre en lien avec l'annonce du Royaume de Dieu faite par Jésus et de la place que sont appelés à y occuper les pauvres. Du coup, c'est la concrétude de l'histoire avec ses diverses dynamiques de libération et de

---

<sup>9</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 464, citant saint Thomas d'Aquin, *La Somme théologique*, trad. de A.-M. Roguet, Paris/Tournai/Rome, Éditions de la Revue des jeunes, 1951, III, question 60, article 6.

<sup>10</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 486-487. L'Incarnation n'est «pas exclue» des prières eucharistiques, comme le montre «l'action de grâce initiale pour la création et l'histoire du salut», cependant «l'anamnèse est toujours muette à son sujet». En plus des anamnèses eucharistiques anciennes, Chauvet met de l'avant deux autres aspects de la tradition liturgique qui montrent la primauté de la Pâque sur l'Incarnation. D'abord, dans le Nouveau Testament, le baptême est toujours en référence à la Pâque du Christ. Dans ce sillage, «l'initiation chrétienne n'a été liturgiquement vécue [...] qu'à partir de Pâques-Pentecôte-Parousie» (p. 486). Ensuite, l'évolution de l'année liturgique invite au même constat. D'une part, la «Pâque hebdomadaire du dimanche» est la première et la seule fête célébrée par les premiers chrétiens (p. 487-488). D'autre part, la Pâque comme «fête annuelle» serait apparue plus tardivement, «au moins dans certaines Églises» (p. 488-490). Enfin, les fêtes de Noël et de l'Épiphanie qui célèbrent plus explicitement l'Incarnation ne seraient apparues qu'au IV<sup>e</sup> siècle (p.490-493).

<sup>11</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 494-495.

<sup>12</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 497.

«relèvement<sup>13</sup>» qui acquièrent un véritable statut théologique, qui deviennent des lieux théologiques à part entière.

Lorsque la vie concrète et le procès historique de Jésus sont véritablement pris en compte,

le premier scandale pour la foi n'est plus l'union comme telle, sans confusion ni séparation, de la divinité et de l'humanité en Christ ou son "comment", mais ce qu'il peut bien en être de Dieu pour que nous puissions confesser sa pleine révélation en l'homme Jésus, mis à mort au nom de la loi de Dieu même<sup>14</sup>.

La Pâque du Christ affecte la *relation* à Dieu en déplaçant de manière radicale la question de son *identité*. Elle remet du même coup en cause l'abstraction des débats sur la double nature du Christ et certains de leurs présupposés philosophiques et métaphysiques. Dit autrement, elle conduit à un «éclatement de la notion simple de Dieu» en faveur d'un Dieu trinitaire – Père, Fils, Esprit – inscrit en histoire. Cette «notion simple de Dieu», paradoxalement, teinterait selon Chauvet certaines des métaphysiques les plus raffinées, y compris celles de la tradition scolastique<sup>15</sup>.

La critique qu'adresse Chauvet à la sacramentaire scolastique sur la question de l'incarnation demeure nuancée<sup>16</sup>, mais sa préférence pour la Pâque du Christ comme point de départ pour son propre projet reste cependant clairement affirmée. L'incarnation n'est certainement pas une «affaire seconde», mais elle est «théologiquement seconde», en ce sens qu'elle doit être relue à rebours, à partir de la Pâque, et non l'inverse. Le mystère de la Pâque trouve son point focal dans la mort et la résurrection du Christ et inclut «par extension» les autres éléments que sont l'incarnation, la vie historique de Jésus, l'ascension, la pentecôte, le temps de l'Église et des sacrements, la parousie.

---

<sup>13</sup> Le mot «résurrection» dans le Nouveau Testament «évoque le fait de "se mettre debout", soit après s'être couché (gr. *anistamai*) [Mt 26, 62; Lc 11, 7s.], soit après un sommeil (gr. *egeiromai*) [Mt 8, 26; 9, 19; Mc 1, 31; Ac 3, 7] : c'est re-surgir après la mort.» Voir Xavier Léon-Dufour, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Paris, Seuil, 1975, p. 466.

<sup>14</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 496.

<sup>15</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 503. Voir aussi p. 483-484. «Nous n'oublions pas, ce disant, les développements importants consacrés par la scolastique à la théologie négative, à l'analogie et aux présupposés trinitaires hors lesquels l'Incarnation du Verbe demeurerait impensable. Reste que [...] l'ouverture intra-trinitaire de Dieu est seconde par rapport à la simplicité de son essence en soi. Certes, c'est toujours en théologien et non en simple "philosophe" que saint Thomas d'Aquin aborde l'être de Dieu. Celui-ci n'est cependant pas pensé d'emblée trinitairement : c'est toujours la notion "simple" d'*Ens supremum* que l'on a de lui qui commande le schème fondamental de la représentation. C'est pourquoi, si le mystère Jésus Christ scandalise la raison du scolastique croyant, c'est d'abord, comme le montrent les traités de l'Incarnation, sous l'angle de la question : *Comment [sic]* est-il possible que Dieu ait pu se faire homme? Cette question présuppose que l'on sache *au préalable* ce qu'il en est de Dieu.»

<sup>16</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 463-485. De manière générale, le problème identifié par Chauvet en est un d'accent : trop de ceci, et pas assez de cela. Par exemple, il dit bien que saint Thomas d'Aquin a développé une «pneumatologie précise et abondante» (p. 467), mais il souligne ensuite que sa «pneumatologie ne fait [...] pas le poids par rapport au principe christologique» (p. 469), beaucoup plus accentué.

## 1.2 Pôle christologique : la croix et la kénose

L'«humanité du Dieu divin<sup>17</sup>» doit donc bel et bien être prise en considération, comme l'a voulu la tradition scolastique, mais c'est d'abord l'humanité du Dieu *crucifié* qui doit l'être, car seules la croix et la résurrection ouvrent sur la radicalité du don de la grâce.

Ainsi, s'inspirant notamment des travaux de Jürgen Moltmann et d'Eberhard Jüngel<sup>18</sup>, Chauvet présente «le cri de Jésus en croix» comme le «lieu premier de la révélation» chrétienne, c'est-à-dire que la redéfinition du rapport entre l'humain et Dieu auquel invite le saut de la foi – et qui appelle du même coup une redéfinition des rapports entre les humains – atteint là son «paroxysme».

Un point important, qui renvoie à la radicalité et au caractère éminemment paradoxal de ce qui est en jeu : ce sommet paroxystique est tout autant un creux abyssal, car la redéfinition du lien passe par le scandale de l'abandon de Jésus par Dieu. À travers la croix, la foi chrétienne redéfinit la relation en la poussant en quelque sorte jusqu'à son point de rupture. Les divergences des quatre évangélistes et des manuscrits quant aux dernières paroles de Jésus en croix laissent penser «que les premières générations chrétiennes ont cherché à *amortir* la teneur insoutenable de ce cri<sup>19</sup>». Les évangélistes Matthieu et Marc l'ont cependant signalé plus nettement. «Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné?» (Mc 15, 34 et Mt 27, 46, reprenant le Ps 22, 2).

Ce cri indique que la croix est pour Jésus une authentique et radicale «épreuve de dérélition, c'est-à-dire d'abandon par Dieu». Mais le «pourquoi?» psalmique de ce cri est en même temps une adresse à Dieu, une prière. Cette autre facette du cri de Jésus, loin d'atténuer le scandale de l'abandon sur la croix, ne fait que redoubler le paradoxe : au cœur de l'abandon, au cœur de la non-reconnaissance, vient discrètement s'inscrire une marque ultime de confiance, une offre et une demande radicales de reconnaissance. Abandonné par son Dieu, Jésus n'en continue pas moins de

---

<sup>17</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 519.

<sup>18</sup> Jürgen Moltmann, *Le Dieu crucifié. La croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne*, Paris, Cerf/Mame, 1974; Eberhard Jüngel, *Dieu, mystère du monde, tomes I et II*, Paris, Éditions du Cerf, 1983. Chauvet s'inspire également des christologies de Walter Kasper, *Jésus, le Christ*, Paris, Éditions du Cerf, 1976, tout comme des travaux exégétiques de Xavier Léon-Dufour, «La mort rédemptrice du Christ selon le Nouveau Testament», dans X. Léon-Dufour, Antoine Vergote, René Bureau et Joseph Moingt, *Mort pour nos péchés. Recherches pluridisciplinaires sur la signification rédemptrice de la mort du Christ*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1979, p. 11-44; Hugues Cousin, *Le prophète assassiné. Histoire des textes évangéliques de la Passion*, Paris, Éditions J.-P. Delarge, 1976; M. Gourgues, *Les Psaumes et Jésus, Jésus et les psaumes*, Paris, Éditions du Cerf, 1978.

<sup>19</sup> Xavier Léon-Dufour, «La mort rédemptrice du Christ selon le Nouveau Testament», p. 40, discuté dans Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 506. Dans l'évangile de Luc, la dernière parole de Jésus est confiante et affirmative, tout comme chez Jean – «Tout est achevé» (Jn 19, 30).

s'adresser à lui comme à un proche : «*Mon Dieu...*»<sup>20</sup>. Jusqu'au bout, il refuse d'instrumentaliser Dieu. De même, abandonné par son Dieu, il choisit tout de même de s'en remettre à lui. La manière dont l'évangéliste Luc présente ce cri le manifeste bien. Reprenant une autre formule psalmique que celle privilégiée par Marc et Matthieu, l'évangéliste Luc présente ce cri comme une offrande, à la fois parole et geste de don, par laquelle Jésus indique s'en remettre entre les «mains» de son Père. «Père, entre tes mains je remets mon esprit.» Et, sur ces mots, il expira» (Lc 23, 46, reprenant le Ps 31, 6). Du point de vue de l'anthropologie, les mains jouent un rôle central dans la reconnaissance d'autrui.

Ce cri doit aussi «être compris *bibliquement* dans son rapport à la mission de Jésus<sup>21</sup>» et à son annonce de la proximité du Royaume de son Père. En effet, c'est un conflit autour de la loi qui a conduit Jésus à la mort, une loi reçue comme venant de Dieu, balisant l'alliance avec lui et la vie du peuple. En présentant Jésus comme le juste accusé à tort de blasphème, «innocenté» et ressuscité par Dieu, les récits évangéliques plaçaient leur auditoire devant un dilemme mettant en cause les modalités mêmes de l'alliance et le rapport de chacun à Dieu : comment Dieu peut-il abandonner ainsi à la mort un juste? De deux choses l'une, ou bien Jésus n'est pas le juste prétendu par les évangiles, ou bien il est ce juste et il ne peut plus dès lors en être comme auparavant quant à Dieu, mais également quant aux institutions qui balisent la relation avec lui, et quant aux liens entre les humains. Chacun est renvoyé à son propre rapport à Dieu et aux autres. L'événement pascal pointe vers un Dieu radicalement Autre, «irréductible à toute "raison"<sup>22</sup>», à toute institution.

À ce point-ci de l'argumentation, pour mieux évoquer les incidences du renversement pascal et sa portée théologique, et suivant une pente semblable à celle empruntée par les premiers chrétiens, Chauvet entre dans des considérations touchant l'incarnation. En effet – ainsi que le relève aussi Hénaff lorsqu'il traite de la relecture paulinienne<sup>23</sup> – il est peu à peu apparu aux premiers chrétiens que l'événement pascal n'était pas seulement un événement entre l'homme juste Jésus et Dieu, mais un «événement *en* Dieu lui-même» c'est-à-dire «entre Dieu et Dieu<sup>24</sup>», entre le Père et le Fils.

---

<sup>20</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 508-509.

<sup>21</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 508.

<sup>22</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 549.

<sup>23</sup> Marcel Hénaff, *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Paris, Seuil, 2002, p. 350.

<sup>24</sup> Moltmann, *Le Dieu crucifié*, p. 176-177, cité dans Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 513.

Que Dieu se soit identifié avec l'homme Jésus voué à la mort – et c'est cela même que dit la foi pascale –, cela veut dire, écrit [...] E. Jünger, que "Dieu s'est identifié avec l'abandon de Jésus par Dieu", que "*Dieu se définit lui-même quand il s'identifie avec Jésus mort*"<sup>25</sup>.

Professer dans la foi la divinité du Christ en croix invite non seulement à penser l'altérité *de* Dieu, mais l'altérité, la différence et la relation *en* Dieu. Même «la théologie n'a cessé de se dérober» à ce renversement de la «notion simple de Dieu».

La croix du Christ pointe non seulement vers un Dieu Autre et tout entier dans la relation, mais elle qualifie du même coup cette relation. La lettre de saint Paul aux Philippiens en parle en termes de dépouillement, d'évidement :

lui qui est de condition divine n'a pas considéré comme une proie à saisir d'être l'égal de Dieu. Mais il s'est dépouillé, prenant la condition de serviteur, devenant semblable aux hommes, et reconnu à son aspect comme un homme, il s'est abaissé, devenant obéissant jusqu'à la mort, à la mort sur une croix. C'est pourquoi Dieu l'a souverainement élevé et lui a conféré le Nom qui est au-dessus de tout nom [...]. (Ph 2, 6-9)

Le verbe grec *ekenôsen* d'où provient le concept de «kénose», se traduit littéralement : «il se vida lui-même<sup>26</sup>».

Le don de Dieu sur la croix, suivant saint Paul s'adressant aux Philippiens, c'est Dieu qui se vide et qui prend la condition de *doulos*, c'est-à-dire d'esclave; c'est Dieu qui *s'offre lui-même* complètement et gratuitement, jusqu'à l'extrême du vide, de la perte et de l'anéantissement dans la mort<sup>27</sup>. La résurrection ne vient pas effacer le passage par la mort, au contraire. Elle signale plutôt le caractère indépassable de ce «passage à vide», de ce dépouillement qui devient la marque même de l'amour de Dieu, de son don, de sa grâce.

Le cri de Crucifié, mais aussi sa confiance absolue qui prend à revers l'abandon dont il est victime et qui subvertit l'épreuve de non-reconnaissance qu'il traverse, tout cela en vient à qualifier le don de Dieu comme tel. Pour le dire dans un langage plus familier, à travers le Fils, c'est Dieu qui s'identifie à cette non-reconnaissance et qui, au cœur de celle-ci, s'offre lui-même comme don à travers la résurrection; *c'est Dieu qui, au cœur de la fragilité la plus totale, offre et demande la reconnaissance à qui veut bien l'accueillir*. C'est un tel retournement qu'opère la relecture chrétienne des événements

---

<sup>25</sup> Jünger, *Dieu, mystère du monde, tome II*, p. 223-224, cité dans Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 509.

<sup>26</sup> Note de la *Traduction œcuménique de la Bible* (TOB), Paris, Éditions du Cerf/Société biblique française, 1988.

<sup>27</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement* p. 519. À propos de la kénose, et dans une formulation très heideggérienne, Chauvet parle de la «biffure de "Dieu"».

entourant la mort de Jésus comme Christ, une relecture qui, selon la foi, s'opère dans l'Esprit, c'est-à-dire avec l'aide de Dieu.

La «spécificité chrétienne» en matière de don est donc liée à la kénose de Dieu en Jésus Christ. Elle en indique tout à la fois la gratuité et l'excès.

Si la kénose est d'abord celle de Dieu, qualifiant la relation entre le Fils et le Père, «elle ne peut être déliée de son accomplissement *en nous*», précise Chauvet. C'est l'humanité du Christ – nouvel Adam – qui prend ici le relais de sa divinité. Le «verset introductif de l'hymne christologique<sup>28</sup>» sur la kénose l'indique à sa façon. «Que chacun ne regarde pas à soi seulement, mais aussi aux autres. Comportez-vous ainsi entre vous, comme on le fait en Jésus Christ : lui qui est de condition divine n'a pas considéré comme une proie à saisir d'être l'égal de Dieu. Mais il s'est dépouillé [...]» (Ph 2, 4-5). La kénose divine, comme marque spécifique du don de la grâce, n'affecte donc pas seulement la représentation de Dieu.

Elle remet en cause [...], et de manière concrète, les rapports historiques entre les hommes incapables de supporter un Dieu qui ne serait pas pour les “bons” et contre les “méchants”, qui rémunérerait les ouvriers de la dernière heure aussi bien que ceux de la première, qui festoierait pour le retour du fils dilapidateur de l'héritage, qui enlèverait à ceux qui n'ont pas et donnerait à ceux qui ont, qui déclarerait aveugles ceux qui prétendent être voyants, etc<sup>29</sup>.

Une telle faveur divine, gratuite et surabondante a certes la possibilité de renouveler le lien, de fédérer les réciprocités locales parfois rivales et, ainsi, de refonder symboliquement le collectif, comme l'a démontré Hénaff, mais on voit aussi comment, du même coup, bien loin de rassurer, elle déstabilise et ébranle tout «ordre établi» et toute attitude – bien humaine – de «calcul». Dit autrement, la grâce de Dieu est à discerner au cœur de l'ordre humain du don, mais elle ne fait pas nombre avec cet ordre et son ambivalence. Je rappelle que cette idée d'ambivalence, pointée en direction du risque de l'autre qu'aucune institution n'arrive à éliminer complètement. Elle pointe en direction de ce paradoxe qui veut qu'au cœur de l'ordre humain des relations, toute procédure de reconnaissance – don cérémoniel – ou toute marque de reconnaissance – don gracieux et don solidaire – *peut* se retourner en son contraire, c'est-à-dire qu'elle peut finir en trahison, ou être reçue comme une agression, ou encore obéir à une volonté inconsciente d'écraser l'autre. Elle n'aboutit pas toujours à cela, heureusement. Mais l'avancée vers l'autre qu'implique tout geste de don, si elle

---

<sup>28</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 545.

<sup>29</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 519.

peut conduire à une reconnaissance positive, n'élimine jamais complètement le risque de l'autre. La métaphore économique a bien souvent servi à décrire cette dimension incontournable de la reconnaissance qu'est son ambivalence. On a vu avec Hénaff comment ce détour par l'économie n'est pas nécessairement le plus heureux, car il tend à rabattre l'un sur l'autre des niveaux qui gagnent aussi à être distingués. Mais on a vu également comment un tel détour est pour une certaine part compréhensible, car l'argent comme outil d'équivalence prête à de telles confusions, notamment dans les sociétés modernes où l'économie a pris une place inégalée.

Concrètement, l'humanité du Christ en croix invite à prendre celui-ci comme «exemple», c'est-à-dire à toujours davantage se laisser travailler comme lui par la gratuité et la surabondance de la grâce. «Suivre Jésus Christ», ce à quoi tout chrétien est appelé<sup>30</sup>, consiste essentiellement selon Chauvet à faire sienne son attitude filiale et fraternelle. En tant que Fils de Dieu, Jésus Christ a renoncé à «utiliser» Dieu et a consenti à «laisser Dieu être Dieu». En tant que Frère, il s'est fait solidaire des humains jusque dans la «mort injuste<sup>31</sup>».

### 1.3 Pôle pneumatologique : le don de l'Esprit

Cela vient d'être évoqué, la Pâque historique du Christ a ouvert un espace de filiation, au sens théologique du terme, c'est-à-dire que chacun, en Jésus Christ, peut se reconnaître comme fils ou fille de Dieu. On a vu que la Pâque ouvre du même coup un espace de fraternité, où chacun peut se reconnaître frère ou sœur en humanité. L'actualisation de cette Pâque dans la vie des croyants a traditionnellement été considérée comme le propre de la troisième personne de la Trinité.

Dès lors, si nous admettons que les termes de "Père" et de "Fils" conviennent de manière privilégiée, selon la tradition ecclésiale, pour qualifier l'identité de Dieu et de Jésus, leur rapport exige l'appel à un troisième terme : il a pour nom "Esprit". Cela vaut également, quoique à un niveau différent bien sûr, du rapport de filiation instauré par Jésus *entre les croyants et Dieu*, conformément à Ga 4, 6 et Rm 8, 15-16 : n'est-ce pas, en effet, l'Esprit qui leur permet de crier "Abba! Père!" et de reconnaître qu'ils ne sont plus "esclaves, mais libres"<sup>32</sup>?

De ce point de vue, l'Esprit est précisément celui qui vient inscrire entre Dieu et Dieu la différence de la relation, suivant la pente du dépouillement, de l'évidement, du don toujours en excès et gratuit. Mais l'Esprit est simultanément «ce qui, *de Dieu*, donne vigueur présente et future» à la Pâque du

---

<sup>30</sup> Pour un regard neuf et autre sur cette question classique, notamment depuis *L'imitation de Jésus Christ* (XVII<sup>e</sup> siècle), on peut consulter Jacques Julien et François Nault, *Mouvements du croire*, Montréal, Médiaspaul, 2001.

<sup>31</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 517-518.

<sup>32</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 521.

Christ dans «l'aujourd'hui historique des croyants<sup>33</sup>». Le don de lui-même fait par Dieu aux humains à travers la Croix du Christ ressuscité trouve donc à s'incarner dans l'histoire précisément à travers «le don de l'Esprit», c'est-à-dire le don de la grâce en tant qu'elle s'inscrit mystérieusement dans la vie humaine toute concrète, personnelle et collective. Suivant la distinction établie par «les Pères grecs du IV<sup>e</sup> siècle», l'Esprit «se trouve donc à la *charnière* de la théo-logie et de l'économie<sup>34</sup>».

En tant qu'«*instance donatrice*<sup>35</sup>», l'Esprit «rend “participant” de Dieu dans la mesure» même «où il en maintient la radicale différence<sup>36</sup>».

L'Esprit, c'est Dieu *insaisissable*, toujours surprenant, toujours échappant; c'est Dieu ingérable, débordant sans cesse les institutions religieuses; c'est Dieu omniprésent, renouvelant la face de la terre et pénétrant jusqu'au fond du cœur de l'homme, mais du même coup indésignable selon les catégories humaines et sans place assignable parmi les œuvres humaines<sup>37</sup>.

En somme, si le dépouillement kénotique du Fils – pôle christologique – confère au don de Dieu Père sa modalité gracieuse, gratuite et surabondante, c'est par son Esprit – pôle pneumatologique – que le don divin et gracieux prend chair dans l'humanité toujours concrète et située. Le baptême est le sacrement de l'accueil de ce don de l'Esprit. L'eau versée ou l'eau dans laquelle la personne est immergée rejoint le corps, l'enveloppe, le saisit. C'est du même coup la vie tout entière de celui ou de celle qui l'accueille qui se trouve saisie par la grâce.

## 2. La liturgie eucharistique : les modalités de la réponse au don de la grâce

Ces considérations christologiques et pneumatologiques permettent de mieux saisir l'audace du théologien Louis-Marie Chauvet lorsqu'il propose de penser la «grâce sacramentelle» – c'est-à-dire le don de Dieu tel qu'il se présente dans les sacrements chrétiens, et en particulier dans l'eucharistie

---

<sup>33</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 520-521.

<sup>34</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 534. Cette distinction classique est attribuée à Eusèbe de Césarée. Voir sur cette question Thierry Bedouelle, *La théologie*, Paris, Presses universitaires de France, 2007, p. 16 : «“théologie” désigne l'étude directe de Dieu, et notamment les relations internes à la Trinité; “économie” porte sur la doctrine du salut, c'est-à-dire sur l'intervention de Dieu dans l'histoire. Partiellement fondée sur l'usage du mot *oikonomia* dans la Lettre aux Éphésiens (1,10), et reprise par les Pères du IV<sup>e</sup> siècle (par ex. Grégoire de Nazianze), cette distinction ne doit pas être comprise comme une opposition.» Bien sûr, il faut aussi distinguer l'usage théologique du terme «économie» de l'usage courant qui en est fait, et qui concerne la gestion des ressources et des biens matériels, tout en évoquant aussi souvent sa régulation marchande.

<sup>35</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 525.

<sup>36</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 522.

<sup>37</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 524.

– en lien avec l'échange symbolique. Dans la mesure où la grâce comme l'échange symbolique impliquent tous deux une dynamique relationnelle, le croisement mérite pleinement d'être tenté. Mais lorsqu'on entre dans les modalités propres à ces deux régimes d'alliance, il devient plus difficile d'établir des ponts. En effet, de prime abord, la gratuité kénotique de la grâce divine apparaît en contraste avec l'ambivalence et la réciprocité de l'échange symbolique telle que Mauss l'analyse.

Si Chauvet a pris le risque de tenter le croisement, c'est sans doute parce qu'il était convaincu que ce détour méritait d'être emprunté et qu'il mettrait en lumière ce qui, trop souvent, a été oublié dans l'histoire du christianisme, à savoir que la grâce sacramentelle, bien qu'offerte gratuitement à l'humanité pour son «salut», est de part en part une dynamique d'alliance qui sollicite la vie tout entière, et qui invite à bien plus qu'une simple «obéissance». La grâce sacramentelle invite à une réponse tout à la fois libre et créative de la part des croyants, à travers la concrétude même de leur vie. La grâce ne dépend pas de la réponse ni ne l'oblige; ce point est crucial. Mais on peut penser qu'elle l'espère, l'invite, la porte, la régénère, la convertit; point tout aussi important. Et cela, l'eucharistie le dit d'une manière unique. À la différence du baptême, ce sacrement est «répété» dans la vie du chrétien et travaille à entretenir la relation.

## **2.1 La présentation rituelle des dons**

Dans la mesure où le don réciproque est précisément ce «geste» relationnel «consistant à avancer vers l'autre un objet médiateur, à lui présenter quelque chose que l'on cède comme une part de soi, que l'on risque dans l'espace étranger<sup>38</sup>», comment ne pas faire un lien avec ce moment charnière de la liturgie eucharistique qu'est la présentation des dons, ou des offrandes? Il ne s'agit pas de considérer ce geste comme une simple illustration du don cérémoniel avec l'invisible donateur. Il s'agit plutôt de porter attention aux biens précieux et aux gestes qui les font circuler, et ce, pour entrer dans une intelligence plus profonde de la liturgie eucharistique et de ce qui s'y joue, c'est-à-dire dans une intelligence tout à la fois anthropologique *et* théologique de cette dernière comme procédure de reconnaissance. Il s'agit du même coup de s'interroger sur ce que la grâce chrétienne tend à faire de la réciprocité, c'est-à-dire comment elle s'y inscrit.

---

<sup>38</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 178.

### 2.1.1 L'implication de l'assemblée et de ses membres

La forme des lectures et des prières qui ouvrent la célébration eucharistique annonce en quelque sorte ce que la présentation des dons vient pour ainsi dire confirmer. Les prières entrecoupées de réponses font déjà entrer l'assemblée dans une dynamique relationnelle. Cette dernière reçoit la Parole comme grâce et y répond par sa prière, notamment à travers le psaume dit «responsorial<sup>39</sup>». Ce que le chant et la prière établissent déjà, la présentation des dons le construit autrement, cette fois par des gestes qui impliquent le déplacement de corps et d'objets<sup>40</sup>. Cette étape de *la présentation rituelle des dons* prend d'autant plus de relief qu'elle est la première des deux seules interactions «physiques» entre l'assemblée et le président, l'autre moment étant la communion.

Du point de vue du don cérémoniel, considérer *ce qui est offert* implique nécessairement de s'interroger sur *sa provenance* – qui offre à qui? – car «donner», suivant ce modèle, «n'est pas d'abord donner quelque chose», mais «c'est se donner dans ce que l'on donne<sup>41</sup>». Les objets sont «un gage et un *substitut* du donneur<sup>42</sup>». L'anthropologie du don invite donc à considérer le pain et le vin comme le pain et le vin *de l'assemblée concrète des fidèles* qui, à travers ceux-ci, offrent leur vie à Dieu. Théologiquement, c'est l'humanité tout entière qui est ainsi offerte, mais *à travers l'humanité concrète des fidèles rassemblés*. L'usage du terme «Église» dans le Nouveau Testament est significatif à cet égard : «c'est l'assemblée convoquée (*ek-kaleô*) qui donne son nom au groupe (chrétien), et non le groupe qui donne son nom à l'assemblée<sup>43</sup>». C'est donc dire l'importance de cette assemblée convoquée, l'Église, qui a fini par devenir le nom propre du groupe. Le concile Vatican II a également accentué ce point : «cette Église du Christ est vraiment présente dans toutes les communautés locales des fidèles, légitimement réunies autour de leurs pasteurs et que le Nouveau Testament lui-même appelle "églises"<sup>44</sup>». D'ailleurs, une note du *Missel romain* attire aussi

---

<sup>39</sup> Sur le «chant responsorial» (p. 116) et sur «la prière du peuple», on peut consulter, du mouvement liturgique, J. A. Jungmann, *Les lois de la célébration liturgique [1939]*, Paris, Éditions du Cerf, 1956.

<sup>40</sup> À un autre niveau, en écho aux dialogues dans la liturgie de la Parole, et en écho aux déplacements des dons, la prière eucharistique implique une certaine circulation de la parole, qui construit elle aussi des «rapports dialogiques [...] entre le ministre qui préside la célébration, l'assemblée liturgique et les personnes divines». À ce sujet, voir Angelo Cardita, «La langage rituel et le langage théologique», dans Martin M. Lintner (dir.), *God in Question. Religious Language and Secular Languages*, Bressanone, Verlag A. Weger, 2014, p. 375.

<sup>41</sup> Marcel Hénaff, «De la philosophie à l'anthropologie. Comment interpréter le don? Entretien avec Marcel Hénaff», *Esprit*, no février, 2002, p. 140.

<sup>42</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 177.

<sup>43</sup> P. Grelot, «Du sabbat juif au dimanche chrétien», dans *La Maison-Dieu*, no 124, 1975, p. 17, cité dans Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 190.

<sup>44</sup> Constitution dogmatique *Lumen gentium*, § 26. En note de bas de page, le texte réfère à Ac 8, 1; 14, 22-23; 20, 17. Chauvet fait allusion à ce § 26 dans *Symbole et sacrement*, p. 190. Il se réfère alors aussi à H. M. Legrand, «La

l'attention sur ce point de départ concret des dons. «Il est bien que les fidèles manifestent leur participation en apportant soit le pain et le vin pour la célébration de l'Eucharistie<sup>45</sup>.» Du point de vue du don cérémoniel, et du point de vue de la participation pleine et active des fidèles voulue par Vatican II, cette pratique de la présentation rituelle des dons est donc incontournable.

### 2.1.2 En amont du geste, la prière universelle et la vie imparfaite du peuple

D'autres éléments de la liturgie corroborent ce que l'anthropologie contribue à mettre en évidence, à savoir l'«implication du donneur dans la chose donnée» lors de la présentation rituelle des dons. Ainsi, la «prière universelle» fait ressortir cette «vie du peuple» et ce, juste avant qu'elle soit offerte gestuellement à travers le pain et le vin. L'assemblée participe activement à cette prière qui précède très exactement la présentation des dons. On prie alors pour «les besoins de l'Église», pour «les dirigeants des affaires publiques et le salut du monde entier», pour ceux et celles «qui sont accablés par une difficulté», pour «la communauté locale<sup>46</sup>», et parfois aussi pour les défunts, les mariés, les baptisés, selon la particularité du contexte. Plus loin encore en amont, le rite pénitentiel dispose chacun à accueillir la miséricorde de Dieu sur sa vie telle qu'elle est, une vie avec ses fécondités certes, mais aussi une vie imparfaite, limitée.

### 2.1.3 Le pain et le vin : un ancrage biblique

Bien évidemment, le choix du pain et du vin comme dons offerts est adossé aux Écritures. Il ne s'agit pas ici de remettre en question cet ancrage biblique, au contraire même. Ce qu'il s'agit simplement de voir est que le pain et le vin offerts dans la présentation des dons, parce qu'inscrits dans un geste rituel concret, situé dans le temps et dans l'espace, sont ce à travers quoi *les fidèles rassemblés peuvent offrir leur propre vie, rien de moins.*

---

réalisation de l'Église en un lieu», dans *Initiation à la pratique de la théologie, tome III*, Paris, Éditions du Cerf, 1983, p. 146 : «sur huit emplois d'«*ecclesia localis*», quatre désignent le diocèse, un cinquième le diocèse dans son contexte culturel, deux un regroupement de diocèses, et le dernier usage, unique dans les textes de Vatican II, qualifie ainsi la paroisse».

<sup>45</sup> *Missel romain*, Tournai, Sainte congrégation pour le Culte divin/Desclée-Mame, 1977, p. 409. La *Présentation Générale du Missel Romain* recommande aussi cette pratique. «Puis on apporte les offrandes : c'est un usage à recommander que de faire présenter le pain et le vin par les fidèles» (p. 18). J'utilise ici et pour la suite la traduction française de la 2<sup>e</sup> édition du *Missel Romain*, celle qu'emploie Chauvet dans ses analyses. De la 3<sup>e</sup> édition typique latine de 2002, plus récente, seule la *Présentation Générale* a été traduite en français à ce jour (*L'art de célébrer la messe. Présentation Générale du Missel Romain [3<sup>e</sup> édition typique 2002]*, Paris, Congrégation pour le Culte divin et la Discipline des sacrements/Desclée-Mame, 2008). Sur la présentation des dons par les fidèles (p. 53 pour la 3<sup>e</sup> édition), de même que sur les autres points qui sont discutés dans le présent article, la 3<sup>e</sup> édition dit exactement la même chose que la 2<sup>e</sup> édition, à quelques mots près.

<sup>46</sup> *Présentation générale du Missel romain*, p. 17 (dans la 3<sup>e</sup> édition typique de 2002, voir p. 52).

D'ailleurs, dans les Écritures, les «figures» du pain et du vin servent souvent à rendre de façon imagée la vie dans ses différentes dimensions. En tant que «métaphore» biblique «privéligée<sup>47</sup>», le pain dit tout autant la vie biologique de l'humanité que sa provenance divine, à travers la Parole de Dieu («l'homme ne vit pas de pain seulement, mais [...] il vit de tout ce qui sort de la bouche du SEIGNEUR» en Dt 8, 3 ; Mt 4, 4). En tant qu'il est «ce qui entretient la vie quotidienne», il manifeste «la bienveillance de YHWH» comme «constante présence». Le don de la manne rappelle de manière privilégié cette bienveillance de Dieu, jusque dans le désert, et au cœur du doute que suscite sa traversée (Ex 16)<sup>48</sup>. De plus, lorsqu'il est dans les mains de l'homme juste, le pain est «destiné à être partagé, surtout avec l'affamé<sup>49</sup>». En raison de cet ancrage biblique, le «pain [...] n'est pas eucharistiable à n'importe quelle condition», tout particulièrement lorsqu'il provient de l'exploitation des pauvres<sup>50</sup>.

Le vin, quant à lui, connote «un élément de gratuité [...] qui suggère non plus la subsistance terrestre, mais une plénitude de vie». Annonceur du «bonheur céleste», il est «la boisson de la fête<sup>51</sup>».

---

<sup>47</sup> Léon-Dufour, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, p. 403.

<sup>48</sup> «Dans le désert, toute la communauté des fils d'Israël murmura contre Moïse et Aaron. Les fils d'Israël leur dirent : "Ah! Si nous étions morts de la main du SEIGNEUR au pays d'Égypte, quand nous étions assis près du chaudron de viande, quand nous mangions du pain à satiété! Vous nous avez fait sortir dans ce désert pour laisser mourir de faim toute cette assemblée!" Le SEIGNEUR dit à Moïse : "Du haut du ciel, je vais faire pleuvoir du pain pour vous. Le peuple sortira pour recueillir chaque jour la ration quotidienne, afin que je le mette à l'épreuve : marchera-t-il ou non selon ma loi? Le sixième jour, quand ils prépareront ce qu'ils auront rapporté, ils en auront deux fois plus que la récolte de chaque jour." Moïse et Aaron dirent à tous les fils d'Israël : "Ce soir, vous connaîtrez que c'est le SEIGNEUR qui vous a fait sortir du pays d'Égypte; le matin, vous verrez la gloire du SEIGNEUR, parce qu'il a entendu vos murmures contre le SEIGNEUR [...]"» (Ex 16, 1-7a)

<sup>49</sup> Xavier Léon-Dufour, *Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament*, Paris, Seuil, 1982, p. 72. En note de bas de page, l'auteur réfère à plusieurs passages bibliques, dans lesquels le pain est associé avec la nourriture en général (Am 4, 6; Mc 3, 20; Lc 11, 5; 15, 17), avec le don de Dieu (Ex 23, 25; Ps 78, 20; 132, 15; 146, 7; Mt 6, 11), avec sa constante présence dans les épreuves (Ez 36, 29; 2 R 18, 32; Is 36, 17), avec le partage et la justice (Is 58, 7; Ex 18, 7). Voir aussi Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 402.

<sup>50</sup> «Le pain, dès lors, n'est pas eucharistiable à n'importe quelle condition. Il ne l'est pas lorsque, enlevé aux pauvres, qui l'ont pourtant fabriqué, par un système économique injuste, il est devenu symbole de "dé-création". Offrir à Dieu ce pain pétri de la mort des pauvres est un meurtre et un sacrilège (Si 34, 24-25)». Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 367. Le passage du livre du Siracide auquel réfère Chauvet mérite d'être cité plus longuement. «Offrir en sacrifice le produit de l'injustice, c'est une offrande défectueuse, et les dons de ceux qui violent la loi ne sauraient être agréés. Le Très-Haut ne prend pas plaisir aux offrandes des impies, et ce n'est pas d'après le nombre des victimes qu'il pardonne les péchés. C'est immoler un fils en présence de son père qu'offrir un sacrifice prélevé sur les biens des pauvres. Le pain des indigents, c'est la vie des pauvres, celui qui les en prive est un meurtrier.» (Si 34, 21-25)

<sup>51</sup> Léon-Dufour, *Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament*, p. 73. En note de bas de page, l'auteur réfère à plusieurs passages bibliques, dans lesquels le vin est associé avec la vie en plénitude (Si 31, 27), l'amitié (Si 9, 10), l'amour (Ct 1, 2; 4, 10 et s.), la joie (Qo 10, 19; Za 10, 7), la musique (Si 32, 6; 40, 20; Is 5, 12), ou encore avec le bonheur céleste (Am 9, 14; Os 2, 24; Jr 31, 12). Voir aussi Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 403.

Depuis Vatican II, lorsqu'ils sont présentés à Dieu par le prêtre qui les a reçus de l'assemblée, le pain et le vin sont désignés bibliquement comme «fruit de la terre» – terre d'où provient la vie de l'homme et de la femme (Gn 2, 7) – et comme «fruit de la vigne<sup>52</sup>» – le peuple de Dieu tel une vigne appelée à porter du fruit (notamment en Is 5,1-7 ; Mt 20,1-16 ; Lc 13,6-9). Ils sont également les fruits du «travail» de leurs mains (Gn 2,5.15.23).

Ce que la pratique liturgique «fait dire» au pain et au vin offerts rituellement, à la manière de l'action de grâce de la *Berakah* juive<sup>53</sup>, les Écritures n'y sont donc pas du tout étrangères. Mais l'inverse est aussi vrai, car historiquement, «la pratique liturgique des premières communautés semble avoir fonctionné comme le catalyseur» qui a contribué à «donner peu à peu corps à ces évangiles confessés comme Évangile du Seigneur Jésus<sup>54</sup>».

#### 2.1.4 Des dons qui sont des contre-dons

Un autre point important, théologiquement : *les dons de l'assemblée sont en fait des dons rendus, ou plutôt des contre-dons*, car c'est Dieu qui a l'initiative première du don, donc de la relation. La préparation des dons fait d'ailleurs appel au Dieu créateur, le «Dieu de l'univers» qui a d'abord donné ces «fruits de la terre» avant que les humains ne les reçoivent, ne les travaillent et ne les lui présentent. La présentation des dons lors de la célébration suppose ainsi une chaîne de dons préalables, une alliance déjà instaurée et dont Dieu a eu l'initiative. Le baptême apparaît ici comme le moment privilégié de ce don premier de la grâce qui inaugure l'alliance. La répétition des échanges dans et à travers l'eucharistie contribue quant à elle à entretenir et à construire la relation. Concrètement, le pain et le vin offerts à Dieu ne sont pas les mêmes d'une semaine à l'autre, au même titre que la vie des participants et participantes n'est plus la même d'une semaine à l'autre.

#### 2.1.5 La présentation des dons dans les premiers siècles de l'Église

Dans les premiers siècles de l'Église, les chrétiens apportaient de chez eux le pain et le vin qui allaient servir pour la liturgie, auxquels s'ajoutaient d'autres dons, généralement réservés et redistribués aux pauvres. Les premiers chrétiens étaient donc impliqués d'une manière très concrète et personnelle dans les offrandes, et ces offrandes les engageaient simultanément dans leurs

---

<sup>52</sup> *Missel romain*, p. 409.

<sup>53</sup> Louis-Marie Chauvet, «L'eucharistie, sacrement de louange», *La Maison-Dieu*, no 270, 2012, p. 108-109. Chauvet réfère notamment à Enrico Mazza, *L'action eucharistique. Origine, développement, interprétation*, Paris, Éditions du Cerf, 1999.

<sup>54</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 205.

relations à Dieu et aux autres, notamment à l'égard des pauvres, à tel point que «Cyprien, par exemple, déclare à une riche chrétienne qu'elle devrait rougir de venir au *dominicum* sans offrande (*sacrificium*) et de prendre (en communiant) "une part de l'offrande (*sacrificium*) qu'un pauvre a apportée"<sup>55</sup>. Or, suivant Chauvet,

cette double pratique devait s'affaiblir en raison aussi bien d'une tendance générale à la cléricisation que de la raréfaction de la communion. La part des pauvres que représentait l'offrande tendit à s'amenuiser au profit de la part rituelle de Dieu, elle-même finalement réservée aux clercs (argent de la quête et honoraires de messes destinés à l'entretien du clergé)<sup>56</sup>.

Bien qu'elle fut contestée par «divers synodes», et marquée d'ambivalence par la priorité accordée occasionnellement à la «noblesse» dans la procession des dons; même si les dons «en argent remplacèrent de plus en plus les dons en nature» à partir «du XI<sup>e</sup> ou du XII<sup>e</sup> siècle», pour finalement ne plus être exigés à partir du concile de Trente<sup>57</sup>, cette double pratique ancienne n'en «garde» pas moins «sa valeur et sa signification spirituelle<sup>58</sup>». De même, on peut penser que son maintien aurait pu contribuer à préserver les gestes liturgiques de l'usure<sup>59</sup>.

La description nostalgique de «la cérémonie de l'Offertoire [...] aux temps anciens de l'Église» faite par un Daniel-Rops, quelques années avant le concile Vatican II, dit bien l'importance qu'a pu avoir la présentation des dons.

Comme elle devait être significative [...]! En procession, les fidèles venaient déposer eux-mêmes leurs offrandes, marquant ainsi fortement leur participation. Que donnaient-ils? Du pain, du vin, d'autres nourritures, et aussi maintes autres choses, de l'or et de l'argent, jusqu'à des fleurs et des oiseaux! Sur la table spéciale, les diacres faisaient le tri : d'un côté les espèces retenues pour le Sacrifice, de l'autre tout le reste qui serait distribué aux pauvres. Un chant à

---

<sup>55</sup> Cyprien, *Liber de opere et eleemosinis*, CSEL 3, 384, cité dans Louis-Marie Chauvet, «Communion et dévotion. Réflexions sur les théologies et les pratiques de l'eucharistie», *La Maison-Dieu*, no 203, 1995, p. 18-19. Chauvet précise également : «On notera l'appellation de "*sacrificium*" donnée à l'offrande; cf. en ce sens la collecte chez Paul (Ph 4, 18) ou la pratique communautaire de la bienfaisance et de l'entraide en He 13, 16.» De façon générale, cette pratique permettait d'établir fortement le «parallèle entre offrande (pour les pauvres et pour Dieu) et communion, entre apport du sacrifice et participation au sacrifice» (p.19).

<sup>56</sup> Chauvet, «Communion et dévotion», p. 18-19.

<sup>57</sup> J. A. Jungmann, *La liturgie de l'Église romaine*, Paris/Tournai, Salvator/Mulhouse/Casterman, 1957, p. 116-121.

<sup>58</sup> «Bien que les fidèles n'apportent plus, comme autrefois, du pain et du vin de chez eux, ce rite de l'apport des dons garde sa valeur et sa signification spirituelle.» (*Présentation Générale du Missel Romain*, p. 17; qui correspond aux p. 53-54 de la traduction française de la 3<sup>e</sup> édition typique.)

<sup>59</sup> «Au début du Moyen Âge cette coutume peu à peu disparut, sans doute par peur qu'elle tournât au désordre. [...] Mais dans cette action devenue prière, l'essentiel demeure, la parole que le prêtre va prononcer pour nous. Quand, tenant à deux mains, la patène où il a posé l'hostie, il la soulève dans un geste auguste, ce sont vraiment nos dons à tous, qu'il remet et présente au Seigneur.» Daniel-Rops, *Missa est*, Paris, Fayard, 1951, p. 66-68.

répons accompagnait ce défilé : ainsi de la messe entière, l'Offertoire était-il un des moments les plus frappants<sup>60</sup>.

Le don cérémoniel, pour ce qu'il engage, invite donc à revisiter cette portion de la liturgie eucharistique qu'est la présentation des dons, pour en redécouvrir l'importance anthropologique, historique et en tirer les conclusions théologiques et pastorales appropriées<sup>61</sup>.

## **2.2 La prière eucharistique : le temps de la réception comme possible «itinéraire de conversion»**

Cela vient d'être évoqué, les dons partent de l'assemblée et sont à considérer comme étant ce à travers quoi les membres de cette assemblée ecclésiale s'offrent à Dieu, à travers leurs dons. Du point du don cérémoniel, ils offrent et demandent reconnaissance. Les dons sont alors portés et déposés sur l'autel par le prêtre, dont l'action et la prière appellent le don de Dieu à venir et prolongent en quelque sorte l'action et la prière de l'assemblée, qui lui répond<sup>62</sup>. C'est «l'interdépendance entre pasteurs et *Ecclesia*» dans la liturgie, liée à la «fonction de présidence» du prêtre, que la perspective du don réciproque cérémoniel me semble mettre en évidence<sup>63</sup>. Le prêtre apparaît ici comme étant au service d'une relation. Il intervient au cœur d'une procédure de reconnaissance qui le dépasse.

### 2.2.1 Le temps de la réception des dons comme temps de suspension

Une fois la présentation des dons terminée, la prière eucharistique prend le relais. D'une certaine manière, on pourrait dire que le prêtre, à partir de cette étape, travaille à la bonne réception par Dieu des dons offerts. Il faut toutefois se garder d'une telle affirmation et dire plus simplement que la prière

---

<sup>60</sup> Daniel-Rops, *Missa est*, p. 66. L'élan nostalgique de Daniel-Rops se termine par une prière, qui insiste une fois de plus sur l'implication des fidèles dans les dons présentés. «Ce pain et ce vin que votre prêtre Vous présente, Seigneur, je veux que ce soit vraiment mon pain, vraiment mon vin. C'est moi qui Vous les offre comme si je pouvais les porter moi-même, ainsi que jadis, sur la table près de votre autel. [...] Je veux participer à cette offrande unanime que votre Église universelle, de siècle en siècle, tend chaque jour vers Vous.» (p. 68)

<sup>61</sup> On reviendra sur cette question au chapitre 10.

<sup>62</sup> *Missel romain*, p. 409 : « [...] nous te le présentons [ce pain] : il deviendra le pain de la vie. – Béni soit Dieu, maintenant et toujours! [...] – [...] nous te le présentons [ce vin] : il deviendra le vin du Royaume éternel. – Béni soit Dieu, maintenant et toujours!»

<sup>63</sup> À ce sujet, voir Alain Faubert, «Tous», «un», «quelques-uns» : la présidence, expression de l'interdépendance entre pasteurs et *Ecclesia*, thèse de doctorat, Université Laval, Québec, Canada/Institut catholique de Paris, Paris, France, 2010. Dans le chapitre 2 du présent travail, il a été question avec Hénaff des protagonistes de la procédure cérémonielle du sacrifice dans les sociétés traditionnelles. Si le «sacrificateur» – c'est-à-dire le prêtre ou l'officiant – joue un rôle important dans la réussite du rite, ce rôle n'en demeure pas moins à comprendre comme étant lié au sacrifiant, c'est-à-dire à celui ou à ceux qui font l'offrande, car c'est d'abord eux qui portent le «désir» du sacrifice et qui en attendent un bienfait. Le sacrificateur est au service de la relation entre le sacrifiant et la divinité. Voir Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 237-238.

qu'il prononce et les gestes qu'il pose à ce moment interviennent *dans le temps de la réception des dons*, car la réception est précisément l'étape de l'opération sur laquelle aucun contrôle n'est possible. Du point de vue de ceux et de celles qui donnent, le temps de la réception est un *temps de suspension*, un *moment insaisissable* qui appartient à la liberté de l'autre<sup>64</sup>. Il est *un temps d'attente qui fait parler et bouger*, et durant lequel se joue le risque de la rencontre fugitive des altérités. Le rituel comme procédure convenue cherche à amoindrir ce risque, mais il ne l'élimine jamais complètement. Cela vaut pour les dons cérémoniels entre humains, mais d'une manière spéciale pour les dons offerts à un partenaire invisible. On peut penser également que l'abandon que requiert l'échange avec l'invisible révèle un aspect des échanges cérémoniels entre humains, peut-être plus «visibles» ou «palpables», mais non moins risqués ni garantis, et se jouant eux aussi, pour une part, sur le terrain de l'invisible.

Les «mains étendues» du prêtre lorsqu'il récite la prière eucharistique traduisent le mieux cette attente et cette espérance. Ces «mains étendues» renvoient du même coup à la croix du Christ, elle aussi marquée par l'attente et l'espérance d'un don à venir<sup>65</sup>.

Au même titre que la posture, et même s'ils sont parfois plus marqués, les autres gestes qui accompagnent la récitation de la prière eucharistique – l'encensement occasionnel, les genuflexions et l'élévation répétée du pain et de la coupe de vin – n'assurent pas la réception favorable des dons,

---

<sup>64</sup> Cette question de la suspension de la procédure par le temps a été explorée notamment dans Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1980, p. 179. «On observe en effet en toute société que, sous peine de constituer une offense, le contre-don doit être différé et différent, la restitution immédiate d'un objet exactement identique équivalent de toute évidence à un refus : l'échange de don s'oppose donc au *donnant-donnant* qui comme le modèle théorique de la structure du cycle de réciprocité, télescope dans le même instant le don et le contre-don.» Selon Hénaff, si Bourdieu a raison de mettre en évidence le fait que la réplique vient en différé par rapport au geste initial, c'est à tort qu'il s'en prend au modèle théorique de Claude Lévi-Strauss, car ce dernier traite explicitement du facteur temps dans l'échange, notamment dans la seconde partie des *Structures élémentaires de la parenté* qui porte sur l'échange généralisé. Sur cette question, on peut consulter Marcel Hénaff, «Mauss et l'invention de la réciprocité», *Revue du MAUSS semestrielle*, no 36, 2010, p. 76-77. C'est toutefois seulement dans la communication qui est à l'origine de cet article qu'Hénaff se demande si Bourdieu a bien lu la deuxième partie des *Structures élémentaires de la parenté* (Paris/La Haye, Mouton 1967). Voir et entendre «L'énigme de la réciprocité. Remarques sur la contrainte rituelle (2<sup>e</sup> partie)», vidéo consultée le 30 avril 2016, accessible sur <http://www.youtube.com/watch?v=0TCIMFyjsB8>. En ce qui concerne la liturgie, la prière eucharistique est à situer dans ce temps de la réception. Plutôt court, le délai n'en est pas moins un. Et on peut penser que la grâce sacramentelle anticipe et annonce ce qui, de ce don de la grâce, est à recevoir et à cueillir plus tard, dans la vie courante des jours à venir.

<sup>65</sup> Jungmann, *La liturgie de l'Église romaine*, p. 59 : «chez la plupart des peuples, la prière est accompagnée d'une *élévation des mains*, geste dans lequel les mains sont ouvertes vers le haut en signe d'offrande ou d'attente. Cette attitude pendant la prière, déjà signalée dans l'Ancien Testament (p. ex. Ps 133, 2) était d'un usage général chez les chrétiens des premiers siècles. Elle est attestée en particulier par les peintures représentant les orantes dans les catacombes et dans l'art chrétien postérieur. On aimait à lui donner encore une autre signification : par ce geste, le chrétien imitait l'attitude du Sauveur crucifié.»

qui appartient à la liberté de Dieu. Ils *disent seulement* de manière paradoxale et ambivalente *le désir* de l'assemblée et de ses membres de voir leurs dons offerts être reçus favorablement et, par-là, d'être eux-mêmes reconnus. Si l'on met un si grand soin à donner «comme il faut», c'est précisément parce qu'en définitive, rien ne peut assurer la bonne réception des dons, pas même une «consécration» rigoureusement exécutée. On peut certainement tenter de contrôler le processus d'échange, de séduire le partenaire. Et de fait, au plan pastoral, certaines attitudes entourant la prière eucharistique tendent souvent à masquer un désir inavoué ou inconscient de se mettre en évidence au détriment de l'autre, ou encore de «forcer» la relation, comme on force la main de quelqu'un en remplissant telle ou telle condition, en donnant toujours plus, comme si on devait craindre la grandeur du don de Dieu, ou encore comme si Dieu demandait certains dons ou en avait «besoin» pour offrir à nouveau sa grâce et poursuivre la relation. C'est le cas notamment d'une attention exagérée aux détails dans l'action liturgique, ou de l'amplification démesurée des gestes. Mais si l'impossibilité d'assurer la réception favorable des dons offerts engendre souvent la peur – bien humaine, trop humaine – qui ouvre sur toutes les stratégies de séduction possibles, elle peut aussi conduire à «lâcher prise» sur les dons offerts. Dans l'ambivalence d'un temps d'attente, la prière eucharistique ouvre donc *un possible espace pour la confiance de la foi* qui, justement, opère dans l'absence de garantie et qui est elle-même à penser comme un don de Dieu.

## 2.2.2 Une analyse narrative de la prière eucharistique II

C'est ainsi, me semble-t-il, qu'il faut comprendre l'invitation de Louis-Marie Chauvet à considérer la prière eucharistique comme un «itinéraire de conversion<sup>66</sup>». Même si son analyse privilégie le texte aux gestes de dons qui l'accompagnent et qu'elle attire davantage l'attention sur ses chances que sur ses risques<sup>67</sup>, elle montre bien comment la prière eucharistique, par l'itinéraire *narratif* qu'elle trace, creuse un espace qui met en jeu la posture de chacun et dans lequel il devient *possible d'apprendre l'abandon*, c'est-à-dire de réapprendre sans cesse à se risquer vers l'autre – et l'Autre –, pour vivre en alliance, sous le signe de la grâce. Dit rapidement, suivant Chauvet, la prière eucharistique invite chacun et chacune à resituer son propre don et l'ensemble de ses relations dans le cadre plus général de l'alliance avec Dieu, comme un don précédé et inclus dans celui de la grâce,

---

<sup>66</sup> Chauvet, *Les sacrements*, p. 148-149.

<sup>67</sup> Un lecteur qui se pencherait seulement sur son analyse de la prière eucharistique pourrait se demander si cette prière peut conduire à autre chose qu'à de la «conversion». Cependant, à d'autres endroits, Chauvet porte davantage attention aux gestes qui accompagnent la récitation du texte et entre davantage dans la question de l'ambivalence rituelle, à laquelle les rituels chrétiens n'échappent pas.

ou encore porté par elle. C'est ici qu'intervient la médiation du Christ et l'appel au Dieu trinitaire. La prière eucharistique cherche en quelque sorte à dire : « nous te donnons Père, nous qui recevons tout de toi et ainsi que tu nous invites et nous apprends par ton Esprit à vivre en alliance avec les autres comme avec toi, c'est-à-dire à recevoir et à redonner comme ton Fils Jésus, le Christ. »

Concrètement, Chauvet se penche sur la prière eucharistique II, qui est une des trois prières eucharistiques ajoutées au canon romain, dans le missel de Paul IV, dans les années du concile Vatican II. Il privilégie cette version en raison de « sa brièveté », qui fournit « presque un pur canevas de ce type de prière <sup>68</sup> ».

Bien sûr, ses différentes « pièces » et leur ordre d'apparition sont importantes :

dialogue d'ouverture; action de grâce (=« préface »); Sanctus; première épiclese (appelée épiclese sur les dons, ou parfois épiclese de consécration); récit de l'institution; anamnèse; seconde épiclese (appelée épiclese sur l'assemblée, ou encore épiclese de communion); intercession pour l'Église terrestre (voire, selon la P.E. no 4, « *tous les hommes qui te cherchent avec droiture* »), puis pour les défunts; prière eschatologique; doxologie <sup>69</sup>.

Mais Chauvet s'intéresse surtout à l'articulation d'ensemble de la prière, qui met en évidence le « processus eucharistique <sup>70</sup> », c'est-à-dire la manière dont l'échange symbolique opère chrétiennement.

#### 2.2.2.1 Le programme narratif principal : rendre grâce à Dieu

À partir des extrémités de la prière, soit le dialogue initial et la doxologie finale <sup>71</sup>, son analyse fait d'abord ressortir le « programme narratif principal » (PN principal) de cette dernière, qui consiste à « rendre grâce à Dieu ». Le « sujet opérateur » de cette action de grâce est celle qui a présenté les dons, c'est-à-dire l'humanité concrète rassemblée en Église. Le « sujet récepteur » est Dieu. Qu'il s'agisse ici de « rendre » confirme ce qui a été mentionné précédemment, à savoir que les dons qui viennent d'être présentés et en attente d'être reçus favorablement sont en fait des contre-dons qui répondent à un don qui précède.

---

<sup>68</sup> Chauvet, *Les sacrements*, p. 145. C'est ce même « canevas », précise-t-il, « que l'on retrouve, à quelques nuances près, dans des prières plus développées comme les no 3 et 4 ».

<sup>69</sup> Chauvet, *Les sacrements*, p. 145.

<sup>70</sup> Chauvet, *Les sacrements*, p. 145.

<sup>71</sup> « Prière eucharistique II », dans le *Missel romain*. Dialogue initial : « Rendons grâce au Seigneur notre Dieu. R/. Cela est juste et bon. » (p. 421). Doxologie finale : « Par lui, avec lui et en lui, à toi Dieu le Père tout-puissant, dans l'unité du Saint-Esprit, tout honneur et toute gloire, pour les siècles des siècles. R/. Amen. » (p. 427)

D'emblée, Chauvet précise que ce programme origine d'un manque.

Du point de vue narratif, si l'accomplissement d'un tel programme d'action de grâces allait de soi, il n'y aurait tout simplement pas de texte. Qu'il y ait du texte signifie que nous ne sommes pas d'emblée *compétents* pour réaliser une telle *performance*. Il ne nous est pas naturel, en somme, de rendre chrétiennement grâce à Dieu. Faire eucharistie requiert de l'Église qu'elle obtienne compétence. C'est précisément cette *obtention de compétence* que le texte permet au sujet ecclésial. Ce texte fait ainsi parcourir à l'assemblée tout un itinéraire qui, moyennant un certain nombre de «transformations», visent à la convertir : ce n'est pas Dieu, mais nous que change la prière eucharistique; précisément, toutes les transformations sont exprimées comme l'œuvre différenciée du Dieu-Trinité<sup>72</sup>.

À partir de ce point, un renversement s'opère.

#### 2.2.2.2 Les trois sous-programmes narratifs I : l'inversion des positions

Le parcours que propose cette prière se décline en trois sous-programmes narratifs (PN 1; PN 2; PN 3) qui *inversent momentanément les positions*. L'Église sujet opérateur devient alors sujet récepteur, bénéficiaire de «l'action de Dieu» qui vient, par sa grâce, habiter son offrande et la soutenir, car «il appartient à la grâce, en sa gracieuseté, d'intégrer la libre réponse de l'homme<sup>73</sup>».

#### 2.2.2.3 Les trois sous-programmes narratifs II : recevoir le don du Fils sous un triple mode

Pour arriver à donner, à rendre grâce à Dieu à travers ses dons (PN principal), l'assemblée ecclésiale doit ainsi *recevoir* le «don du Fils, sous un triple mode (historique, eucharistique et ecclésial)<sup>74</sup>». Sur ce point, Chauvet fait appel à saint Augustin qui, «dans le sillage de S. Paul (“un seul pain, un seul corps”, 1 Co 10, 16), joue» sur ce «terme de “corps” pour le faire résonner à trois niveaux : le corps historique et glorieux; le corps sacramentel (eucharistique); le corps ecclésial<sup>75</sup>».

En écho à la liturgie de la Parole qui précède la liturgie eucharistique, l'action de grâce initiale et le Sanctus de la prière eucharistique rappellent d'abord «l'histoire du salut» et son point culminant, à savoir le «mystère pascal du Christ». C'est alors le «Corps historique et glorieux du Christ» que l'assemblée est invitée à recevoir (PN 1).

Par l'épiclese sur les dons, le récit de l'institution et l'anamnèse, l'assemblée appelle cette fois le don de son «Corps eucharistique» ou «sacramentel» (PN 2). L'analyse de Chauvet se fait à ce moment

---

<sup>72</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 276.

<sup>73</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 285.

<sup>74</sup> Chauvet, *Les sacrements*, p. 148-149.

<sup>75</sup> Chauvet, *Les sacrements*, p. 153.

plus dense. Il s'attarde alors à l'anamnèse, qui fait écho à la présentation rituelle des dons. Il considère cette dernière comme «*le lieu fondamental de l'offrande de l'Église*». «Faisant ici mémoire de la mort et de la résurrection de ton Fils, nous t'offrons Seigneur, le pain de la vie et la coupe du salut, et nous te rendons grâce, car tu nous as choisis pour servir en ta présence<sup>76</sup>.» Il précise alors que

le «nous t'offrons» de l'anamnèse n'est pas un simple énoncé constatatif-informatif, mais un acte de langage auto-implicatif. De ce fait, rendre à Dieu ce qu'il nous donne, c'est se désapproprier non pas seulement de quelque chose, mais bien plutôt de soi-même. En d'autres termes, l'offrande «objective» du Christ par l'Église met celle-ci dans une attitude d'offrande *subjective*. Tel est en tout cas, selon la formule célèbre d'Augustin, ce qui est exprimé «dans le sacrement de l'autel bien connu des fidèles, où il est manifesté à l'Église que dans ce qu'elle offre elle est elle-même offerte» (Cité de Dieu, X, 6). Symbole, là encore, au sens le plus fort : «ce sacrifice est le symbole de ce que nous sommes» (Sermon 227)<sup>77</sup>.

Tout comme avec la présentation rituelle des dons, l'assemblée demeure impliquée dans l'offrande de l'anamnèse. Et Chauvet remarque bien le statut de «contre-don de l'offrande en action de grâces» dans l'anamnèse. Cependant, à ce stade de la liturgie, «l'oblation amnésique n'occupe [...] pas le poste du contre-don, mais bien celui de la réception<sup>78</sup>», car c'est le Christ Jésus donné en sacrement que l'assemblée ecclésiale accueille en l'offrant au Père, et c'est à travers lui qu'elle s'offre elle-même au Père. C'est ce qui conduit Chauvet à dire que la réception de ce deuxième don – le corps sacramentel du Fils – se fait sous «mode d'oblation», car on ne peut s'approprier la grâce :

Comme Dt 26, 1-11, *le mode chrétien de l'appropriation est la désappropriation [...].* Parce que la grâce est hors de l'ordre de la valeur, c'est en rendant à Dieu sa grâce même, le Christ Jésus donné en sacrement, que l'Église la reçoit<sup>79</sup>.

En le recevant et en s'en désappropriant, l'assemblée ecclésiale et chacun de ses membres se reçoivent et se désapproprient d'eux-mêmes. Ils reçoivent une reconnaissance qui va au-delà de tout mérite et qu'ils accueillent comme le don de Dieu, de sa grâce.

Dans un troisième temps, à travers notamment l'épiclese sur l'assemblée, mais aussi à travers la prière d'intercession pour l'Église terrestre, la prière pour les défunts et la prière eschatologique finale, l'Église demande «de devenir dès maintenant le corps ecclésial du Christ (PN 3 a), mais dans

---

<sup>76</sup> *Missel romain*, p. 425. Je souligne.

<sup>77</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 284. Chauvet ne fournit pas de précision sur la traduction de saint Augustin à laquelle il a recours. À moins qu'il ne traduise lui-même directement du latin.

<sup>78</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 284.

<sup>79</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 283.

l'espérance de ce qui n'est pas encore achevé, le Royaume<sup>80</sup>) (PN 3 b). À partir de ce troisième programme narratif de la prière eucharistique, Chauvet élabore assez longuement sur la «portée immédiatement *éthique*» de la liturgie et à nouveau sur le caractère «inappropriable» de la grâce, qui apparaît ici comme une «tâche» à accomplir. «Le *vivre-en-grâce fraternel* est ainsi le lieu où demande à prendre corps le *rendre-grâce sacramentel*. Cette dimension éthique n'est pas simplement une conséquence extrinsèque du procès eucharistiques [*sic*]; elle lui appartient à titre d'élément *intrinsèque*<sup>81</sup>.» Ainsi, en recevant le don du Fils sous ce troisième mode, l'Église et les chrétiens rassemblés sont requis de «donner au Christ ressuscité un corps d'humanité et d'histoire; un corps qui maintienne vivante sa présence au milieu du monde en maintenant vivante sa mémoire». La prière eucharistique contient donc, comme sa «visée dernière [...] (sa grâce ultime), un appel à «*devenir un seul corps en Christ*» en recevant «le don de la “charité” fraternelle et de l'unité». Cet appel et ce don à recevoir concernent très certainement la communauté ecclésiale, mais ils incluent aussi la communauté politique, c'est-à-dire «ce corps du Christ en devenir que constitue l'ensemble de l'humanité<sup>82</sup>».

En somme, dans l'attente d'une réception favorable des dons présentés, la prière eucharistique fait parcourir aux membres de l'assemblée un *itinéraire narratif* qui inverse momentanément les positions et qui invite les membres de l'assemblée à faire confiance, en accueillant en eux-mêmes le don de Dieu et en abandonnant leurs propres dons dans le mouvement de la grâce toujours déjà offerte. Dans le prolongement de sa propre offrande, l'Église est invitée à se désapproprier d'elle-même pour s'en remettre entièrement à l'Autre, en qui elle met toute sa confiance, à la suite du Christ. C'est ainsi que les dons, à partir de la prière eucharistique, sont élevés de manière franche par le prêtre et sont offerts au Père comme corps et comme sang du Christ, alors qu'ils étaient initialement présentés, à travers un geste d'élévation plus modeste, simplement comme pain et comme vin, fruit de la terre, de la vigne et du travail des hommes<sup>83</sup>. Précisément, avec la prière eucharistique, et notamment à travers le *Amen* final prononcé par l'assemblée, chacun est invité à accueillir le «triple don» du Fils,

---

<sup>80</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 279.

<sup>81</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 284-285. Dans *Les sacrements*, lorsqu'il arrive à ce point culminant de son analyse, Chauvet a de nouveau recours à saint Augustin, cette fois à sa conception du «*Christ total*», dont «la “Tête” ne peut être offerte sans que le corps soit offert en elle, puisque celui-ci est subordonné à et dépendant de celle-là. [...] On comprend dès lors la force de la formule de S. Augustin : “Tel est le sacrifice des chrétiens : que la multitude devienne un seul corps en Christ. C'est ce qui apparaît dans le sacrement de l'autel, bien connu des fidèles, où il est manifesté que dans ce qu'elle offre [le Christ] l'Église est offerte.”» (p. 152)

<sup>82</sup> Chauvet, *Les sacrements*, p. 153.

<sup>83</sup> Voir Chauvet, «L'eucharistie, sacrement de louange», p. 109.

c'est-à-dire son corps historique/glorieux, son corps sacramentel/eucharistique et son corps ecclésial/social/eschatologique. C'est ainsi que l'assemblée en vient à rendre grâce : elle s'en remet à la grâce de Dieu pour lui rendre grâce. «L'itinéraire que fait accomplir la prière eucharistique est ainsi exemplaire du chemin de conversion que le chrétien est appelé à parcourir tout au long de sa vie<sup>84</sup>», dans chacune des relations qui la traversent.

#### 2.2.2.4 Les trois sous-programmes narratifs III : don, réception, contre-don

Il convient à ce point-ci de récapituler brièvement. Le PN principal de la prière eucharistique suit le mouvement initié par la présentation rituelle des dons. Ainsi que le signalent le dialogue initial et la doxologie finale, il s'agit par cette prière de *rendre* grâce à Dieu. Cependant, à travers les trois sous-programmes narratifs qu'ouvre cette prière, le mouvement ascendant des offrandes se trouve tout à coup inversé. L'Église qui offrait le contre-don du pain et du vin devient alors, afin d'acquiescer de Dieu la compétence pour lui rendre grâce, celle qui reçoit le don du Fils sous un triple mode : son corps historique et glorieux (PN 1), son corps sacramentel (PN 2), et son corps ecclésial. Ce corps ecclésial n'accomplit pas comme tel le Royaume promis où tous seront réconciliés en Dieu (PN 3), mais il pointe en sa direction, il en porte un germe.

À la fin de son analyse de la prière eucharistique, Chauvet précise cependant que ce don à recevoir sous un triple mode «correspond lui-même à la triple dimension du temps (passé, présent, avenir)<sup>85</sup>», et que ces trois dimensions du temps correspondent elles-mêmes aux trois moments du procès d'échange symbolique : don, réception, contre-don. Une couche supplémentaire d'analyse s'ajoute alors aux deux précédentes.

Cette couche supplémentaire est importante car elle renvoie à ce que Chauvet nomme «la structure de l'identité chrétienne», une structure qui comprend trois éléments : l'Écriture, le Sacrement, l'Éthique. Cette structure confère en même temps sa dimension eucharistique et chrétienne au procès d'échange symbolique. Il en sera question plus longuement dans le prochain chapitre. Mais il convient tout de même de reprendre brièvement chacun des programmes narratifs de la prière eucharistique suivant cet angle d'analyse.

---

<sup>84</sup> Chauvet, *Les sacrements*, p. 148-149.

<sup>85</sup> Chauvet, *Les sacrements*, p. 149.

D'abord, comme cela a été évoqué, le PN 1 (action de grâce initiale et Sanctus) reprend de manière synthétique la version chrétienne de l'histoire du salut. Il dit comment, en son Fils, Dieu est entré en histoire et y a pris corps. C'est cette histoire théologique du salut que racontent les Écritures, à travers l'ancienne et la nouvelle alliance. Ces Écritures racontent comment Dieu a pris l'initiative d'entrer en lien avec le peuple d'Israël et, à travers le Christ, avec toute l'humanité. Gratuitement, et de sa propre initiative, Dieu s'est penché sur son peuple et a choisi de lui accorder sa faveur. On retrouve ici le motif de la *hén* biblique que saint Paul a repris sous le terme de *kharis* dans ses épîtres. Le PN 1 renvoie donc au *don* de Dieu qui, selon les Écritures chrétiennes, trouve en Jésus Christ son sommet.

Or, précise Chauvet, «ce don passé concerne les hommes de chaque génération». C'est pourquoi, dans le PN 2 (l'épiclese sur les dons, le récit de l'institution et l'anamnèse), il s'agit d'abord et avant tout «de recevoir au présent, et en présent, le même Jésus Christ du passé, mais sous le mode nouveau que lui-même nous a laissé en mémorial». Cette réception qui se fait sous mode d'oblation n'en demeure pas moins une réception. «Le temps sacramentel du “*rendre grâce à notre Père*” est celui de la réception d'une histoire “autre” dans l'histoire qui est nôtre.» Dit autrement, le PN 2 pointe vers ce que font tous les sacrements chrétiens, à savoir qu'ils travaillent à «l'actualisation<sup>86</sup>» et à l'accueil du don de Dieu dans la chair de l'humanité.

Enfin, le PN 3 (l'épiclese sur l'assemblée, la prière d'intercession pour l'Église terrestre, la prière pour les défunts et la prière eschatologique finale) indique la fécondité à venir du don de Dieu, qui veut rassembler l'humanité dans sa bienveillance. La communion pleine et entière entre les humains se rapporte au temps eschatologique, au temps à venir. Mais le corps ecclésial, même s'il ne se confond pas avec la communion du Royaume promis, pointe à sa manière en sa direction, et ce, malgré ses nombreuses imperfections, malgré tout ce qui, en lui, demeure inaccompli. Cela a été évoqué précédemment, la charité fraternelle est à accueillir comme un don. Cependant, elle est aussi ce à quoi chacun est invité à participer par sa propre volonté. «En d'autres termes, le procès d'échange symbolique avec Dieu ne peut s'arrêter avec l'offrande cultuelle [...]. L'offrande cultuelle n'est que la *figure symbolique d'un contre-don à “véri-fier” ailleurs* : dans l'histoire<sup>87</sup>.» Le PN 3 pointe

---

<sup>86</sup> Chauvet, *Les sacrements*, p. 159-160.

<sup>87</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 284.

donc vers une histoire à *faire*. Dans cette participation humaine à la grâce de Dieu par les œuvres de la foi, l'«amour» en tant que «charité» est concerné au premier chef, mais aussi

tout ce qui relève de la justice, du partage, de la réconciliation, du pardon, et cela aussi bien au niveau collectif des rapports économiques, politiques ou culturels entre les nations ou les races qu'au niveau des relations interpersonnelles. C'est dire l'importance des implications éthiques de l'eucharistie et de leurs incidences possibles sur notre monde<sup>88</sup>...

Cette pratique de la charité et de la justice «recouvre des réalités bien concrètes, à vivre non pas “au-dessus” des ambiguïtés des rapports sociaux», dit Chauvet, «mais au sein même de ces ambiguïtés». Il ne s'agit pas seulement de se soucier et d'aider les pauvres, mais aussi de se lier à eux comme on se lie à Dieu, c'est-à-dire d'en attendre la vie et de leur offrir la sienne. Autre point important, ce n'est pas «son degré de générosité» qui confère à la pratique éthique un statut chrétien, mais plutôt «sa situation de *réponse* au don et à l'engagement premiers de Dieu<sup>89</sup>».

On le voit, l'analyse de la prière eucharistique faite par Chauvet est dense. Plusieurs niveaux d'analyse se superposent. Mais c'est aussi ce qui en fait la richesse. Avant de récapituler, il convient de fermer la boucle et de s'arrêter sur ce qui clôt la liturgie eucharistique une fois la prière terminée, à savoir les rites de communion.

### **2.3 Les rites de communion : le renouvellement de la grâce divine**

Les rites de communion forment un ensemble. La fraction du pain et l'échange de la paix préparent le moment de la communion proprement dit. Cet ensemble fait écho à la présentation rituelle des dons, où Dieu a été sollicité à répondre. Ils prolongent également ce que la prière eucharistique a développé et initié dans l'attente de cette réponse, à savoir que Dieu a déjà accordé sa grâce et promis de la renouveler.

#### **2.3.1 En amont : le récit de l'institution**

Le récit de l'institution (PN 2) prononcé par le prêtre apparaît comme un point tournant qui prépare en quelque sorte la réception du don de Dieu sous sa forme sacramentelle. Le don est alors désigné liturgiquement et sacramentellement comme «corps» et comme «sang» du Christ. On retrouve ici la radicalité du don de Dieu qu'implique le regard de la foi. En lien avec la Croix du Ressuscité et suivant la pente kénotique évoquée précédemment, la liturgie opère une sorte de «mise à nu» de ce

---

<sup>88</sup> Chauvet, *Les sacrements*, p. 153.

<sup>89</sup> Chauvet, *Les sacrements*, p. 153.

qu'engage le don réciproque cérémoniel. Ce qui est offert est le «corps» même de celui qui offre. Ce n'est alors plus seulement une part de soi qui est cédée dans l'espace de l'autre, c'est «soi» tout entier qui est risqué, offert, jusqu'au risque de la mort assumé librement<sup>90</sup>.

### 2.3.2 Recevoir et interpréter à nouveau le don de Dieu

Si la prière eucharistique annonce que le renouvellement du don de grâce a déjà eu lieu, la communion apparaît comme le moment *concret et privilégié* pour le recevoir à neuf, jusque dans son corps. Les membres de l'assemblée sont alors invités, chacun à leur tour, et dans le prolongement de leur baptême, à recevoir à nouveau le don de Dieu comme «corps» et comme «sang» du Christ. Non seulement sont-ils invités à le recevoir, mais ils sont aussi sommés de l'interpréter : quel don suis-je en train de recevoir? Un don tellement grand qu'il n'est possible d'y répondre qu'en m'abaissant, qu'en reconnaissant la supériorité de l'offrant et l'infériorité de ma propre offrande? Ou encore un don qui se présente comme demande fragile de reconnaissance et simultanément comme une offre infiniment renouvelable de reconnaissance, appelant par-là à répondre à son tour et à advenir comme sujet en lien avec d'autres sujets, au cœur même de sa propre fragilité? Comme toute forme de don qui crée du lien, mais plus encore comme don poussé à l'extrême, le don de Dieu dans l'eucharistie demande à être interprété<sup>91</sup>. La communion, par laquelle les membres de l'assemblée reçoivent ce don m'apparaît comme un moment non exclusif mais privilégié de cette interprétation toute personnelle. Comme dans l'épisode du fils prodigue et de son frère (Lc 15, 11-32), les membres de l'assemblée ont à se situer personnellement par rapport à un don qui les précède et qui les sollicite collectivement.

---

<sup>90</sup> Voir Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 350, qui présente le don du Christ tel qu'en parle saint Paul comme un «don parfait» du point de vue anthropologique. Le bien précieux offert est le donneur lui-même.

<sup>91</sup> Outre le don du Christ tel que saint Paul en parle, Hénaff relève un autre cas de «don de soi», en lien avec la reconnaissance, la grâce et la mutualité. Il s'agit du cas d'Eschine, cet homme pauvre qui, ainsi que le raconte Sénèque – un contemporain de saint Paul –, s'est présenté devant Socrate les mains vides. «Un jour que des présents étaient offerts à Socrate par ses élèves, chacun lui apportant à proportion de ses moyens, Eschine, qui était pauvre, lui dit : "Je n'ai rien à t'offrir qui soit digne de toi, et c'est ainsi que j'ai compris que j'étais démuné. C'est pourquoi je t'offre la seule chose que je possède : moi-même. Ce présent, tel qu'il est, je te demande de l'accepter et de te souvenir que, si les autres t'ont donné beaucoup, ils ont néanmoins gardé une grande partie pour eux-mêmes." À quoi Socrate répondit : "Comment cela ne serait-il pas un grand présent, à moins que tu ne te reconnaisse peu de valeur? C'est pourquoi je veillerai à te rendre à toi-même un homme meilleur que celui que j'ai reçu."» (Sénèque, *De Beneficiis*, I, 8, 1-2, cité et traduit dans Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 137.) Ce passage montre deux choses. D'une part, il y a un engagement du donneur dans la chose donnée, même dans un rapport de reconnaissance qui relève de la grâce. «La reconnaissance (*kharis*), comme cela allait de soi pour tout auditeur ou lecteur de cette époque, est le type d'attitude liée à la réciprocité généreuse, au rapport de don mutuel» (p. 138; Hénaff parle bien de mutualité et non de réciprocité ici). D'autre part, la question de Socrate adressée à Eschine montre bien la part incontournable de l'interprétation dans la relation de don gracieux.

On retrouve ici la délicate question de l'ambivalence, qui renvoie à celles de la dette et de la faute en christianisme, dans leur rapport avec la grâce sacramentelle. Chez Chauvet, cette question n'apparaît pas comme telle dans l'analyse qu'il fait de la prière eucharistique, sauf peut-être dans l'idée centrale de conversion<sup>92</sup>. Par contre, elle est bien présente et plus évidente dans d'autres sections de *Symbole et sacrement*<sup>93</sup>, et surtout dans ses articles, notamment ceux qui traitent du rôle de l'eschatologie, de «la Parole de Dieu et de l'Esprit» dans la célébration liturgique et dans «la conversion du champ symbolique que nous sommes nous-mêmes<sup>94</sup>».

Dans l'histoire et selon les contextes, certains aménagements liturgiques ont pu orienter différemment l'interprétation du don de Dieu à recevoir. Pour le dire un peu rapidement, à genoux et sur la langue ne dispose pas à recevoir le don de la même manière que dans les mains et debout. À mon avis, et suivant Chauvet lorsqu'il parle de la «conversion» du rite, le meilleur de la tradition chrétienne invite à se méfier de toute interprétation du don de Dieu en termes «économiques» de «grandeur» et de «rachat». Il invite plutôt à recevoir le don de Dieu sur la Croix comme une invitation gratuite à entrer dans une alliance positive, et comme un engagement irrévocable de sa part à renouveler celle-ci autant de fois qu'il le faudra. À travers la croix du Ressuscité, Dieu offre infiniment sa reconnaissance et veut renouveler la vie, invivable sans les autres. Il invite aussi à le reconnaître au cœur des relations qui font le quotidien de l'humain, dans ce qui les rend fragiles, mais belles en même temps. On touche alors à ce qu'il y a de plus mystérieux dans la foi chrétienne, où la relation à Dieu est inséparable de la relation aux autres. La réorganisation de l'espace liturgique après Vatican II me semble appuyer cette interprétation théologique, avec notamment le retournement du prêtre face au peuple.

### 2.3.3 Le rite préparatoire de l'échange de paix

À leur façon, les gestes qui précèdent la communion invitent eux aussi à une telle lecture et à une telle réception du don de Dieu. Selon la *Présentation générale du Missel romain*, ces étapes sont une série de «rites préparatoires<sup>95</sup>» qui font partie intégrante de la communion comme un seul moment.

---

<sup>92</sup> Si bien que certains lecteurs le soupçonnent de développer une vision idéalisée du don réciproque et de la liturgie. Voir notamment Daniel Franklin Pilario, «"Gift exchange" in Sacramentology. A Critical Assessment from the Perspective of Pierre Bourdieu», *Questions Liturgiques/Studies in Liturgy*, vol. 82, no 1, 2001, p. 80-96.

<sup>93</sup> Voir en particulier la section de *Symbole et sacrement* qui traite du rapport et de la radicale distinction entre le Christ et l'Église (p. 136 et 418), et celle qui traite des différentes dimensions de la ritualité (p. 338-363).

<sup>94</sup> Louis-Marie Chauvet, «Parole et sacrement [2003]», dans *Le corps, chemin de Dieu. Les sacrements*, Paris, Bayard, 2010, p. 128.

<sup>95</sup> *Présentation générale du Missel romain*, p. 19.

C'est pourquoi on parle d'une pluralité de rites – *des rites* – qui se rapportent à la communion – au singulier. Ceux-ci annoncent pour ainsi dire certaines des implications les plus profondes de la communion. Si le geste de communion individuelle accentue le don de la grâce comme offre et demande de reconnaissance adressées à chacun et à chacune personnellement, la fraction du pain et l'échange de la paix traduisent ses incidences sociales, les faisant même apparaître premières, ou du moins incontournables. C'est dans son rapport aux autres qu'un sujet advient.

Il est tout à fait significatif, me semble-t-il, qu'au moment où tous s'apprêtent à recevoir le don de Dieu comme «corps sacramentel», chacun prend le temps de *se tourner vers les autres*, pour les reconnaître, renvoyant ainsi au «corps ecclésial» du Christ, non identifiable à l'assemblée concrète, mais présent en creux, ou «en excès<sup>96</sup>», comme l'annonçait la récitation commune de la «prière [...] reçue du Sauveur», couramment appelé le «Notre Père». On échange alors «*dans la charité du Christ*» un «*signe de paix*<sup>97</sup>» qui construit très concrètement la communauté<sup>98</sup>. Le don de la grâce a le même effet à l'échelle de l'assemblée ecclésiale qu'à l'échelle de la communauté politique dans les sociétés avec une autorité centrale. Mais dans sa version théologique chrétienne, le don de la grâce a un coefficient critique supplémentaire qui tient à la gratuité de cette dernière et à sa provenance divine. Dit autrement, la grâce de Dieu est toujours en excès par rapport aux institutions qui la traduisent.

#### 2.3.4 L'inscription paradoxale de la grâce dans l'humanité, ou la grâce en excès

On retrouve ici la question des implications éthiques de la liturgie évoquée par Chauvet à partir de la prière eucharistique. Joseph Moingt, dans une formule éclairante, parle pour sa part de l'«inclusion réciproque» du rite et de l'éthique dans le christianisme<sup>99</sup>. Dans les termes de Chauvet, c'est dans chacun des échanges symboliques qui font le quotidien de leur humanité, aussi ambivalents soient-ils, que les membres de l'assemblée sont invités à reconnaître le travail de la grâce, comme ce qui les traverse et les excède. Que le don de Dieu leur soit offert avec un temps d'attente somme toute

---

<sup>96</sup> J'emprunte l'expression à Pierre Gisel, *L'excès du croire. Expérience du monde et accès à soi*, Paris, Desclée de Brouwer, 1990.

<sup>97</sup> *Missel romain*, p. 445. Je souligne.

<sup>98</sup> Une des forces de la Constitution sur la liturgie de Vatican II (*Sacrosanctum Concilium*), il me semble, est d'insister sur ce caractère communautaire et participatif de la célébration eucharistique. «Les actions liturgiques ne sont pas des actions privées, mais des célébrations de l'Église [...]. Chaque fois que les rites, selon la nature propre de chacun, comportent une célébration communautaire avec fréquentation et participation active des fidèles, on soulignera que celle-ci, dans la mesure du possible, doit l'emporter sur leur célébration individuelle et quasi privée.» (§ 26-27)

<sup>99</sup> Joseph Moingt, «Le récit fondateur du rite», *Recherches de science religieuse*, vol. 75, no 3, 1987, p. 344.

assez bref, à même le pain et le vin qu'ils ont eux-mêmes apportés et présentés, et qu'ils soient invités à s'en nourrir<sup>100</sup>, tout cela indique de manière éloquente l'inscription paradoxale de la grâce dans l'humanité toujours concrète et limitée. Le don de la grâce est à discerner au cœur même de la pâte humaine, dans la pratique de la charité et de la justice, mais aussi au cœur de la vie quotidienne la plus simple dans laquelle cette pratique s'enracine. Et *la grâce* inscrite en sacrement anticipe ce qui, de cette grâce, ne cesse d'être offert au quotidien, *comme don toujours déjà offert*, et qui peut être reçu et reconnu dans ce qui circule, comme ce qui, au cœur des échanges – ou des rapports de mutualité et de solidarité, dirait Hénaff –, les excède.

### 2.3.5 Le rite préparatoire de la fraction du pain

Enfin, le geste de la fraction du pain dit aussi à sa façon cette inscription en excès de la grâce dans l'ambivalence du don et des relations humaines. Selon Chauvet, la fraction du pain «unit symboliquement» le geste de «la *communion entre les membres* (mais dans la charité du Christ)» avec le geste de «la *communion au Christ même* (mais dans la charité fraternelle)». Plus encore, la fraction du pain évoque quelque chose de la «brèche» et de l'«ouverture» que creuse l'altérité de ces autres vers qui chacun se tourne<sup>101</sup>. Elle conteste du même coup l'idéalisation romantique de cette communauté appelée à l'unité. Quant à l'*Agnus dei* – chanté ou récité –, il est adossé à l'échange de la paix, ce qui invite à considérer le péché auquel il fait référence précisément comme non-reconnaissance ou comme négation de l'autre, c'est-à-dire l'inverse de ce que le geste de paix manifeste et réalise. Un peu à la manière d'un tourbillon qui n'est visible qu'à travers les mouvements qu'il induit, la foi reconnaît le don de la grâce dans ce qui circule, rassemble et apporte la paix, mais aussi et d'abord dans ce qui excède cette paix humaine, la met en mouvement et la renouvelle sans cesse. Quant au désir de Dieu, comme désir d'alliance, il s'annonce et s'offre à entendre dans le silence; celui qui précède la communion, certes, mais tout autant et peut-être d'abord dans celui qui

---

<sup>100</sup> Sur la «*manducation*» du pain eucharistique et de la Parole, voir Chauvet, *Les sacrements*, p. 68.

<sup>101</sup> Dans un élan phénoménologique d'inspiration heideggérienne, Chauvet développe : «Le rite de la fraction du pain est de première importance à cet égard, en ce qu'il manifeste que si la présence du Christ est bien inscrite dans le pain et le vin, elle n'y est pas circonscrite [...] : le pain ne déploie jamais aussi bien son essence de pain que dans l'acte de sa présentation à Dieu en hommage et de son partage en présence de Dieu avec autrui; c'est là qu'il advient à sa vérité essentielle. Dans cette perspective, le geste de fraction du pain est un rite fondamental de la messe. Il l'est pour des raisons de tradition d'abord, comme le montrent les récits de la Cène et les propos de Luc et de Paul; mais il l'est plus originairement encore pour la raison qu'on vient de dire. Par la fraction, un vide est creusé dans le pain. Non pas un simple vide physique, certes, mais un vide symbolique, puisqu'il s'agit d'un partage, c'est-à-dire d'un vide "pour", dont l'intentionnalité est la communion avec autrui. [...] Le "vide-pour-autrui" de la fraction apparaît ainsi comme la grande figure sacramentelle de la présence du Christ : c'est de ce vide que celle-ci surgit en quelque sorte.» Chauvet, «Le pain rompu comme figure théologique de la présence eucharistique [2001]», dans *Le corps, chemin de Dieu*, p. 221-223.

enrobe les paroles et la paix échangées, et qui appelle sans cesse une nouvelle parole, un nouveau don.

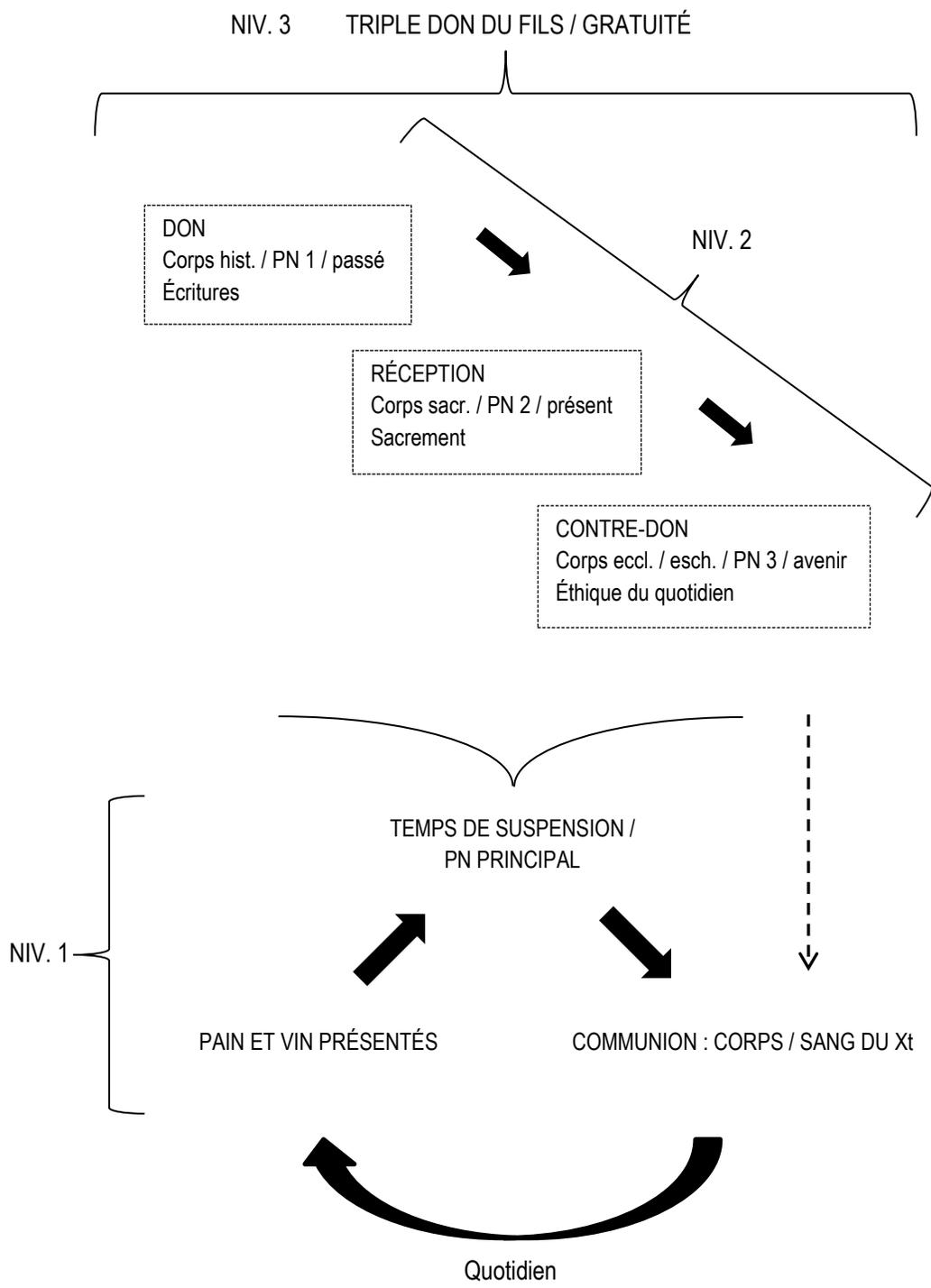
Au plan pastoral, l'équilibre entre les différents rites de communion m'apparaît être un signe de santé liturgique. Lorsque la communion individuelle prend une importance démesurée par rapport aux autres rites, ou à l'inverse, lorsqu'elle est exécutée de manière expéditive, ou encore lorsque l'échange de la paix est réduit à sa plus simple expression, à chaque fois, on perd quelque chose.

### **3. Conclusion : les trois niveaux du procès d'eucharisticité**

Dans ce chapitre, il a d'abord été question de la singularité chrétienne et des marques du don radical de la grâce qui apparaissent de façon privilégiée dans la résurrection du Crucifié que confesse la foi. À travers la Pâque du Christ comme Fils de Dieu, c'est la relation aux autres et à Dieu comme Père qui est conduite aux abords du point de rupture et qui s'en trouve du même coup redéfinie. Cette Pâque ouvre un espace de filiation et de fraternité dans lequel chaque génération et chaque personne, chaque baptisé est invité à entrer. L'Esprit est ce qui, de Dieu, sous les traits de l'insaisissable, travaille à l'accueil et à l'actualisation de la grâce dans la vie de chacun.

Une fois parcouru brièvement cet héritage christologique et trinitaire, il a été possible de se pencher à la suite de Chauvet sur le sacrement chrétien de l'eucharistie afin de voir comment, dans cette pratique rituelle, la grâce opère. Une des particularités des travaux de Chauvet est d'approcher ce sacrement et de mettre en évidence le rapport entre Dieu et l'humain qui s'y joue, et ce, en ayant recours aux trois moments du don réciproque cérémoniel, qu'il nomme pour sa part l'échange symbolique.

Au terme de ce parcours, il convient de revenir brièvement sur l'analyse de Chauvet, pour en faire la synthèse, mais aussi et surtout pour mieux faire ressortir les différents niveaux qui y interviennent. Chauvet ne les différencie pas toujours nettement, mais, comme on le verra, ils sont bien là. Et sur ce point, les distinctions établies par Hénaff dans la première partie de la présente recherche s'avéreront fort utiles. Il convient de débiter la synthèse avec une illustration.



**Illustration 1 : La liturgie eucharistique et les trois niveaux d'analyse de Chauvet**

Légende : Niveau 1 : réciprocité cérémonielle  
 Niveau 2 : gracieuseté  
 Niveau 3 : gratuité

Le *premier niveau*, le plus concret et le plus évident, est celui de *la réciprocité cérémonielle*. Cette réciprocité cérémonielle apparaît dans les gestes concrets de don de la liturgie eucharistique, qui s'apparentent aux gestes qui interviennent dans le sacrifice traditionnel tel qu'il a été approché précédemment, c'est-à-dire comme une pratique de don cérémoniel avec une divinité ou avec un ancêtre. Comme dans le cas de l'offrande sacrificielle qui répond à un don inaugural, l'offrande eucharistique occupe le poste du contre-don et répond au don premier de la grâce. Et comme dans l'offrande sacrificielle qui reprend la logique du don cérémoniel entre humains, donner c'est se donner dans ce que l'on donne, c'est tendre à l'autre invisible un bien précieux comme gage et substitut de soi, et espérer que cet être invisible recevra ce don et donnera à son tour. À cet égard, il est tout à fait significatif que les premiers chrétiens apportaient de chez eux le pain et le vin qui allaient servir à la liturgie. Et c'est du point de vue de cette réciprocité cérémonielle qu'il est possible de dire que la prière eucharistique intervient dans le temps de la réception, dans l'attente du renouvellement du don de Dieu. Enfin, du point de vue de la cette réciprocité cérémonielle, la communion est à considérer comme le don de Dieu que les membres de l'assemblée reçoivent à nouveau.

Le *second niveau* dégagé par Chauvet, celui sur lequel il insiste le plus, apparaît lorsqu'il se penche sur la prière eucharistique, et plus spécifiquement sur les trois sous-programmes narratifs *en tant qu'ils correspondent aux trois moments de l'échange symbolique : don, réception, contre-don*. Ce second niveau opère pour ainsi dire au cœur de la réciprocité cérémonielle, dans le temps d'attente qui suit la présentation rituelle des dons. Et dans ce moment crucial de l'échange, il opère «un renversement du don et du contre-don<sup>102</sup>» : au moment où l'humanité concrète offre ses dons à Dieu, narrativement, elle devient celle qui reçoit le don gratuit et surabondant de la vie du Christ. La prière eucharistique invite cette humanité rassemblée à recevoir la grâce ici et maintenant, et à inscrire sa propre offrande – ce qu'elle est elle-même – dans le mouvement de cette grâce. C'est toute la vie humaine qui, à travers cette prière, est pour ainsi dire sollicitée à se laisser saisir et revivifier par la grâce. Cet autre niveau du «procès d'échange» correspond assez bien à ce qu'Hénaff dit du *régime de la grâce* : une faveur venue d'en haut, qui englobe et rassemble, qui est à accueillir et qui suscite

---

<sup>102</sup> Louis-Marie Chauvet, «Le sacrifice comme échange symbolique», dans Marcel Neusch (dir.), *Le sacrifice dans les religions*, Paris, Beauchesne, 1994, p. 303. Voir aussi Marcel Neusch, «Une conception chrétienne du sacrifice. Le modèle de saint Augustin», dans Marcel Neusch (dir.), *Le sacrifice dans les religions*, Paris, Beauchesne, 1994, p. 134. «Il en résulte une totale inversion du système sacrificiel, en ce sens que ce n'est pas l'homme qui, par la consécration d'une victime, fait un don à Dieu dans l'espoir d'un contre-don; mais c'est Dieu qui fait à l'homme le don du salut, gratuitement, dans le Christ [...]»

une reconnaissance sous forme de gratitude. Cette gratitude s'exprime à haute voix, mais elle n'est pas comme telle une réplique rituellement codée et contraignante comme dans le don cérémoniel. Dans ce cadre, la réponse reconnaissante – tout comme la dette – a un statut problématique. Elle est justement une réponse reconnaissante, et non une réplique en alternance comme dans le don cérémoniel. Et lorsque cette réponse reconnaissante se traduit dans un geste de don, celui-ci prolonge le mouvement de la grâce.

Concrètement, dans la prière eucharistique, le PN 1 (action de grâce initiale, Sanctus) occupe le poste du don. Il fait écho à la liturgie de la Parole qui a permis de proclamer à haute voix les bienfaits de Dieu dans l'histoire du salut, et il réitère qu'en Jésus Christ, Dieu s'est penché sur son peuple pour lui accorder son ultime faveur. Le PN 2 (l'épiclese sur les dons, le récit de l'institution et l'anamnèse) occupe quant à lui le poste de la réception et il pointe vers la sacramentalité chrétienne de façon générale. Le don de Dieu et de son Fils dans l'histoire est à recevoir et à accueillir ici et maintenant, par chacun et en Église. Les bénéficiaires d'un tel don sont invités à la gratitude et à la reconnaissance intérieure. Enfin, le don de la grâce construit la communauté de manière concrète, une construction à laquelle chacun participe. Cela, le PN 3 (l'épiclese sur l'assemblée, la prière d'intercession pour l'Église terrestre, la prière pour les défunts et la prière eschatologique finale) l'annonce à sa façon. Il renvoie alors à la vie éthique, c'est-à-dire à la pratique de la charité et de la justice, qui sont autant de manières de répondre au don en prolongeant son mouvement.

Toujours à ce deuxième niveau, l'analyse de Chauvet contribue à mettre en évidence la manière dont le régime de la grâce, de l'intérieur, ouvre l'espace possible et problématique d'une réponse. Ce serait là un apport spécifique de l'eucharistie que de donner du relief à cette réponse reconnaissante qu'appelle le don unilatéral de la grâce. Il s'agit d'une réponse, ou d'un contre-don, et non d'une réplique à un vis-à-vis comme dans le don cérémoniel. D'ailleurs, cette réponse humaine prolonge le mouvement de la grâce, ainsi que l'indique le renversement narratif opéré par la prière. Cette réponse prend d'abord et surtout la forme de la gratitude, ainsi que l'ont fortement souligné les diverses traditions protestantes. Mais elle peut aussi prendre la forme de la charité ou encore celle du culte, ce que la tradition catholique a eu tendance à privilégier et à penser comme des exigences. Mais on a vu comment Chauvet présente le contre-don de la réponse humaine de façon très large, à travers un concept d'éthique qui donne sur la charité, certes, mais qui inclue aussi le combat pour la justice, et qui ouvre également sur d'autres formes de don, comme le don de soi, de sa personne,

comme attitude spirituelle au cœur de l'engagement et du travail humain. On remarquera que la pointe de la réponse reconnaissante de l'humain en régime chrétien – du moins ainsi que la présente Chauvet – n'est pas le culte, mais la vie quotidienne et «profane» habitée et vécue *autrement*.

Le *troisième niveau* dégagé par l'analyse de Chauvet se superpose au deuxième. Les trois sous-programmes narratifs (PN 1, PN 2, PN 3) qui occupent les trois postes de l'échange symbolique (don, réception, contre-don) apparaissent alors dans *un seul et même ensemble*, c'est-à-dire comme *le don du Fils à recevoir sur un triple mode* : le corps historique et glorieux, le corps sacramentel, le corps ecclésial présent et celui à venir. Ce troisième niveau met en évidence le retournement qu'implique la grâce et *la conversion* à laquelle elle invite, car en dernière instance, seul Dieu peut donner la «compétence» pour lui rendre grâce. *La grâce apparaît alors dans sa dimension de gratuité et dans sa radicalité, comme appartenant à Dieu seul, et comme ce qui excède* toutes les institutions et tous les gestes humains qui la médiatisent. Toujours déjà offerte, elle est un acte de la volonté de Dieu sur lequel l'humain n'a aucune prise. On peut la reconnaître ici ou là, et en particulier dans ces institutions et ces gestes qui la médiatisent, mais, en définitive, la grâce est inassignable. Même la réponse humaine est à penser dans son sillage, comme étant portée ou intégrée par elle. Au plus profond, le symbolisme chrétien ouvre sur une telle gratuité insondable et sur une telle générosité surabondante qui n'attend ni n'exige de réponse. Cet excès, celui de la grâce, est celui de la Pâque du Christ comme kénose.

\* \* \*

Comme il a été possible de le voir dans la première partie de cette recherche, le régime de la grâce qui émerge avec les sociétés politiques change radicalement les conditions de la reconnaissance par rapport au don cérémoniel dans les sociétés segmentaires. On change alors de *régime*, justement, et le christianisme a pris forme dans le contexte d'une société politique en émergence.

Au plan de la pensée, Hénaff se méfie de toute entreprise intellectuelle qui tend à confondre la réciprocité du don cérémoniel avec l'unilatéralité de la grâce. Selon lui, et il insiste beaucoup sur ce point, il faut se garder de tenter d'unifier l'impossible par des dialectiques qui font appel aux ruses de

l'esprit et qui versent dans une subtilité conceptuelle démesurée. Et, jusqu'à une certaine mesure, il me semble important de suivre Hénaff sur ce point, et de bien distinguer les types de sociétés et les différentes institutions de la reconnaissance.

Cependant, le cas très concret et pratique du rituel eucharistique dans le christianisme complique un peu les choses. Et qu'on le veuille ou non, il fait se côtoyer les deux régimes. Assez nettement, comme en témoigne les deuxième et troisième niveaux du procès d'eucharisticité dégagés par Chauvet, ce rituel se situe davantage du côté de la grâce et engage principalement une forme unilatérale de don. Cependant, ainsi que l'a montré le premier niveau de l'analyse, surtout par l'entremise de la présentation des dons et de la communion, l'action rituelle concrète oblige à entrer sur le terrain de la réciprocité cérémonielle. La dynamique de la grâce opère un renversement et finit par s'en saisir, si bien qu'on en sort presque, mais pas complètement. D'ailleurs, l'histoire de ce rituel atteste de la persistance de la réciprocité contraignante du rituel, du moins dans son versant catholique. Car participer à la messe – au moins une fois par année, à Pâques, depuis le quatrième concile du Latran<sup>103</sup> – était et reste encore, jusqu'à une certaine mesure, une obligation chez les catholiques.

En définitive, et on a vu *comment* cela opère, le rituel eucharistique pointe en direction de ce qui a été défini plus haut comme la réciprocité *constitutive*, qui est opérante dans toute forme de reconnaissance. Car aussi unilatéral et gratuit que soit un don comme un don de grâce, parce que ce dernier est un rapport *relationnel*, l'autre demeure inclus dans le geste, au moins comme son horizon lointain. La réponse au don de la grâce n'est pas la réplique institutionnalisée du don cérémoniel. Elle prend le plus souvent la forme de la reconnaissance comme gratitude, ou encore celle du silence, qui est parfois la seule manière de répondre, ou encore celle d'un nouveau don qui prolonge le premier. Mais à partir du moment où la grâce n'est pas seulement un bienfait, mais une bienveillance qui porte vers l'autre, il doit y avoir *une ouverture pour une réponse possible*, et cette ouverture, on doit la penser. Enfin, comme rituel qui pointe vers la pure gratuité du don de Dieu, l'eucharistie invite à reconnaître, au cœur même de l'ambivalence – celle du rituel, qui fait écho à l'ambivalence de toute relation et du monde –, les traces d'un amour inépuisable.

---

<sup>103</sup> Chauvet, «Communion et dévotion», p. 24.

Ainsi que l'a montré l'analyse de la liturgie eucharistique dans ce chapitre, et comme il en sera question dans le prochain chapitre dans une perspective d'approfondissement, la réponse que tend à privilégier le christianisme est la réponse éthique, au sens large que Chauvet donne à ce terme, c'est-à-dire au sens d'un investissement spirituel de la vie «profane», et ce, par-delà même la réponse proprement cultuelle ou rituelle.

## Chapitre 6

### La faveur divine et le prochain. Le christianisme et la «subversion» du rituel

Au cœur du don cérémoniel, du sacrifice dans ses formes traditionnelles et du rituel eucharistique se trouve un geste similaire, qui consiste à tendre et à offrir à l'autre – à un étranger, à une divinité, ou au Dieu trinitaire – un ou des biens précieux comme gages et substituts de soi et de son groupe. Par contre, au cœur de l'action liturgique, une autre logique s'annonce et opère, qui diffère celle-là du don cérémoniel et du sacrifice traditionnel. En lien avec la liturgie de la Parole qui rappelle les bienfaits de Dieu dans l'histoire, en lien également avec l'échange de la paix et avec la communion à un même pain, la liturgie eucharistique opère un renversement par lequel la faveur unique de Dieu prend les devants. On sort alors du cadre de la réciprocité traditionnelle pour entrer dans l'univers de la grâce. Chrétieusement, cette faveur gratuite accordée sans raison ou au-delà de toute raison trouve son expression privilégiée dans le don du Christ et dans sa kénose. C'est ce mystère du don de Dieu que les membres de l'assemblée sont invités à accueillir dans leur vie concrète, un don médiatisé par des institutions qui lui donnent corps, mais un don qui, du même coup, ne peut être confondu avec ces institutions. Par-delà la gratitude intérieure qu'elle suscite, cette reconnaissance offerte gratuitement creuse en eux un espace où ils peuvent se rendre disponibles à une vie vécue «dans l'Esprit» qui tient lieu pour eux de «contre-don», un contre-don porté par la grâce.

C'est cette dynamique chrétienne de la reconnaissance que Louis-Marie Chauvet a mise en évidence dans son analyse du rituel eucharistique. Dans cette dynamique, le rituel occupe une place de choix. Pourtant, il semble aussi décentré. Il pointe vers un au-delà de lui-même, vers ce qui n'est pas lui. Bien comprendre ce rituel, ce serait finalement être attentif à ce qui le dépasse, à ce qu'il cherche à rendre possible comme sacrement, c'est-à-dire des vies pleinement humaines, vécues dans la foi, dans l'espérance et dans la charité. Ce sacrement demeure un lieu privilégié pour accueillir et reconnaître dans sa vie et dans son corps la bienveillance de Dieu. Loin d'être banal, il

est un «point de passage<sup>1</sup>» par lequel il est possible de recevoir à nouveau le don de Dieu et sa reconnaissance offerte. Du point de vue de la tradition, il est même central. Toutefois, il n'est pas le lieu premier de la relation à Dieu. Comme le dirait saint Ignace de Loyola, c'est dans la vie «courante» qu'il importe de découvrir ce que c'est que de vivre comme fille ou comme fils bien-aimés du Père, et qu'il importe d'apprendre à reconnaître en l'autre un frère, une sœur.

Cette particularité du rituel eucharistique, celle d'être au service d'une humanité plus humaine, celle de travailler à favoriser une «éthique du quotidien<sup>2</sup>» serait propre à l'ensemble des sacrements chrétiens. Elle renverrait à ce que Chauvet désigne comme la «subversion<sup>3</sup>» chrétienne du rituel. Le renouvellement de l'alliance en Jésus Christ aurait ainsi ouvert la voie à un nouveau statut du rituel.

L'histoire de la pratique eucharistique à ses débuts, tout comme sa préhistoire, témoignent bien de cette nouveauté en travail. Dès le départ, on peut penser qu'il est peu à peu apparu à ceux et à celles qui pratiquaient l'eucharistie que prononcer la bénédiction sur le pain et rendre grâce à Dieu à partir du pain et du vin offerts et reçus comme corps et comme sang du Christ, c'était aussi, autour de la table, entrer en relation autrement avec son prochain. C'était du même coup aussi agrandir le spectre des personnes qu'il convient de considérer comme son prochain, ainsi que l'évoque la présence des pécheurs et des collecteurs d'impôt à la table avec Jésus et ses disciples (Mt 9, 9-13). Plus radicalement encore, c'était aussi remettre en question jusqu'à la manière même d'entrer en relation avec autrui. La substitution du récit de la dernière Cène par le «lavement des pieds» chez l'évangéliste Jean (Jn 13, 1-20) l'atteste de façon éloquente, tout comme elle atteste de la non évidence de cette nouveauté subversive<sup>4</sup>.

Qui est Dieu et qui est mon prochain, et comment entrer en relation avec eux? C'est une telle question que l'eucharistie des chrétiens semble avoir contribué à porter d'une façon unique, et ce, dès le départ, notamment à travers sa dimension ecclésiale et communautaire. Mais en même

---

<sup>1</sup> Louis-Marie Chauvet, *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris, Éditions du Cerf, 1987, p. 288-289.

<sup>2</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 267. L'expression «éthique du quotidien» est employée à quelques reprises par Chauvet, et me semble couvrir au mieux l'extension qu'il donne au concept d'«éthique» qu'il utilise plus souvent. La part du quotidien et l'engagement dans l'histoire profane dans cette «vie éthique» des chrétiens apparaît clairement dans Louis-Marie Chauvet, *Du symbolique au symbole. Essai sur les sacrements*, Paris, Éditions du Cerf, 1979, p. 101.

<sup>3</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 265.

<sup>4</sup> Voir Louis-Marie Chauvet, *Les sacrements. Parole de Dieu au risque du corps*, Paris, Les Éditions Ouvrières/Les Éditions de l'Atelier, 1993, p. 45. Voir aussi, plus récemment, François Nault, *Le lavement des pieds. Un sacrement*, Montréal, Médiaspaul, 2010.

temps, s'il y a une question et une pratique qui ont été au cœur des conflits entre chrétiens dans l'histoire, ce sont bien celles-là, comme en témoignent les débats sur la messe comme «sacrifice» au temps de la Réforme protestante. Si l'histoire des pratiques et des théories ne doit pas nécessairement conduire à nier la possibilité que l'eucharistie soit au service d'une vie nouvelle en Dieu, elle oblige au réalisme et invite à considérer cette subversion chrétienne du rituel comme un idéal, ou comme un potentiel qui n'est jamais acquis une fois pour toutes et qui est sans cesse à redécouvrir et à revisiter. Dit autrement, si la grâce de Dieu reçue comme faveur gratuite a pu contribuer à relever et à libérer des vies, ce que l'on a souvent présenté comme la «grandeur infinie» de Dieu a aussi pu contribuer à en enchaîner d'autres dans la peur, une peur que les évangiles ne cessent pourtant d'invalider comme manière d'approcher Dieu.

Le présent chapitre sera consacré à penser cette subversion chrétienne du rituel dans le rapport à l'autre et au monde, c'est-à-dire dans ce que Chauvet nomme l'«éthique du quotidien». On verra comment la dimension ecclésiale de la foi est directement concernée par cette subversion. Le point a déjà été abordé à travers l'analyse de la liturgie eucharistique. Car de fait, aux yeux de Chauvet, la «prière eucharistique figure de manière typique ce statut si particulier du "culte" ecclésial, pris dans le cercle du symbolisme rituel et pourtant soumis à une "crise rituelle" sans précédent<sup>5</sup>». Mais il s'agit maintenant d'en faire une question et de s'y pencher plus directement, car Chauvet a développé ce point.

En lien justement avec le travail qui a été fait sur la liturgie eucharistique, on reviendra d'abord sur la dynamique chrétienne de la reconnaissance, pour en faire ressortir plus nettement la logique, ou la *théologique* comme «structure de l'alliance<sup>6</sup>» où le rapport à Dieu pointe en direction du rapport à l'autre et au monde. Cette dynamique que Chauvet présente comme «la structure de l'identité chrétienne» et qu'il repère dans la prière eucharistique, ce sont d'abord les textes néotestamentaires attribués à saint Luc – respectivement l'évangile selon saint Luc et les Actes des apôtres – qui la lui fournissent.

---

<sup>5</sup> Louis-Marie Chauvet, «La ritualité chrétienne dans le cercle infernal du symbole», *La Maison-Dieu*, no 133, 1978, p. 67.

<sup>6</sup> Chauvet, *Les sacrements*, p. 162. En théologie, le terme d'alliance désigne la relation entre Dieu et l'humanité dans l'histoire, une relation perçue comme relevant de l'initiative de Dieu, de sa bienveillance, de sa grâce. Dans la mesure où la foi des fils d'Israël s'est consolidée dans le contexte d'une société traditionnelle, segmentaire, le concept théologique d'«alliance» n'est pas étranger au concept anthropologique. Cependant, il a une extension beaucoup plus large en théologie. Sauf indication, le terme d'alliance dans ce chapitre est employé dans son sens théologique.

Une fois cette dynamique approfondie et mise en perspective, l'attention se déportera alors sur l'histoire et la préhistoire du rituel eucharistique, et sur les diverses théories qui ont accompagné son émergence et son développement. À ce moment, on suivra Chauvet dans ce qu'il est possible de considérer comme son enquête généalogique des pratiques rituelles chrétiennes, et plus spécifiquement du rituel eucharistique. L'histoire des pratiques et des théories, Chauvet la connaît bien. Mais lorsqu'il se penche sur cette histoire, il la regarde d'abord comme théologien attentif à la nouveauté chrétienne comme subversion du rituel dans l'éthique du quotidien. À sa suite, et en bonifiant un peu l'enquête par quelques travaux plus récents, on traitera d'abord de la période d'émergence de la liturgie des chrétiens et de son enracinement dans le «culte juif». Une fois survolée la période des «origines» et la «crise rituelle» qui l'a marquée, il sera possible de jeter un regard sur les pratiques et les théories eucharistiques dans l'histoire du christianisme.

Au terme de cette enquête généalogique, on sera en mesure de mieux apprécier l'«originalité» chrétienne quant au statut du rituel et de voir aussi comment l'assomption de cette originalité a été l'occasion de difficultés. À sa façon, la théologie sacramentaire de Chauvet s'inscrit dans cette histoire. Héritière du concile Vatican II, elle cherche à apporter une contribution.

## **1. La «structure de l'identité chrétienne» et le statut du rite**

De par sa dimension ecclésiale, la foi est structurée. Évidemment, il y a bien des façons d'être chrétien. Il y a même autant de façons d'être chrétien qu'il y a de chrétiens. Il y a aussi différents modèles pour penser l'identité chrétienne. Le modèle que propose Chauvet comprend trois éléments : les Écritures, les sacrements et l'éthique du quotidien. Faire sienne la foi pascale, devenir chrétien et être identifié comme tel, c'est, d'une manière ou d'une autre, être

lié à la confession de Jésus comme Christ «selon les Écritures», à des expressions rituelles de cette confession, où l'on passe du discours sur Jésus comme Christ et Seigneur à une attitude pratique de réception de lui comme Christ et Seigneur pour nous – le baptême ou le désir de le recevoir est ici le premier passage obligé – enfin à une certaine manière de vivre et d'agir qui soit dans le sillage de l'Évangile<sup>7</sup>.

Précision importante : l'enjeu ici est bien l'*identité* chrétienne, et non pas le salut, précise Chauvet, car le Royaume de Dieu est plus grand et plus vaste que l'Église; il la déborde<sup>8</sup>. Mais tout groupe advient par des marques qui attestent de ce qu'il est. Et toute appartenance à un groupe implique de

---

<sup>7</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 188.

<sup>8</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 186.

se situer par rapport à ces marques. Il s'agit là d'un problème anthropologique et sociologique auquel tout groupe est confronté, et ce, à chaque moment de son histoire. Bien évidemment, il y a du «salut» hors de l'Église, et heureusement. L'enjeu ici est plus élémentaire, et concerne la *capacité d'identifier* ce salut à l'œuvre dans le monde. Il ne s'agit pas de le circonscrire, et on espère ne pas se tromper à son sujet; il s'agit seulement d'arriver à le pointer, d'avoir la capacité d'en indiquer la possibilité, de le célébrer, de l'encourager; mais pour cela, il faut des marques, des points de repères, un langage. Du point de vue anthropologique, on doit arriver à penser quelque chose comme un «ordre symbolique» chrétien, qui lie entre eux les sujets et les Églises locales et particulières. Ces sujets et ces Églises se rapportent à cet ordre – avec des tensions et des écarts, à assumer – en ceci qu'il leur permet de se reconnaître réciproquement. Bien sûr, comme tout langage, un symbolisme est particulier. Ce point est important, car un symbolisme n'est pas un «en soi»; il est ouvert, et il n'existe qu'à travers des sujets qui le manient de façon toujours unique. Mais, du point de vue de l'anthropologie, sans symbolisme, ou plutôt sans ce niveau du symbolisme qui opère dans les différents systèmes qui forment une culture ou une tradition, il n'y a tout simplement pas de reconnaissance possible et, plus largement, pas d'humanité possible<sup>9</sup>.

On comprend dès lors que la question de l'identité chrétienne sur laquelle Chauvet se penche est aussi ancienne que le christianisme. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner qu'il cherche à penser la structure de l'identité chrétienne en revisitant trois textes du Nouveau Testament attribués à saint Luc.

---

<sup>9</sup> Sur le concept anthropologique d'«ordre symbolique» que Claude Lévi-Strauss a développé en s'inspirant des linguistes, voir le chapitre 1. Du côté de la linguistique, Émile Benveniste, plus que d'autres, a été attentif à l'«actualisation» du langage comme système de différences – formant un ordre – dans la «parole» des sujets (Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale, tome I*, Paris, Gallimard, 1966, p. 258-266). Du côté de la théologie, la manière dont Michel de Certeau invite à assumer la particularité de l'«option chrétienne» (la foi chrétienne, et sa tradition ecclésiale, avec ses multiples traditions) me semble tout à propos pour entendre adéquatement ce concept d'«ordre symbolique», comme un ordre qui rend possible la reconnaissance, mais qui n'est pas clos sur lui-même. «Nous sommes appelés à repenser les modes successifs selon lesquels s'est élaborée la relation fondamentale entre une option qui a toujours été *particulière* (la foi chrétienne) et les formes religieuses ou non, politiques ou intellectuelles, qu'ont prises dans le passé la praxis et la conscience d'une société. Cette "tradition" dévoile en effet qu'il y a un rapport nécessaire de l'option chrétienne avec ce qui n'est pas elle : son "autre" lui a toujours *manqué*, et c'est ainsi qu'elle confesse simultanément sa particularité et sa foi en *Dieu*. Se reconnaître *particulier*, c'est reconnaître l'existence de l'autre, signe du Dieu "plus grand". Cette tradition représente ainsi une tension perpétuelle entre les lieux *particuliers* d'où elle parle et l'*histoire globale*, insurmontable, jamais finie, qui lui signifie le Dieu dont elle parle.» Michel de Certeau, *La faiblesse de croire* [1987], Paris, Seuil, 2004, p. 257-258.

## 1.1 Devenir chrétien et venir à la foi, selon saint Luc

Le récit des disciples d'Emmaüs (Lc 24, 13-35), celui du baptême de l'éthiopien (Ac 8, 26-40), et le premier récit de la conversion de Saul (Ac 9, 1-20) sont tous «bâtis sur le même modèle» et racontent chacun le passage que requiert «la venue à la foi<sup>10</sup>».

D'abord, dans ces «trois cas, Luc nous situe dans le temps de l'Église, selon sa théologie où, après la résurrection de Jésus, tout part de Jérusalem pour aller vers "toute la Judée et la Samarie et jusqu'aux extrémités de la terre" (Ac 1, 8)». Les déplacements des personnages des récits sont ainsi la métaphore de la nouveauté qu'impliquent, selon saint Luc, les événements entourant la crucifixion de Jésus; ils sont la métaphore du déplacement qu'implique la reconnaissance de la résurrection comme possible et son corollaire, la confession de foi en Jésus comme Christ. Dans chaque récit, soit à travers la figure du Christ ressuscité, soit à travers son Esprit, Dieu apparaît aussi comme celui qui intervient, et c'est son initiative qui suscite une demande ou un questionnement, pour ensuite conduire à une transformation et à un dénouement. Il s'agit bien ici de croire, et non de savoir, car la reconnaissance du Ressuscité dans ces textes est chaque fois rattachée à une disparition, ou à une absence, soit du Christ ressuscité, soit de son envoyé.

Au cœur de ce qui est présenté par saint Luc comme des initiatives de Dieu, il convient aussi, suivant Chauvet, de repérer les étapes de la venue à la foi, des étapes où on peut aussi reconnaître l'intervention de l'Église : d'abord, une présentation de la mort et de la résurrection de Jésus comme clé des Écritures, qui reprend le kérygme de l'Église primitive; ensuite, un geste sacramentel, qui est soit la fraction du pain, soit le baptême, ou encore l'imposition des mains; enfin, un retournement dans la vie des protagonistes qui conduit à l'engagement missionnaire et au témoignage par la parole. Dans l'esprit de l'ensemble du livre des Actes, cette transformation dans la vie des protagonistes ouvre aussi sur une «vie de *koinônia*», c'est-à-dire sur une communion des cœurs et sur la mise en commun des biens dans la «charité fraternelle<sup>11</sup>».

Aux yeux de Chauvet, ces textes de saint Luc aident précisément à comprendre en quoi le passage à la foi est structuré et comment cette structuration de la foi a émergé de *l'assemblée convoquée*, qui a donné son nom au groupe «Église». C'est dans cette assemblée convoquée que s'est opérée la relecture des Écritures anciennes à la lumière des événements de Jérusalem; c'est dans cette

---

<sup>10</sup> Chauvet, *Les sacrements*, p. 38.

<sup>11</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 171. Voir Ac 2, 42-47; 4, 32-35.

assemblée convoquée que la fraction et le partage du pain le premier jour de la semaine en mémoire du Christ sont devenus une pratique courante, formatrice, distinctive; c'est dans cette assemblée convoquée que la *koinônia* et le témoignage d'étonnement sur les bienfaits de Dieu sont peu à peu apparus comme le fruit de l'Esprit du Ressuscité, qui surprend et qui relève.

Bien sûr, les tableaux dressés par saint Luc sont «assez idéalisés». Mais dans la mesure où ces textes ont d'abord valeur théologique, et non pas historique, on doit y voir le fruit d'une réflexion et y entendre une invitation, ou un enseignement. Dans le cas de la vie de *koinônia*, on peut en conclure que «cette éthique du partage entre frères en faveur des plus démunis n'avait pas seulement pour Luc valeur morale, mais bien théologique : *“le fait de ne pas compter d'indigents parmi eux prenait valeur de signe : la promesse de Moïse s'accomplissait en leur faveur, ils sont la communauté messianique devenue réalité présente”*». Dit autrement, les attitudes et les gestes de partage sont un «témoignage rendu à la résurrection de Jésus<sup>12</sup>».

Une fois dégagée la structure de ces trois textes, Chauvet raffine son analyse et apporte des précisions supplémentaires en se penchant plus longuement sur le récit des disciples d'Emmaüs<sup>13</sup>. Sans reprendre tout le détail de son analyse narrative<sup>14</sup>, il convient tout de même de noter la séquence des interruptions et des renversements qui contribuent à dénouer l'impasse initiale. D'abord, au point de départ, les personnages des deux disciples, «l'air sombre», sont pris par le désespoir. Bien que «Jésus lui-même» les ait rejoints en chemin, raconte saint Luc, «leurs yeux» sont «empêchés de le reconnaître». La première interruption vient d'une question que leur adresse Jésus, qui les fait *s'arrêter*. Ils plongent alors dans leur désarroi et le nomment : «et nous, nous espérons qu'il était celui qui allait délivrer Israël». «Le déblocage de la situation commence au moment où ils laissent au personnage» Jésus «l'initiative de la parole, initiative marquée par l'appel aux Écritures<sup>15</sup>.» Partant de Moïse, en passant par tous les prophètes, Jésus leur explique alors «dans toutes les Écritures ce qui le concernait». Il convient, suivant Chauvet, de «discerner en filigrane» le «kérygme» de l'Église primitive. La seconde interruption a lieu autour de «la table», chez

---

<sup>12</sup> J. Dupont, *Étude sur les Actes des Apôtres*, Paris, Éditions du Cerf, 1967, p. 510, cité dans Chauvet, *Les sacrements*, p. 44-45. Chauvet précise en bas de page que, selon Dupont, «la mise en commun des biens ne signifiait sans doute pas un transfert juridique de propriété, mais une mise de ceux-ci au service des besoins de tous».

<sup>13</sup> Les citations entre guillemets et sans référence explicite dans ce paragraphe sont tirées du récit qui se trouve en Lc 24, 13-35, suivant la *Traduction œcuménique de la Bible (TOB)*, Paris, Éditions du Cerf/Société Biblique Française, 1988.

<sup>14</sup> On remarquera que c'est ce même type d'analyse que Chauvet mobilise lorsqu'il se penche sur la prière eucharistique II.

<sup>15</sup> Chauvet, *Les sacrements*, p. 42.

*les disciples*, à Emmaüs, suite à une demande explicite de leur part. «Reste avec nous car le soir vient et la journée déjà est avancée». Une fois de plus, l'action du personnage Jésus enclenche un revirement : «il prit le pain, prononça la bénédiction, le rompit et le leur donna. Alors leurs yeux furent ouverts et ils le reconnurent». Clairement, suivant Chauvet, les «destinataires de l'évangile de Luc ne pouvaient hésiter : en entendant le passage de ce récit, ils ne pouvaient pas ne pas penser au récit de la Cène qu'ils connaissaient par cœur<sup>16</sup>». La troisième interruption vient avec la disparition de Jésus du regard des disciples. Jésus «leur devint invisible» au moment même où ils l'ont reconnu. «La foi commence justement avec un tel renoncement à l'immédiateté du voir/savoir<sup>17</sup>». Et c'est alors que l'air sombre du départ cède à l'émerveillement – «Notre cœur ne brûlait-il pas en nous tandis qu'il nous parlait en chemin et nous ouvrait les Écritures» – et à leur propre action. «Impossible de reconnaître Jésus ressuscité sans être "re-suscité" soi-même dans une nouveauté de vie<sup>18</sup>». «À l'instant même» où leurs yeux ont reconnu Jésus invisible, ils se lèvent et partent raconter «ce qui s'était passé sur la route».

## 1.2 Vers une «structure de l'alliance» comme dynamique de reconnaissance

Ce récit bien connu des disciples d'Emmaüs – bien connu, probablement en raison de sa pédagogie et de son caractère structurant – et la théologie lucanienne sur laquelle il s'appuie fournissent à Chauvet un «patron» pour penser la structure de l'identité chrétienne, ou l'alliance. C'est à cette «structure» que renvoie la *prière eucharistique II*, qui la porte elle aussi. Et c'est cette même structure de l'alliance qu'il propose d'approcher comme une dynamique de reconnaissance qui n'est pas exclusive à l'eucharistie ni aux sacrements<sup>19</sup>.

Pour reprendre l'ensemble de manière synthétique, *les Écritures* occupent d'abord le poste du *don*. Dans la perspective chrétienne, suite à la Pâque du Christ, il ne peut plus en être comme auparavant à propos du don de Dieu. La faveur avec laquelle il s'est penché sur le peuple d'Israël, les chrétiens

---

<sup>16</sup> Chauvet, *Les sacrements*, p. 43. La parole de Jésus et ses «quatre verbes techniques» – «il prit le pain, prononça la bénédiction, le rompit et le leur donna» – sont les mêmes verbes que ceux de la dernière Cène en Lc 22, 19, ou presque. Chauvet note au passage la différence entre la racine «*eulogein*» (Lc 24, 30) et la racine «*eucharistein*» (Lc 22, 19), et évoque la difficulté de traduire en grec le sémitisme «bénir», «*eulogein*», sans complément.

<sup>17</sup> Chauvet, *Les sacrements*, p. 43.

<sup>18</sup> Chauvet, *Les sacrements*, p. 44.

<sup>19</sup> «Le processus d'échange avec Dieu [...] peut se déployer bien au-delà de la prière eucharistique elle-même. Il peut ainsi être étendu à toute célébration sacramentelle, ainsi qu'à l'identité chrétienne elle-même.» Chauvet, *Les sacrements*, p. 160.

l'ont relue à partir du don du Christ comme nouveauté «révélée», c'est-à-dire dans l'horizon d'un Dieu qui se vide lui-même, se dépouille et prend l'initiative de se faire proche de l'humanité fragile.

Ensuite, la faveur bienveillante de Dieu est à accueillir au présent, à chaque *ici et maintenant* de l'histoire. Elle n'est pas le monde, ni l'histoire, mais elle en indique l'intrigue, et la foi invite à voir en elle la source du renouvellement du monde et de l'histoire. Elle est adressée à chacun et à chacune, mais elle est à accueillir en Église, c'est-à-dire, au plus simple, *en lien avec d'autres*. La grâce de Dieu met en relation et travaille à sortir les relations de la dualité. «Or, c'est justement ce don que les sacrements ont pour fonction de proposer». En cela, il est possible de dire que *les sacrements* occupent le poste de la *réception du don*. Ils invitent à le faire passer dans la vie et dans le corps – le «corps personnel, au sein du corps ecclésial<sup>20</sup>» – de ceux et de celles qui le reçoivent. Ils ne contrôlent pas ce don, ils le *proposent*. Ils ont une «fonction de transit<sup>21</sup>».

Enfin, recevoir ce don comme grâce, c'est-à-dire comme don *gratuit* et *débordant* est un apprentissage à faire et à refaire, et c'est dans la vie de tous les jours et dans la relation aux autres et au monde – et non dans le rituel – que se trouve l'enjeu d'une juste réception et d'une participation à cette grâce. C'est en ce sens seulement qu'il y a lieu de parler d'une réponse humaine ou d'un *contre-don* humain au don de la grâce. Et c'est cet apprentissage – accueillir et se laisser surprendre par la grâce, par le don de l'Esprit, dans le quotidien et l'inattendu de ses relations aux autres et au monde – que la répétition des gestes d'offrande et de communion dans l'eucharistie cherche à favoriser. Ce sacrement s'enracine dans la réciprocité cérémonielle et traditionnelle, mais il la fait jouer dans la symphonie de la grâce, une grâce qui est à recevoir comme gratuité et qui, au-delà du bienfait, est relation bienveillante et surprenante.

### **1.3 Quelle extension donner à ce modèle?**

Lorsqu'il développe et présente son modèle, Chauvet est nuancé et signale bien qu'il s'agit d'un modèle parmi d'autres possibles. Et à travers ce modèle, il cherche d'abord à penser l'alliance et ses modalités. Cependant, il lui donne aussi une assez large extension, qu'il convient d'interroger brièvement.

---

<sup>20</sup> Chauvet, *Les sacrements*, p. 162.

<sup>21</sup> Chauvet, *Les sacrements*, p. 162.

D'abord, il considère la «structure Écritures/Sacrement/Éthique» comme étant «homologable à une *structure anthropologique* plus fondamentale : connaissance/reconnaissance/praxis». Sans vraiment développer, il rattache vaguement les deux premiers termes de cette structure à la pensée de Claude Lévi-Strauss sur l'opposition entre le rite et le mythe, et il rattache le troisième terme au propos de Martin Heidegger sur l'agir<sup>22</sup>. Si, du point de vue de l'anthropologie, la dynamique don/réception/contre-don qui vient d'être évoquée est assez couramment admise, la superposition de cette dynamique avec la triade connaissance/reconnaissance/praxis ne va pas de soi.

Ensuite, Chauvet donne une extension «ecclésiologique» à son modèle. «C'est toute une théologie de la "sacramentalité" de l'Église que nous croyons pouvoir déceler dans les textes lucaniens que nous venons de lire<sup>23</sup>». Qu'en est-il précisément?

D'une part, en rattachant les trois éléments – Écritures, sacrements, éthique – à l'Église, Chauvet attire l'attention sur l'interrelation entre les éléments. Il invite du même coup à les considérer comme «*un ensemble* où tout se tient : l'ordre symbolique propre à l'Église<sup>24</sup>». Considérer ainsi les trois éléments permet de mieux voir en quoi «la foi requiert le *renoncement au branchement direct*, gnostique, pourrait-on dire, sur Jésus Christ». L'ordre symbolique – qui, rappelons-le, n'est pas un en soi, mais un ordre ouvert qui permet la reconnaissance des sujets – de l'Église – mais de quelle Église précisément? – joue à ce niveau un rôle d'équilibre entre les éléments et, comme ensemble articulé, il travaille à éviter le repli sur un des éléments, soit le repli sur les Écritures comme «*savoir religieux*», soit le repli sur les sacrements comme «magie», ou encore le repli sur l'éthique comme «*moralisme*<sup>25</sup>». Et de fait, l'Église intervient de manière centrale dans la régulation de la foi, et cela, aux trois niveaux indiqués. De même, en insistant sur l'Église, Chauvet cherche à rappeler la corporéité de la foi, qui n'est pas qu'une simple «spiritualité» individuelle.

D'autre part, certaines expressions employées par Chauvet prêtent à ambiguïté, comme lorsqu'il parle de «l'institution ecclésiale» qui «est à recevoir comme une grâce<sup>26</sup>», ou encore lorsqu'il affirme

---

<sup>22</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 184-185. En note de bas de page, Chauvet réfère à Claude Lévi-Strauss, *Mythologiques IV. L'Homme Nu*, Paris, Plon, 1971, p. 600-603, et à Martin Heidegger, «Lettre sur l'humanisme», *Questions, tome III*, Paris, Gallimard, 1968, p. 73.

<sup>23</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 176.

<sup>24</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 178.

<sup>25</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 178-179.

<sup>26</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 191.

que «la foi requiert le consentement à l'Église» et «à ses règles de jeu<sup>27</sup>». Le lecteur peut alors se demander : le consentement à l'Église et à ses règles de jeu n'est-il pas une manière de contourner le renoncement au lien direct avec le Christ, en le reportant sur l'Église? Chauvet sait bien que ce consentement auquel il fait allusion «constitue une véritable épreuve<sup>28</sup>», et c'est pour cela qu'il «distingue» entre «l'institution-Église, objet du *credo sanctam ecclesiam*», et l'Église comme «*organisation*», qui est relative et qui a toujours besoin de réforme. Il évoque aussi avec lucidité «les multiples manipulations dont la "grâce" de l'Église-institution a pu faire l'objet». Il mentionne également que «l'appel au Mystère de l'Église risque toujours de jouer en fait comme mystification<sup>29</sup>». Mais ces nuances n'empêchent pas un de ses lecteurs, Roland Sublon, de s'interroger : «ne commet-on pas quelque abus en déclarant que "l'institution ecclésiale est à recevoir comme une grâce"?<sup>30</sup>» Reprise dans les catégories de l'anthropologie, la question me semble importante et liée au rapprochement un peu rapide chez Chauvet entre, d'un côté, l'ordre symbolique qui renvoie à la structuration ecclésiale de la foi et, de l'autre, l'Église comme institution. Avec ce rapprochement, il est difficile de ne pas se demander : qu'est-ce qui, exactement, est à recevoir comme une grâce dans cette Église? Sur ce point, la structuration ecclésiale de la foi me semble à distinguer plus nettement de la fonction de régulation propre à l'institution ecclésiale. Et la question que pose Sublon à Chauvet gagne à être située par rapport au débat théologique sur la sacramentalité de l'Église.

Lorsque Chauvet propose de voir dans la structure de l'alliance une voie pour penser la sacramentalité de l'Église, il apporte sa contribution à une réflexion qui a été initiée au XIX<sup>e</sup> siècle par Moehler et l'école de Tübingen, qui a été reprise par la «nouvelle théologie» des années 1937-50», et qui a été développée par la suite, notamment par Karl Rahner<sup>31</sup>. La sacramentalité de l'Église est

---

<sup>27</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 177.

<sup>28</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 177.

<sup>29</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 191.

<sup>30</sup> Roland Sublon, *La lettre ou l'esprit. Une lecture psychanalytique de la théologie*, Paris, Éditions du Cerf, 1993, p. 159. Sublon réfère explicitement à *Symbole et sacrement*, p. 191. La question du catholique Sublon rejoint les interrogations du théologien réformé Henry Mottu, «Symbole et sacrement». À propos d'un livre récent», *Revue de théologie et de philosophie*, vol. 121, no 2, 1989, p. 221-222.

<sup>31</sup> Voir Pierre Gisel, «Statut et place de l'Église, en compréhension interne et face à la société. Regard critique sur le motif de l'Église comme sacrement», *Recherches de science religieuse*, vol. 100, no 3, 2012, p. 406, en référence à Karl Rahner, *Église et sacrements*, Paris, Desclée de Brouwer, 1970.

aussi évoquée plus d'une fois dans les textes du concile Vatican II, en particulier dans la constitution dogmatique *Lumen gentium*, et ce, dès l'introduction<sup>32</sup>.

Dans un article publié en 1990, Chauvet a cherché à préciser les raisons de son usage du concept d'Église-sacrement. D'abord, à ses yeux, le premier avantage est que la notion permet de situer les sacrements dans un «ensemble mystérique» plus vaste, en lien avec les Écritures et l'existence chrétienne. C'est un usage «patristique» du terme de «sacrement» comme mystère que mobilise Chauvet. Ensuite, approcher l'Église comme sacrement du Christ est une manière de «marquer qu'elle n'est que cela», qu'elle n'est pas le Christ. Une fois cela admis, il devient alors possible de dire qu'elle est aussi appelée à être «agent (subordonné, bien sûr) dans la transmission de cette grâce qu'elle reçoit de Dieu et qui la constitue comme Église<sup>33</sup>». Le risque, précise Chauvet, est d'oublier le premier aspect, d'oublier que l'Église n'est liée au Christ que sous le mode du sacrement, donc non directement. Mais parler de la sacramentalité de l'Église peut aussi servir à rappeler ce premier aspect tout en ne perdant pas le second, ce à quoi aurait contribué l'opération à Vatican II<sup>34</sup>.

Bien qu'il soit devenu assez courant en théologie – du moins chez les catholiques – de penser l'Église comme sacrement<sup>35</sup>, en prenant soin bien sûr de distinguer comme le fait Chauvet entre l'Église comme «sacrement fondamental», et Jésus Christ comme «sacrement originaire<sup>36</sup>», il reste que cette affirmation théologique ne va pas nécessairement de soi. Sur le fond, comme le suggère Pierre Gisel, l'idée d'«Église-sacrement» a certainement des avantages, notamment celui d'ouvrir la sacramentalité par-delà la «focalisation» sur les sept sacrements – le septénaire. Mais à ses yeux, elle comporte aussi le danger de gommer des distinctions importantes : «dit succinctement, au cœur du sacrement se joue quelque chose qui échappe à l'Église<sup>37</sup>». D'ailleurs, selon Hervé Legrand auquel se rapporte Gisel, l'adoption de cette affirmation théologique n'a pas fait l'unanimité au

---

<sup>32</sup> Constitution dogmatique *Lumen gentium*, § 1. «[L'Église], pour sa part, 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 [...]»

<sup>33</sup> Louis-Marie Chauvet, «Ritualité et théologie», *Recherches de science religieuse*, vol. 78, no 4, 1990, p. 552 et 555.

<sup>34</sup> «Qu'il y ait danger de surévaluer la fonction de l'Église en tant qu'elle est appelée "sacrement" est un fait – lié essentiellement à l'oubli du premier aspect qui fonde le second. Mais, vue en perspective historique, la mise en relief de la sacramentalité de l'Église à Vatican II visait précisément à parer ce danger particulièrement manifeste dans l'eclésiologie curialiste des XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles [...]» Chauvet, «Ritualité et théologie», p. 556.

<sup>35</sup> Voir entre autres Étienne Michelin et Antoine Guggenheim (dir.), *Vatican II. La sacramentalité et le Royaume de Dieu*, Paris, Parole et Silence, 2008.

<sup>36</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 177.

<sup>37</sup> Gisel, «Statut et place de l'Église, en compréhension interne et face à la société», p. 404 et 407. En 1987, dans un article portant sur le premier ouvrage de Chauvet, *Du symbolique au symbole*, Gisel lui avait adressé une question semblable. Voir Pierre Gisel, «Du symbolique au symbole, ou du symbole au symbolique?», *Recherches de science religieuse*, vol. 75, no 3, 1987, p. 362-366.

Concile. Surtout, l'usage de l'expression dans *Lumen gentium* «serait à interpréter [...] selon que le texte userait d'une image ou d'une comparaison, comme on le fait classiquement en théologie<sup>38</sup>».

Sur l'Église comme sacrement donc, il y a eu et il y a encore débat. D'ailleurs, on peut penser que ce débat se poursuivra, car trouver le juste équilibre quant à la fonction de l'Église dans son rapport à la grâce n'est pas chose facile, notamment au regard d'une autre de ses fonctions, celle de la régulation de la foi. Si, d'un côté, comme le dit si bien Joseph Moingt, «Dieu est fidèle à ses sacrements, parce qu'il y exprime la gratuité et l'invincibilité de son amour», ce sur quoi tend à insister Chauvet, il importe aussi de ne pas oublier que «[Dieu] ne leur est pas lié, car rien n'empêche sa liberté; aucun signe, aucun moyen ne peut ni contraindre ni empêcher ni restreindre le don de sa grâce<sup>39</sup>». Gisel rappelle avec justesse cet autre aspect de la question.

#### **1.4 L'assemblée convoquée et la subversion du rituel**

Mise à part cette mise en perspective de l'extension – anthropologique et ecclésiologique – que donne Chauvet à son modèle, il importe je pense de ne pas perdre de vue la fécondité de sa reprise anthropologique de ce qu'il nomme «la structure de l'identité chrétienne», qu'il découvre chez saint Luc, qu'il reconnaît dans la *prière eucharistique II*, et qu'il relit comme dynamique de reconnaissance, une dynamique qu'il comprend lui-même comme «échange symbolique». La relecture anthropologique de cette structure a un intérêt théologique indéniable : elle fait ressortir l'alliance chrétienne, sa dynamique, son fonctionnement. D'une part, elle permet de rattacher les sacrements chrétiens aux Écritures, comme à sa source, ce qui est un point important pour le dialogue œcuménique en théologie sacramentaire<sup>40</sup>. D'autre part, et plus encore<sup>41</sup>, elle permet de mieux comprendre le rapport original entre les deux autres éléments, soit le rituel et l'éthique du quotidien.

Pour le dire d'un coup, il apparaît au sortir de l'analyse qu'en régime chrétien, le «rapport à Dieu passe par le rapport à l'homme, et prioritairement par le rapport à ceux que la raison du plus fort a

---

<sup>38</sup> Hervé Legrand, «La sacramentalité de l'Église selon Vatican II. *Le salut en Jésus-Christ* d'André Birmelé revisité vingt-cinq ans après», *Positions luthériennes*, vol. 57, no 3, 2009, p. 201-218, résumé dans Gisel, «Statut et place de l'Église, en compréhension interne et face à la société», p. 407.

<sup>39</sup> Joseph Moingt, «Les sacrements de Dieu. Avant-propos», *Recherches de science religieuse*, vol. 75, no 2, 1987, p. 170.

<sup>40</sup> Pour une appréciation de *Symbole et sacrement* et de la question du «rapport Écriture/sacrement» d'un point de vue de théologie pratique et sacramentaire de tradition protestante réformée, voir Mottu, «"Symbole et sacrement". À propos d'un livre récent», p. 214.

<sup>41</sup> Le rapport entre les Écritures et les sacrements, Chauvet s'y intéresse, mais sa problématique de l'«échange symbolique» qui s'enracine d'abord dans l'anthropologie et la sociologie me semble plus outillée pour éclairer le rapport entre les sacrements et l'éthique du quotidien.

réduits à «moins que rien»<sup>42</sup>». En lien avec la Pâque du Christ et sa kénose, Dieu prend parti pour les pauvres et pour les fragiles. En lien avec l'incarnation de Dieu en Jésus, c'est l'histoire et le monde que Dieu vient mystérieusement habiter, en excès. C'est en cela qu'il y a *subversion du rituel* dans le christianisme. Celui-ci ne disparaît pas, mais il change de statut. Il est à penser comme lieu de passage, comme étant *au service d'une relation et d'une intrigue qui se jouent en dernière instance dans la vie tout humaine*, dans les relations et dans les découvertes qui travaillent chaque vie singulière. C'est tout cela que «l'éthique du quotidien» vécu dans l'Esprit désigne chez Chauvet, une expression qui reprend autrement ce qu'une longue et ancienne tradition a aussi appelé le «sacrifice spirituel». Cette éthique implique bien sûr de façon prioritaire la pratique de la charité, mais c'est plus largement la relation à l'autre et au monde qui est concernée. Et à cet égard, la forme même du rituel eucharistique comme prolongement du baptême apparaît hautement significative : la pratique concrète du sacrement de l'eucharistie est tout autant l'occasion de rendre grâce à Dieu et d'apprendre à se laisser renouveler et surprendre par cette grâce, qu'elle est l'occasion d'un *rassemblement*, d'une *convocation à rencontrer autrui de manière effective*, à en prendre soin, et à se laisser renouveler, surprendre et même déranger par lui<sup>43</sup>. Il est peut-être sans doute là le «vrai scandale» de la foi dans sa dimension ecclésiale, la *«butée»<sup>44</sup>* sur laquelle celle-ci se heurte : attendre des autres et d'un Autre le salut; ne pas chercher à participer à la grâce de Dieu autrement qu'à travers l'humanité concrète, imparfaite, limitée, souvent injuste, mais aussi parfois belle et surprenante, toujours offerte. C'est cette vie humaine concrète que l'alliance chrétienne propose à chacun et à chacune d'habiter ici et maintenant comme vie mise en mouvement et sans cesse relevée par la grâce.

Ce passage à une vie humaine vécue dans l'Esprit du Ressuscité, c'est-à-dire dans l'horizon d'une grâce reçue comme invitation à devenir curieux et soucieux des autres, le sacrement de l'eucharistie travaille à le manifester et à l'encourager, en particulier comme fait d'assemblée. Cependant, lorsque ce rituel en assemblée devient le lieu d'une négociation avec Dieu sur l'enjeu du salut individuel, ou encore le lieu d'une inféodation du peuple à une élite, le meilleur de la tradition invite au soupçon et à la critique bienveillante.

---

<sup>42</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 193. Voir aussi Chauvet, *Les sacrements*, p. 55. «La rencontre de Dieu, nous dit la foi chrétienne sur la base de l'Incarnation de Dieu en Jésus, passe par la rencontre d'autrui.»

<sup>43</sup> C'est en ce sens précis d'*assemblée convoquée et célébrante*, me semble-t-il, qu'il convient de parler de l'Église comme sacrement, si on tient à l'expression. D'ailleurs, cet aspect de mise en relation à l'autre à travers le rassemblement ecclésial ressort plus nettement dans *Les sacrements* (p. 51-55) que dans *Symbole et sacrement*.

<sup>44</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 193.

C'est maintenant vers cette tradition et vers l'histoire dans laquelle elle s'inscrit qu'il convient de se retourner, en remontant d'abord jusqu'à sa préhistoire, car l'eucharistie a pris forme dans un contexte bien précis et a mobilisé un héritage spécifique, celui de la ritualité hébraïque, ou israélite, une ritualité qui a elle-même subie des évolutions. Explorer cet héritage permettra non seulement de rattacher l'eucharistie chrétienne à ses racines, mais aidera à prendre une plus juste mesure de la nouveauté qu'elle a contribué à faire émerger. Une fois de plus, il s'agira de suivre les grandes lignes de l'argumentation de Chauvet, mais en élargissant un peu l'enquête afin de bénéficier des résultats de quelques recherches plus récentes, surtout dans le champ de l'historico-exégétique<sup>45</sup>.

## 2. De la liturgie juive à la liturgie des premiers chrétiens

Le propos de Chauvet sur la préhistoire du rituel eucharistique rejoint à plusieurs égards la synthèse sur «l'histoire de la naissance de la grâce» faite par le sociologue des religions Camille Tarot<sup>46</sup>. Cependant, à la différence de ce dernier, c'est sous l'angle du rituel que Chauvet envisage les choses. Ce dernier se penche d'abord sur le récit de l'oblation des prémices (Dt 26, 1-11), qu'il interroge sur la question de l'alliance, et à partir duquel il dégage une structure similaire à celle que lui révèle le récit des disciples d'Emmaüs (Lc 24, 13-35) et qu'il reconnaît dans la prière eucharistique. Il s'interroge aussi sur la critique des sacrifices qui, au temps de Jésus, était particulièrement forte. Enfin, il développe sur ce qu'il considère comme un détournement du vocabulaire cultuel et sacrificiel dans le Nouveau Testament.

### 2.1 Le récit de l'oblation des prémices (Dt 26, 1-11) et l'alliance

La dynamique de reconnaissance qui anime l'alliance chrétienne s'enracine dans la religion d'Israël. La faveur accordée par Dieu à son peuple en Jésus Christ a été reçue et pensée comme une prolongation et comme une transformation de l'alliance avec le peuple d'Israël, et cela vaut pour la liturgie comme pour le reste. «Si nous revenons au récit de l'oblation des prémices (Dt 26, 1-11), il est aisé de vérifier que nous avons affaire au *même type d'articulation* entre Écriture, Sacrement et

---

<sup>45</sup> L'enquête sera parfois élargie au-delà des travaux de Chauvet, soit pour expliquer davantage un point sur lequel il ne s'attarde pas beaucoup, soit pour bonifier l'enquête par un élément nouveau. Mais l'orientation générale de l'argumentation dans la prochaine section est empruntée à Chauvet et vient essentiellement du chapitre «Le rapport Sacrement/Éthique», dans *Symbole et sacrement*, p. 233-271.

<sup>46</sup> Voir Camille Tarot, «Repères pour une histoire de la naissance de la grâce», dans (dir.), *Ce que donner veut dire. Don et intérêt*, Paris, Éditions La Découverte/M.A.U.S.S., 1993, p. 98-103. Tarot présente le contexte qui va du retour de l'exil jusqu'au temps de Jésus et un peu après comme une succession de «crises du don» et de «crises de société». Ces quelques pages de Tarot, bien que synthétiques, complètent bien le propos de Chauvet.

Éthique que celui dégagé à partir de la prière eucharistique<sup>47</sup>.» Chez Chauvet, par rapport à «l'identité juive», ce récit joue un rôle analogue à celui des disciples d'Emmaüs pour l'identité chrétienne. Il est structurant et il situe le rituel dans une dynamique plus large, celle de l'alliance. Et comme pour la prière eucharistique qui est précédée par un geste d'offrande qui se termine par la communion, le rituel de l'oblation des prémices est lui aussi rattaché à des gestes de don. Et lui aussi, à sa façon, comme la prière eucharistique, il s'inscrit dans la réciprocité cérémonielle, mais travaille à l'en sortir et à l'inscrire dans une autre logique, celle de la grâce comme don unilatéral. Le parallèle entre tous ces textes et la précision avec laquelle Chauvet mène ses différentes analyses contribuent fortement à appuyer sa démonstration. Sans reprendre tout le détail de son analyse du récit de l'oblation des prémices, il convient tout de même d'en indiquer les principaux résultats et de bien situer ce récit dans le livre qui le porte<sup>48</sup>.

### 2.1.1 Le don de la terre, la royauté et la centralisation du culte

Le livre du Deutéronome – dont le nom signifie «seconde loi», un nom que lui ont donné les traducteurs de la Septante – se présente comme «un enseignement accompagné d'exhortations, d'appels et de mises en garde» porté et prononcé par Moïse. Le livre peut être considéré comme ayant trois parties : une première qui comporte deux discours introductifs, une seconde qui se termine sur le récit de l'oblation des prémices et qui présente les lois, les coutumes à mettre en pratique ainsi que «quelques pièces liturgiques», et une troisième partie qui comprend des exhortations. Le livre se clôt sur les adieux et sur la mort de Moïse, au seuil de la Terre promise.

La période de rédaction de ce livre est à situer entre les VII<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles avant notre ère. Comme telle, la rédaction aurait débutée dans un contexte de «centralisation» du culte et d'affirmation de la royauté durant la «période assyrienne», pour se poursuivre durant l'exil à Babylone, jusqu'à la période perse, période durant laquelle le «monothéisme» aurait définitivement supplanté la

---

<sup>47</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 290.

<sup>48</sup> Son analyse du récit de l'oblation des prémices est dense et détaillée. Chauvet considère lui-même le texte de Dt 26, 1-11 comme étant «plus complexe» (*Symbole et sacrement*, p. 239-243 et p. 290-296) que celui de la prière eucharistique. Pour ne pas prolonger outre mesure la présente recherche, je me limite aux grandes lignes de son argumentation ainsi qu'aux conclusions. En résumé, Chauvet découpe le texte comme un cercle concentrique : A-(1-3a) : HISTOIRE À VIVRE; B-(3b-4) : RITE À ACCOMPLIR; C-(5-9) : MÉMORIAL-CONFESSION DE FOI; B'-(10) : RITE À ACCOMPLIR; A'-(11) : HISTOIRE À VIVRE. Au cœur du récit se trouve le mémorial et la confession de foi (C), où le don de Dieu fait aux Pères dans le passé – essentiellement, la sortie d'Égypte – est convoqué comme ce qui s'actualise à nouveau. Ce noyau – le don de Dieu, sa grâce – est ce à quoi le geste rituel de l'oblation des prémices (B et B') renvoie, comme don à accueillir au présent, à travers le don très concret de la terre de Canaan. Enfin, l'accueil de ce don de Dieu comme grâce implique et requiert dans l'avenir d'Israël une manière d'être, une manière de «posséder» la terre, qui elle, implique un partage des fruits de cette terre avec les gens de l'intérieur – le lévite – et avec les gens provenant de l'extérieur – l'émigré (A et A').

«monolâtrie», du moins chez les élites<sup>49</sup>. Le livre serait aussi modelé sur les «traités de vassalité», et plus précisément sur «les serments de loyauté néo-assyriens, au point de suggérer une dépendance littéraire», à la différence que «dans le Dt, Yhwh s'approprie la position du roi assyrien<sup>50</sup>».

C'est donc dans ce contexte que le récit de «l'offrande des prémices» a été élaboré, très probablement dans une version initiale, qui a ensuite été révisée et bonifiée par les scribes à différentes périodes<sup>51</sup>. D'ailleurs, Chauvet évoque ce contexte lorsqu'il se penche sur le récit pour en faire l'analyse. Mais, en lien avec l'offrande des fruits du sol, il n'insiste pas tant sur la royauté et le Temple que sur l'occupation – ou la non-occupation, durant l'exil – de la terre, liée à la sédentarité nouvelle du peuple.

Israël, devenu sédentaire, s'intéresse à la fécondité de son sol et de ses troupeaux et est tenté d'en appeler aux Baals des Cananéens, divinités de la fécondité et de la végétation. Le Dieu de l'histoire peut-il être aussi le Dieu de la nature? Telle est la question à laquelle répond notre texte, en montrant que le Dieu de l'Exode, celui qui «a fait venir» Israël dans la terre qu'il lui a donnée, est aussi celui qui rend possible à Israël de «faire venir» les fruits du sol qu'il donne<sup>52</sup>.

L'habitation et la possession de la terre promise et donnée par le Seigneur : telle semble être la préoccupation que porte le livre du Deutéronome et, avec lui, le récit de l'oblation des prémices.

---

<sup>49</sup> Thomas Römer, *La première histoire d'Israël. L'École deutéronomiste à l'oeuvre*, Genève, Labor et Fides, 2007, p. 73-78; 173-177; 181-183. Il est couramment admis de situer ce livre du Deutéronome dans un ensemble plus vaste, l'Histoire deutéronomiste, qui comprend, en plus du Deutéronome, les livres de Josué, des Juges, ainsi que les livres de Samuel et des Rois. Selon Römer, cette Histoire deutéronomiste, incluant plusieurs sections du livre du Deutéronome lui-même, aurait été rédigée sur un temps assez long, qu'il est possible de découper en trois périodes principales, en fonction des contextes politiques distincts : 1) la période assyrienne et la propagande royale; 2) la période néo-babylonienne ou exilique; 3) la période perse. «Nous pouvons, avec Juha Pakkala, décrire l'idéologie deutéronomiste sous la domination assyrienne et néo-babylonienne comme une "monolâtrie intolérante" : Yhwh est le seul dieu qu'Israël doit adorer, mais l'existence des autres divinités n'est pas contestée, au contraire, le Dt est plein d'exhortations à ne pas "suivre les autres dieux", ce qui fait sans doute allusion aux processions derrière des statues cultuelles. Au début de la période perse, il y eut apparemment une "conversion" de l'élite à un monothéisme plus radical, visible surtout dans la polémique contre les statues cultuelles et les divinités des nations dans le Deuxième Esaïe (Es 40-55). Certains textes tardifs de [l'Histoire deutéronomiste] expriment ce passage de la monolâtrie au monothéisme. C'est le cas en particulier de Dt 4 généralement considéré comme une des adjonctions tardives au Dt.» (p. 181). Sur la question de la «monolâtrie intolérante», Römer réfère à Juha Pakkala, *Intolerant Monolatry in the Deuteronomistic History*, Helsinki/Göttingen, Finnish Exegetical Society/Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.

<sup>50</sup> Römer, *La première histoire d'Israël*, p. 82-83.

<sup>51</sup> Pour le détail quant aux versets du passage concerné (Dt 26, 1-11) inclus dans la première édition historique, probablement au départ les versets 2.3a.10-11, et ceux ajoutés dans les rééditions successives, notamment les versets 5-9 durant la période néo-babylonienne, voir Römer, *La première histoire d'Israël*, p. 86 et 140.

<sup>52</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 240-241.

### 2.1.2 Un mémorial de la grâce de Dieu, au cœur de l'offrande rituelle

Ce que Moïse demande au peuple dans ce récit (Dt 26, 1-11<sup>53</sup>) est ni plus ni moins une prescription rituelle qu'il est très bien possible de considérer comme un geste de don cérémoniel de type sacrificiel, où il s'agit d'offrir à une divinité un ou des biens domestiques. Il ne s'agit donc pas de n'importe quels biens, mais d'«une part des prémices de tous les fruits de *ton* sol, les fruits que tu auras tirés de *ton* pays, celui que le SEIGNEUR te donne» (Dt 26, 2a, je souligne). De même, il ne s'agit pas de les offrir n'importe comment.

Tu les mettras dans un panier, et tu te rendras au lieu que le SEIGNEUR ton Dieu aura choisi pour y faire demeurer son nom. Tu iras trouver le prêtre qui sera en fonction ce jour-là et tu lui diras : «Je déclare aujourd'hui au SEIGNEUR ton Dieu que je suis arrivé dans le pays que le SEIGNEUR a juré à nos pères de nous donner.» Le prêtre recevra de ta main le panier et le déposera devant l'autel du SEIGNEUR ton Dieu. [...] [Les prémices des fruits du sol que Dieu t'a donné, tu] les déposeras devant le SEIGNEUR ton Dieu, tu te prosternerás devant le SEIGNEUR ton Dieu (Dt 26, 2b-4.10b).

Au cœur de ce geste, au moment où le panier est déposé, Moïse demande alors de prendre la parole et, par là, de faire mémoire à haute voix du «don premier de Dieu<sup>54</sup>», c'est-à-dire des bienfaits de Dieu en faveur de son peuple, autrefois nomade et opprimé.

Mon père était un Araméen errant. Il est descendu en Égypte, où il a vécu en émigré avec le petit nombre de gens qui l'accompagnaient. Là il était devenu une nation grande, puissante et nombreuse. Mais les Égyptiens nous ont maltraités, ils nous ont mis dans la pauvreté, ils nous ont imposé une dure servitude. Alors, nous avons crié vers le SEIGNEUR, le Dieu de nos pères, et le SEIGNEUR a entendu notre voix; il a vu que nous étions pauvres, malheureux, opprimés. Le SEIGNEUR nous a fait sortir d'Égypte par sa main forte et son bras étendu, par une grande terreur, par des signes et des prodiges; il nous a fait arriver en ce lieu, et il nous a donné ce pays, un pays ruisselant de lait et de miel. Et maintenant, voici que j'apporte les prémices des fruits du sol que tu m'as donné, SEIGNEUR (Dt 26, 5b-10).

À travers ce geste *cérémoniel et processionnel* de l'offrande des prémices, il s'agit pour une part de travailler à rester dans les «bonnes grâces» de Dieu, c'est-à-dire de lui demander d'assurer une fois de plus la fécondité du sol et aussi d'autoriser la consommation des fruits en les «désacralisant», comme le dirait Mauss<sup>55</sup>. Mais au cœur du geste d'offrande, s'imisce une parole qui opère un

---

<sup>53</sup> Les citations entre guillemets et sans référence explicite dans les deux prochaines sections sont tirées du récit qui se trouve en Dt 26,1-11, toujours suivant la *Traduction oecuménique de la Bible (TOB)*.

<sup>54</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 291.

<sup>55</sup> La dimension *cérémonielle* de l'offrande des prémices apparaît clairement dans la description qu'en donne Mauss à partir de «textes mischnaïques» anciens. En effet, ceux-ci font voir ce que les prescriptions sacerdotales contenues dans les textes bibliques ne montrent pas, à savoir son «caractère populaire» et ses «traits originaux, d'une antiquité incontestable». Et Mauss propose de voir dans ce rituel un geste qui vise à la désacralisation des fruits, en vue de la consommation. «Chaque espèce de fruits, céréales et autres, est tout entière sacrée, interdite, tant qu'un rite, souvent

retournement. L'enjeu apparaît alors de parvenir à habiter cette terre comme un don reçu, d'apprendre à la recevoir – ou à l'attendre à nouveau, depuis l'exil – comme une grâce, comme un bienfait de Dieu. Comme pour le pain et le vin offerts dans l'eucharistie, l'offrande est en fait un contre-don, qui présuppose le don premier de Dieu :

la démarche liturgique rend chaque Israélite contemporain de l'histoire divine passée, puisque Yahvé donne aujourd'hui la fertilité comme autrefois il donna le pays [...]. Venir au sanctuaire pour apporter les "fruits de la terre", c'est désormais faire sienne la démarche passée du peuple entrant en Canaan<sup>56</sup>.

Le Dieu d'Israël est certes le Dieu créateur, mais il est d'abord pour Israël le Dieu qui est intervenu dans l'histoire en sa faveur<sup>57</sup>.

### 2.1.3 L'insuffisance rituelle : le lévite, l'émigré, l'orphelin et la veuve

Le passage qu'analyse Chauvet se termine sur une interpellation tout à la fois éthique et sociale : «et, pour tout le bonheur que le SEIGNEUR ton Dieu t'a donné, à toi et à ta maison, tu seras dans la joie avec le lévite et l'émigré qui sont au milieu de toi» (Dt 26, 11). Le rituel n'est pas tout, il ne rend pas quitte avec Dieu, mais ouvre plutôt sur une prise en charge responsable de la terre reçue comme grâce. Il s'agit d'abord ici d'une responsabilité à l'égard d'autrui, tant l'autre à l'intérieur du groupe – le lévite – que l'autre qui, au milieu du groupe, provient de l'étranger – l'émigré. Israël ne doit pas oublier qu'il a déjà, lui aussi, été un «émigré». «Dieu ne donne pas seulement un sol à cultiver, mais

---

sacrificiel, n'en a pas fait disparaître l'interdit qui la garde. Dans ce but, on concentre sur une partie de l'espèce de fruits toute la vertu que contiennent les autres. Puis on sacrifie cette partie et, par cela seul, les autres sont libérées. Ou bien encore, passant par deux étapes de désacralisation successives, on concentre d'abord sur les prémices l'ensemble de la consécration, puis, on représente ces prémices elles-mêmes par une victime que l'on élimine. C'est ce qui arrivait, par exemple, dans le cas de l'apport des fruits à Jérusalem. Les habitants d'un district apportaient en corps leurs paniers. En tête du cortège marchait un joueur de flûte. Des *cohanim* venaient au-devant des arrivants; et, dans la ville, tout le monde se levait à leur passage, rendant ainsi les honneurs aux choses sacrées qui étaient là. Derrière le joueur de flûte, il y avait un bœuf, aux cornes dorées, couronné d'olivier. Ce bœuf, qui peut-être portait les fruits ou traînait le char, était plus tard sacrifié. Arrivé à la montagne sainte, chacun, "même le roi Agrippa en personne", prenait son panier et montait au parvis. Les colombes qui étaient posées dessus servaient d'holocaustes, et ce qu'on avait en mains était remis au prêtre.» Voir Henri Hubert et Marcel Mauss, «Essai sur la nature et la fonction du sacrifice [1899]», dans Marcel Mauss, *Oeuvres, tome I*, 1968-1969, p. 263-264.

<sup>56</sup> F. Dumortier, *Le Dieu de l'histoire devenu le Dieu de la nature : Dt 26, 4-10*, Paris, Éditions du Cerf, 1973, p. 24-25, cité dans Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 291-292.

<sup>57</sup> Voir Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 235 : «le premier lieu de manifestation de Dieu n'est pas la création comme telle, mais l'histoire». C'est sans doute pour cela que, «conformément à l'originalité de sa théologie, le judaïsme réfère-t-il presque toutes ses fêtes religieuses à la période historique de sa fondation : l'Exode» (Chauvet, «La ritualité chrétienne dans le cercle infernal du symbole», p. 47). Évidemment, il ne s'agit pas d'ignorer que les récits dits historiques, surtout l'Exode, fonctionnent «*mythiquement*» (p. 48), c'est-à-dire comme renvoi à l'origine. Il ne s'agit pas non plus d'ignorer que ces textes ont été élaborés et révisés *a posteriori* des événements qu'ils racontent, soit à l'époque de la royauté, pendant l'exil à Babylone, ou au retour de l'Exil. Il s'agit seulement ici de signaler ce qui, au cœur d'un fonctionnement religieux comparable à d'autres, est à penser comme une originalité théologique : un Dieu qui, par-delà les cycles de la nature et les temps mythiques, agit dans l'histoire et est perçu comme s'impliquant dans celle-ci.

un pays à construire, un voisinage à édifier, où le souci de l'Autre vécu dans le souci des autres et, plus précisément, des non-possédants, doit tenir une place majeure<sup>58</sup>.»

Dans le contexte de la sédentarisation, de la centralisation du culte (Dt 12) et de l'affirmation de la royauté (Dt 17, 14-20), ces prescriptions sont loin d'être banales. Cette responsabilité à l'égard d'autrui implique le partage concret des fruits de la terre non seulement avec le lévite et l'émigré, mais aussi avec «l'orphelin» et «la veuve» (Dt 26, 12). Elle est aussi à comprendre comme un «commandement» de Dieu (Dt 26, 12-15), comme une obligation qui découle de l'alliance avec ce dernier. En définitive, à la lumière de ce texte, il semble bien que «c'est dans la pratique éthique du partage que s'accomplit ainsi la liturgie d'Israël<sup>59</sup>». Et cela, «au nom du SEIGNEUR», les prophètes n'ont cessé de le rappeler au peuple et à leurs élites, dans un langage qui, bien souvent, comme celui d'Amos, ne manque pas de mordant.

Je déteste, je méprise vos pèlerinages, je ne puis sentir vos rassemblements, quand vous faites monter vers moi des holocaustes; et dans vos offrandes, rien qui me plaise; votre sacrifice de bêtes grasses, j'en détourne les yeux; éloigne de moi le brouhaha de tes cantiques, le jeu de tes harpes, je ne peux pas l'entendre. Mais que le droit jaillisse comme les eaux et la justice comme un torrent intarissable! (Am 5, 21-24)

Il y a donc dans le «culte juif comme mémorial» une «dimension historico-prophétique» forte qui n'a cessé de briser la quiétude rituelle, pour l'ouvrir sur la «*liturgie du prochain*». Chauvet va même jusqu'à parler d'une «*crise rituelle*» comme d'un état presque permanent pour Israël, qui vient en quelque sorte briser la «première naïveté rituelle». «C'est selon une *naïveté seconde*, critique celle-ci, qu'Israël doit vivre sa liturgie<sup>60</sup>.».

En somme, on voit bien que le récit de l'oblation des prémices présente l'alliance selon un modèle semblable à celui que dessine le récit des disciples d'Emmaüs et que reprend aussi la liturgie eucharistique.

---

<sup>58</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 292.

<sup>59</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 243.

<sup>60</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 243-244. Chauvet mentionne emprunter l'expression «*liturgie du prochain*» à Emmanuel Levinas, mais il ne précise pas davantage.

## 2.2 Les sacrifices en question : de la période royale au «repas du Seigneur»

Sans aller trop loin dans l'univers complexe des sacrifices hébreux, ou israélites, il peut être utile à ce point-ci de s'y avancer quelque peu, pour identifier les principaux d'entre eux et les classer sommairement suivant «trois types» ou trois groupes<sup>61</sup>.

D'abord, il y a l'*offrande des prémices* qui vient tout juste d'être analysée (Gn 26, 1-11). Elle a un statut à part.

Ensuite, il est coutume de placer dans un même groupe les sacrifices qui «consistent [...] en produits caractéristiques de l'élevage (gros et menu bétail) et de l'agriculture (céréales, huile d'olive, vin) préparés pour servir à un repas». Ce second groupe comprend lui-même deux sous-groupes, selon que le repas est «offert intégralement à Dieu», ou qu'il est «partagé entre Dieu, le prêtre et l'offrant». Dans le cas du repas offert intégralement à Dieu, qui est souvent marqué «d'une hospitalité particulièrement déférente», on retrouve les *holocaustes* (Lv 1) et les *libations*, qui consistent respectivement à brûler l'offrande, ou à répandre l'offrande lorsque celle-ci est sous forme liquide (de l'huile, notamment). Dans le cas du repas partagé, on retrouve les *offrandes végétales* (Lv 2), ainsi que les *sacrifices de communion* (Lv 3), «au premier rang desquels on trouve le sacrifice de louange, *tôdâh*», dit aussi sacrifice de paix (Lv 7, 11-15).

Enfin, on peut dégager un troisième type qui comprend les sacrifices «[nés] de la conscience aiguë de la sainteté de Dieu et de l'exigence de pureté consécutive à la présence de Dieu au milieu de son peuple». Là encore, on peut distinguer deux sous-groupes. D'une part, il y a les *sacrifices pour les péchés*, qui consistent essentiellement en un «rite d'absolution» ou «un rite de purification» qui «est fondamentalement un rite du sang» (Lv 4,1 – 5,13). Sont aussi concernées par ces sacrifices certaines situations particulières comme une «consécration» (Lv 8; Nb 8) ou une «désécration» (Nb 6), ou encore un état considéré comme impur – maladie (Lv 14-15) ou accouchement (Lv 12). D'autre part, toujours dans le troisième et dernier type, il y a les *sacrifices de réparation*, qui «ont

---

<sup>61</sup> Cette classification et l'ensemble des citations dans ce paragraphe viennent de Christian Grappe et Alfred Marx, «Sacrifice», dans Jean-Yves Lacoste (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Presses universitaires de France/Quadrige, 2002, p. 1048. Cet article reprend les principaux éléments de l'ouvrage Christian Grappe et Alfred Marx, *Le sacrifice. Vocation et subversion du sacrifice dans les deux Testaments*, Genève, Labor et Fides, 1998. En complément, pour une classification suivant «quatre formes fondamentales», on peut aussi consulter Hubert et Mauss, «Essai sur la nature et la fonction du sacrifice», p. 209-211.

pour fonction l'expiation» pour celui qui s'est «rendu coupable d'une atteinte à la propriété de Dieu ou du prochain».

De façon globale, il peut être éclairant de considérer l'ensemble des sacrifices israélites – les trois types et leurs sous-groupes respectifs – comme étant «tendu entre [...] deux pôles», «la communion et [...] l'expiation».

### 2.2.1 La centralisation du culte et l'acceptation de l'abattage non sacrificiel : conséquences

Le livre qui contient la plupart de ces prescriptions sacrificielles est le Lévitique. Un élément de ce livre qui s'ajoute à toutes ces prescriptions et qui, dans une certaine mesure, concerne bon nombre d'entre elles est la condamnation de l'«abattage "profane"», c'est-à-dire l'abattage non rituel ou, plus précisément, *non sacrificiel*<sup>62</sup>.

Si un homme de la maison d'Israël égorge un bœuf, un mouton ou une chèvre dans le camp – ou même l'égorge hors du camp – sans l'amener à l'entrée de la tente de la rencontre pour l'apporter en présent au SEIGNEUR, il répondra du sang qu'il a versé : cet homme-là sera retranché du sein de son peuple (Lv 17, 3-4).

Or, cette condamnation est nuancée dans le Deutéronome, en lien précisément avec la centralisation du culte. Apparaît alors une nouvelle distinction, entre un abattage sacrificiel – ici l'holocauste –, et un abattage non sacrificiel.

Garde-toi bien d'offrir tes holocaustes dans n'importe lequel des lieux que tu verras; c'est seulement au lieu choisi par le SEIGNEUR chez l'une de tes tribus que tu offriras tes holocaustes; c'est là que tu feras tout ce que je t'ordonne. Cependant, tu pourras, comme tu le voudras, abattre des bêtes et manger de la viande dans toutes tes villes, selon la bénédiction que le SEIGNEUR ton Dieu t'aura donnée. Celui qui est impur et celui qui est pur en mangeront comme si c'était de la gazelle ou du cerf (Dt 12, 13-15).

Cette ouverture deutéronomique sur une «nouvelle conception de l'abattage» est à comprendre comme faisant partie des «conséquences pratiques» de la centralisation du culte au Temple de Jérusalem. Ce passage est d'ailleurs suivi d'un rappel à propos «des taxes et offrandes (dîme, premier-né, vœux) qui doivent toutes, dorénavant, être apportées au temple de Jérusalem (v. 17)». On doit aussi voir que cette centralisation ne s'est pas faite sans heurts, car il est fort probable que l'apparition de «nouvelles règles d'abattage d'animaux hors de Jérusalem» soit la réponse à «une tentative d'annulation de l'influence du clergé de Jérusalem» provenant d'anciens sanctuaires, qui

---

<sup>62</sup> Römer, *La première histoire d'Israël*, p. 66.

auraient eux-mêmes autorisé l'«abattage sans implication de prêtre<sup>63</sup>». Dans ce contexte de tension, on comprend mieux l'indication restrictive en Dt 12, 21, qui précise que l'abattage non rituel est autorisé si le sanctuaire est loin<sup>64</sup>.

À un autre niveau, on peut constater que l'acceptation de l'abattage non sacrificiel conduit à rapprocher les animaux domestiques – le gros et le petit bétail «donné» par Dieu – des animaux non domestiques ou sauvages, d'où l'allusion dans le texte à la «gazelle» et au «cerf» (v. 15, et aussi v. 22). L'acceptation de l'abattage non rituel contribue aussi à rapprocher l'homme «pur» de l'homme «impur» (v. 15b) qui peuvent ensemble consommer de cette viande.

### 2.2.2 De l'abattage non sacrificiel au repas rituel juif

On doit aussi remarquer l'importance que tend à prendre la bénédiction dans ce contexte, car même si la viande n'a plus obligatoirement à être abattue de façon sacrificielle, elle doit tout de même être mangée «selon la bénédiction que le SEIGNEUR ton Dieu t'aura donnée» (Dt 12, 15b).

Selon Enrico Mazza, ce point est crucial pour comprendre l'importance prise par le «repas» et la prière de bénédiction *Birkat ha-Mazon* – souvent écrit *Berakah* – au temps de Jésus :

rendre profane l'abattage des animaux n'entraîne pas la perte de la religiosité propre au domaine de la nourriture, si important au point de vue anthropologique. L'aspect religieux n'est pas annulé mais seulement transféré : le rite de l'abattage devenu profane, c'est le repas qui est rendu religieux. Ainsi naît la liturgie spécifique du repas rituel juif que l'on fait remonter au commandement divin en Dt 8, 10 : «Tu mangeras, tu te rassasieras et tu béniras Yahvé ton Dieu en cet heureux pays qu'il t'a donné.» Il s'ensuit que ce n'est pas la prière qui sanctifie le repas, mais qu'au contraire, c'est le repas lui-même, en tant qu'expression du don divin de la terre, qui a une sacralité telle qu'elle appelle la présence de la prière. [...] Puisque le repas rituel naît à l'intérieur de l'histoire du sacrifice juif, nous pouvons affirmer qu'il y a un lien entre le sacrifice et la liturgie du repas juif; en même temps, toutefois, nous devons refuser que le repas ait un quelconque caractère sacrificiel, car il naît de la réforme de l'abattage des animaux quand s'instaure la distinction entre l'abattage profane et l'abattage sacrificiel. En conclusion, le repas rituel juif est l'une des étapes selon lesquelles s'articule l'histoire des sacrifices

---

<sup>63</sup> Römer, *La première histoire d'Israël*, p. 66-67. «Les deux passages qui traitent des conséquences pratiques de la centralisation culturelle, v. 13-18 et 20-28, supposent l'existence du temple de Jérusalem : en 12, 13-18, le *premier* temple, en 12, 20-28, le *second*.» Et plus en amont, dans la même page : «Selon A. Rofé, Dt 12, 20-28 cherche à harmoniser la loi deutéronomiste de centralisation avec la législation de Lv 17, qui semble moins concernée par l'idée de centralisation que par la condamnation de l'abattage profane.» Sur ce point, Römer réfère à A. Rofé, «The Book of Deuteronomy: A Summary», dans A. Rofé, *Deuteronomy: Issues and Interpretation*, OTS, Londres/New York, T.&T. Clark, 2002, p. 1-13.

<sup>64</sup> «Si le lieu que le SEIGNEUR aura choisi pour y mettre son nom est loin de chez toi, tu abattras de ton gros et de ton petit bétail, celui que le SEIGNEUR ton Dieu t'aura donné, en faisant comme je te l'ai ordonné, et tu en mangeras dans tes villes autant que tu en voudras.» (Dt 12, 21)

vétérotestamentaires, mais on ne peut dire que le repas rituel, pas même à cause de la liturgie qui l'accompagne, soit un sacrifice ou ait un caractère sacrificiel<sup>65</sup>.

Clairement, ce que Mazza appelle le «repas rituel juif» est à distinguer du repas sacrificiel qui lui, est lié au sacrifice de communion déjà évoqué. Ce dernier a lieu des suites de l'immolation sacrificielle au Temple, lors de la fête de la Pâque par exemple, et implique un partage rigoureux entre la part qui revient à Dieu, et celles qui reviennent au prêtre et à l'offrant.

Cette distinction entre le repas juif ritualisé et le repas sacrificiel invite à préciser qu'au niveau du Deutéronome, la distinction entre les deux formes d'abattage demeure claire. Et en rien l'acceptation de l'abattage non rituel n'invalide l'obligation des sacrifices. Seulement, ceux-ci doivent absolument avoir lieu dans le Temple de Jérusalem. Un aspect supplémentaire du texte du Deutéronome milite en faveur de ce qu'avance Mazza, à savoir que la ritualisation du repas juif est à penser comme une transformation des pratiques d'abattage traditionnellement réservées aux sacrifices. En effet, l'interdit de la consommation du sang demeure, et ce, même pour les animaux abattus de façon non sacrificielle.

Cependant, vous ne mangerez pas le sang : tu le verseras sur la terre comme de l'eau. [...] Seulement, tiens ferme à ne pas manger le sang, car le sang c'est la vie, et tu ne mangeras pas la vie avec la viande [...]. Tu n'en mangeras pas; ainsi tu seras heureux, toi et tes fils après toi, puisque tu auras fait ce qui est droit aux yeux du SEIGNEUR (Dt 12, 16.23).

---

<sup>65</sup> Enrico Mazza, *L'action eucharistique. Origine, développement, interprétation*, Paris, Éditions du Cerf, 1999, p. 26-27. Par ces précisions, Mazza cherche tout à la fois à honorer et à mettre en perspective critique les travaux d'Henri Cazelles et de C. Giraudo qui, «pour expliquer l'origine du caractère sacrificiel de l'eucharistie chrétienne», ont «eu recours au caractère sacrificiel de la prière d'action de grâce qui accompagne les rites vétértestamentaires et la célébration eucharistique chrétienne». Voir à ce sujet Henri Cazelles, «L'anaphore et l'Ancien Testament», dans B. Botte (dir.), *Eucharisties d'Orient et d'Occident, tome I*, Paris, Éditions du Cerf, 1970, p. 11-22; Henri Cazelles, «Eucharistie, bénédiction et sacrifice dans l'Ancien Testament», *La Maison-Dieu*, no 123, 1975, p. 7-28; C. Giraudo, *La struttura letteraria della preghiera eucharistica. Saggio sulla genesi letteraria di una forma. Toda veterotestamentaria, Beraka giudaica, Anafora cristiana*, Rome, Biblical Institute Press, 1981. Les travaux de Cazelles sur l'Ancien Testament ont été repris notamment chez les exégètes et les théologiens francophones dans les années 1970-80 pour approcher l'eucharistie chrétienne et les récits de la Cène. Le débat liturgique et sacramentaire sur la question du repas rituel juif et du sacrifice évoqué par Mazza croise le débat exégétique sur les motifs eucharistique et eulogique (bénédiction) dans les différents récits de la Cène. Selon les différents textes néotestamentaires sur la cène, il est parfois question, comme chez Marc et Matthieu, de Jésus qui prononce la «bénédiction» sur le pain (*eulogésas* en Mc 14, 22 par exemple) et qui «rend grâce» après avoir pris la coupe (*eucharistésas* en Mc 14, 23), alors que chez saint Luc, il est seulement question d'action de grâce tant en lien avec le pain qu'avec la coupe (*eucharistésas* en Lc 22, 14-20). De façon générale, le sacrifice est davantage associé au grec *eucharistésas* qu'à la bénédiction *eulogésas*. Pour approfondir ces questions, outre Chauvet (*Symbole et sacrement*, p. 248-249; Louis-Marie Chauvet, «Le sacrifice de la messe: un statut chrétien du sacrifice», *Lumière et Vie*, no 146, 1980, p. 87-90), on peut consulter Charles Perrot, «Le repas du Seigneur», *La Maison-Dieu*, no 123, 1975, p. 29-46; Xavier Léon-Dufour, *Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament*, Paris, Seuil, 1982; Enrico Mazza, «La discussione sull'origine dell'anafora eucaristica : una messa a punto», *Rivista di pastorale liturgica*, vol. 32, no 1, 1994, p. 42-54; Mazza, *L'Action liturgique*, p. 31-51.

La seule trace du passé sacrificiel de l'abattage non sacrificiel demeure pour ainsi dire «l'interdit de la consommation du sang». Même si cet interdit était «un tabou très commun dans les religions de l'Antiquité<sup>66</sup>», il est difficile de ne pas s'interroger sur les incidences possibles d'un tel état de fait, en particulier en ce qui concerne la relecture de la messe comme «sacrifice d'expiation», car malgré l'interdit général concernant sa consommation, le sang demeure tout de même attaché aux sacrifices pour les «péchés», à l'absolution et à la purification, du moins dans le livre du Lévitique.

### 2.2.3 De la critique prophétique à la spiritualisation du sacrifice

Quoiqu'il en soit de cette évolution du repas rituel juif hors des sacrifices de communion, il importe de souligner la contribution des prophètes dans la remise en question des sacrifices, une remise en question qui s'exprime avec une certaine force au temps de Jésus. Parmi les prophètes, et dès le VIII<sup>e</sup> siècle avant notre ère, Osée semble avoir ouvert un chemin en direction de la spiritualisation de ces derniers. «Car c'est l'amour qui me plaît, non le sacrifice; et la connaissance de Dieu, je la préfère aux holocaustes.» (Os 6, 6) Il est remarquable que ce même prophète soit aussi «résolument favorable à l'unicité du sanctuaire», allant jusqu'à «condamn[er] explicitement les autres lieux de culte<sup>67</sup>».

Au temps de Jésus et en amont donc, ce courant prophétique critique à l'égard des sacrifices<sup>68</sup> est toujours bien vivant et en particulier dans certains groupes, comme à «Qumrân où, sans refuser des sacrifices qui seraient offerts par un sacerdoce légitime et dans un Temple purifié, on exalte "l'offrande des lèvres" plus que la chair des holocaustes (1 Qs 9, 3-5)». Cette critique est encore plus radicale chez «les Baptistes», de qui Jésus était proche<sup>69</sup>.

---

<sup>66</sup> Römer, *La première histoire d'Israël*, p. 67.

<sup>67</sup> Mazza, *L'Action liturgique*, p. 23. «Dès le VIII<sup>e</sup> siècle avant J.-C. existe un courant de pensée, dont certains prophètes sont porteurs, résolument favorable à l'unicité du sanctuaire (Am 4, 4-5; Os 4, 13-15) et qui condamne explicitement les autres lieux de culte.» Par exemple : «Si toi, Israël, tu te prostitues, que Juda du moins ne se rende pas coupable! N'allez pas au Guilgal, ne montez pas à Beth-Awèn et ne prononcez pas le serment : "Le Seigneur est vivant!"» (Os 4,15).

<sup>68</sup> Bien sûr, les «rapports entre les *prophètes* et le culte sont complexes. "Pour les uns, les prophètes sont liés au culte; pour d'autres, ils en sont aux antipodes; et entre ces deux thèses extrêmes, toute une gamme d'opinions se manifeste". J. Asurmendi, *Isaïe 1 – 39*, Paris, Éditions du Cerf, 1978, p. 55-57, cité dans Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 243.

<sup>69</sup> Sur les «degrés divers» de la critique des sacrifices au temps de Jésus, voir Perrot, «Le repas du Seigneur», p. 42. «Les Pharisiens acceptaient toujours le Temple et les sacrifices, tout en mettant en valeur l'étude de la Torah et en cherchant à réformer certains éléments du rituel du Temple. [...] Les sectaires de Qumrân récusait les sacrifices, mais uniquement à cause de la souillure du Temple et des prêtres de Jérusalem. L'institution comme telle n'était pas attaquée. Enfin, les Baptistes ou Nazôréens refusaient radicalement les sacrifices sanglants.»

## 2.2.4 La critique hellénistique des sacrifices et le vocabulaire eucharistique chez Philon d'Alexandrie

Au même moment, un «courant culturel plus vaste, de source *hellénistique*» croise le courant critique prophétique issu du judaïsme.

Multiples sont les témoignages en ce sens rapportés notamment par R.K. Yerkes, depuis Isocrate, aux V<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècles avant J.-C. («Acquitte tes devoirs envers les dieux comme tes ancêtres te l'ont enseigné, mais sois convaincu que le plus beau sacrifice, le plus noble geste, sera de te montrer l'homme le meilleur et le plus juste» [Nicoclès, 20]), jusqu'à Sénèque, le stoïcien, au I<sup>er</sup> siècle de notre ère («Un homme bon plaît aux dieux avec une offrande de pain, mais un homme méchant n'échappe pas à son impiété même s'il répand un fleuve de sang» [*De beneficiis* I, 6, 3]). Et la littérature hermétique fait fréquemment l'éloge du seul sacrifice spirituel (*logikè thusia*), celui du cœur pur et de la prière d'action de grâces (*eucharistia*), au détriment des sacrifices spirituels qui ont été bannis puisque Dieu n'a besoin de rien pour lui-même<sup>70</sup>.

Or, ce sont ces deux courants critiques – juif et hellénistique – à l'égard du sacrifice que l'on peut reconnaître chez Philon d'Alexandrie, ce penseur juif hellénisé, contemporain de Jésus, qui a influencé plusieurs penseurs chrétiens dans les premiers siècles du christianisme – notamment Clément d'Alexandrie, Origène et Ambroise de Milan<sup>71</sup>.

«On sait comment les communautés juives, vivant dans un univers hellénistique, eurent à exprimer leurs coutumes dans un monde qui les comprenait mal<sup>72</sup>.» Le grec *eucharistein* «apparaît timidement» dans la Septante, comme un des termes – parmi d'autres – à travers lesquels les traducteurs ont cherché à rendre les sacrifices. En revanche, on retrouve chez Philon d'Alexandrie «une notion très large de l'Eucharistie», qu'il applique tant «aux prières des repas» qu'aux «sacrifices liturgiques<sup>73</sup>», en donnant aussi «un sens eucharistique aux offrandes végétales<sup>74</sup>». Quant aux holocaustes, il confère «valeur eucharistique» non pas tant aux holocaustes eux-mêmes qu'«à ce qui touche à l'holocauste [...]; hymnes et prières [...], l'autel qui symbolise les fruits de la terre [...], la flamme de l'autel [...], les sacrifices quotidiens car ils signifient la joie<sup>75</sup>». Par sa relecture critique des sacrifices et des rites qui les entourent, Philon d'Alexandrie a donc contribué à mettre de l'avant un

---

<sup>70</sup> R. K. Yerkes, *Sacrifice in Greek and Roman Religion and in Early Judaism*, Londres, Adam & Charles Black, 1953, p. 115-196, commenté dans Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 246-247.

<sup>71</sup> Voir François Vinel, «Alexandrie (École d')», dans Jean-Yves Lacoste (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Presses universitaires de France/Quadrige, 2002, p. 15.

<sup>72</sup> Cazelles, «Eucharistie, bénédiction et sacrifice dans l'Ancien Testament», p. 18. Cazelles précise qu'«[une] étude précise des traductions montre les hésitations des traducteurs qu'on appelle les Septante», et il se réfère sur ce point à Suzanne Daniel, *Recherches sur le vocabulaire du culte dans la Septante*, Paris, C. Klincksieck, 1966; Xavier Jacques, *Index des mots apparentés dans la Septante*, Rome, Biblical Institute Press, 1972.

<sup>73</sup> Cazelles, «Eucharistie, bénédiction et sacrifice dans l'Ancien Testament», p. 22.

<sup>74</sup> Jean Laporte, *La Doctrine eucharistique de Philon d'Alexandrie*, Paris, Beauchesne, 1972, p. 100, cité dans Cazelles, «Eucharistie, bénédiction et sacrifice dans l'Ancien Testament», p. 23

<sup>75</sup> Cazelles, «Eucharistie, bénédiction et sacrifice dans l'Ancien Testament», p. 19 et 23.

«vocabulaire “eucharistique”» de source hellénistique, qu’il applique tant aux repas rituels qu’à ce qui entoure les sacrifices, y compris avec offrande végétale<sup>76</sup>.

## 2.2.5 Le repas festif juif et l’eucharistie chrétienne : enracinement et déplacement

Quoiqu’il en soit de toutes ces évolutions et critiques concernant les pratiques sacrificielles hébraïques – acceptation de l’abattage non rituel dans le Deutéronome, critique prophétique, critique de source hellénistique, tendance à la spiritualisation, développement d’un vocabulaire eucharistique –, c’est dans la liturgie du repas juif, et plus précisément du «repas festif juif» que la liturgie du repas chrétien s’enracine. Tant le récit de la dernière Cène chez saint Luc que les «paléanaphores» des premières liturgies eucharistiques ont une «structure analogue» à celle du repas festif juif<sup>77</sup>. Ce repas rituel n’est pas un sacrifice, mais il n’y est pas complètement étranger, car on a vu que l’acceptation de l’abattage non sacrificiel a contribué à valoriser le repas comme un moment proprement «religieux». On peut aussi penser que les nombreuses critiques à l’égard des pratiques sacrificielles ont pu contribuer à donner de l’importance à cette autre forme de liturgie, notamment dans les diasporas. De manière très concrète, l’«évolution de la liturgie eucharistique» a conduit à unir le «rite du pain avec bénédiction» et le «rite du calice avec action de grâce». Sur ce

---

<sup>76</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 247. Se référant aux travaux de Jean Laporte (*La Doctrine eucharistique de Philon d’Alexandrie*), Chauvet note que, parmi l’ensemble des sacrifices, c’est le «“sacrifice eucharistique” (*tês eucharistias thusias* [...])» de communion que Philon considère comme étant le plus important ou le plus grand, et plus spécifiquement le sacrifice de louange ou de paix. Or, dans «certains cercles critiques à l’égard du Temple», comme chez les Baptistes, ce sacrifice de communion mis de l’avant par Philon comme sacrifice eucharistique a été «fortement spiritualisé», à tel point que la victime animale a fini par disparaître, au profit de la seule «offrande végétale» qui, à l’origine, accompagnait la victime animale. Les «psaumes d’action de grâces» (p. 248-249) étaient aussi fortement mis de l’avant dans ces mêmes cercles.

<sup>77</sup> «Après avoir vu quelle est la structure de la dernière cène, nous devons nous demander s’il existe un rite juif qui aurait une structure analogue à celle décrite par saint Luc. Il existe, et c’est le repas festif juif. Celui-ci est composé de trois moments : au début, le rite du *Qiddush* (sanctification) qui sert à introduire la célébration de la fête. Ce rite terminé, commence le repas proprement dit, à la fin duquel se situe le rite de clôture : le rite de la coupe, accompagné de la prière d’action de grâces, la *Birkat ha-Mazon*.» Mazza, *L’Action liturgique*, p. 41. Plus largement, on peut consulter les chapitres 3 à 5, aux p. 31-51. Dans ces chapitres, Mazza se penche successivement sur les divers récits néotestamentaires de la dernière Cène, sur le texte de saint Luc qu’il considère comme étant «la rédaction la plus primitive» (p.36), ainsi que sur les paléanaphores de la *Didachè* 9-10. Tous ces textes, moyennant quelques différences, ont une «structure analogue» à la liturgie du «repas festif juif», avec un accent sur la bénédiction finale, la *Birkat ha-Mazon*. Ces textes forment «une sorte de noyau initial à partir duquel les anaphores postérieures se sont développées» (p. 53), tant en ce qui concerne la structure que les thèmes. En complément, on peut consulter le classique de Louis Bouyer, *L’eucharistie [1966]*, Paris, Éditions du Cerf, 2009, et également Enrico Mazza, *The Origins of the Eucharistic Prayer*, trad. de Ronald E. Lane Collegeville, Minn., Liturgical Press, 1995.

point, la liturgie eucharistique se démarque du repas festif juif, où ces deux rites sont séparés par le repas à proprement parler<sup>78</sup>.

Pour ce qui concerne la subversion chrétienne du rituel dans l'éthique du quotidien, cet ancrage de l'eucharistie chrétienne dans la liturgie du repas festif juif a certainement eu un impact important. Cependant, «l'élimination du repas» à proprement parler dans la version eucharistique de ce rituel ne peut être passée sous silence, car c'est précisément la place du repas qu'est venu occuper le geste de la présentation des offrandes et celui de la communion, des gestes qui rapprochent la liturgie chrétienne de l'héritage du sacrifice traditionnel. Cette élimination du repas est directement liée à «l'assemblage du rite du pain avec celui du calice», repérable déjà dans les récits néotestamentaires de la Cène chez Marc et Matthieu. Dans la mesure où il convient de voir dans l'offrande sacrificielle traditionnelle un geste qui vise prioritairement la reconnaissance et non pas d'abord ou exclusivement l'expiation ou la propitiation, ce «vestige» n'est pas si scandaleux<sup>79</sup>. Plus encore, on peut même se demander si ce n'est pas précisément ce mariage entre l'«esprit» de la liturgie du repas festif juif et le geste d'offrande – encore bien présent dans les sacrifices païens au I<sup>er</sup> siècle, sous la dynastie des Flaviens –, tous deux relus à partir de la Pâque du Christ comme manifestation

---

<sup>78</sup> Dans le détail, le *Qiddush* du repas festif juif, qui a lieu avant le repas, inclus un rite du pain et un rite de la coupe avec *bénédictio*. La *Birkat ha-Mazon*, qui a lieu cette fois après le repas, inclus quant à elle un seul rite de la coupe avec *action de grâce*, c'est-à-dire avec *eucharistie*. Dans la liturgie eucharistique, on passe à un seul rite du pain et à un seul rite de la coupe. Très tôt, on note aussi une «tendance [...] à déplacer tous les éléments qui se trouvent à la fin du repas, pour les insérer dans le rite qui ouvre celui-ci». Ce déplacement, qui est «propre à la tradition antiochienne» et qui est déjà repérable chez saint Luc et saint Paul met davantage l'accent sur l'action de grâce que sur la bénédiction. Voir Mazza, *L'Action liturgique*, p. 45-46.

<sup>79</sup> Mazza, *L'Action liturgique*, p. 45. Ce dernier insiste beaucoup sur la liturgie du repas rituel juif et montre de façon convaincante qu'elle est à l'origine des prières eucharistiques chrétiennes. Cependant, dans la liturgie eucharistique, à la différence du repas festif juif, le *geste* liturgique qui consiste à présenter le pain et le vin comme des offrandes vient se substituer au repas proprement dit. Mazza ne fait qu'évoquer l'«élimination du repas» déjà repérable chez Mc 14, 22-24 et Mt 26, 26-28. Malheureusement, il ne donne pas de précision sur les modalités et le moment de celle-ci. Comme spécialiste de l'histoire et de la théologie de la prière eucharistique, il est d'abord attentif aux récits de la Cène et aux textes. Cependant, la perspective anthropologique de la présente recherche invite à porter une plus grande attention à cette élimination. Et de ce point de vue, il est difficile de ne pas reconnaître que le repas à proprement parler est devenu avec le temps un geste d'offrande. En ce sens, en prenant en considération le geste de la présentation des offrandes qui fait aussi partie de la liturgie, au même titre que la prière, il n'est donc pas exagéré de dire comme le fait Chauvet que «la confession d'action de grâce a une connotation immédiatement sacrificielle», étant entendu qu'au temps de Jésus et dans les cercles des Baptistes qu'il fréquentait, le sacrifice de louange – le *zabah tôdah*, le plus grand parmi les sacrifices de communion, selon Philon d'Alexandrie – était devenu essentiellement un «sacrifice des lèvres» (Os 14, 3), avec une «offrande végétale» et des prières d'action de grâces. Sur ce point, voir Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 248-249; Chauvet, «Le sacrifice de la messe: un statut chrétien du sacrifice», p. 87-90.

ultime de la faveur gratuite de Dieu, qui fait l'unicité du rituel eucharistique comme «repas rituel chrétien», c'est-à-dire comme «nourriture et boisson spirituelles<sup>80</sup>».

### 2.3 Le «détournement du vocabulaire culturel» et sacrificiel dans le Nouveau Testament

La subversion du rituel dans l'éthique du quotidien – caractéristique du christianisme et de sa théologie de l'incarnation, selon Chauvet – s'enracine donc dans la ritualité hébraïque. Plus que d'autres, le récit de l'oblation des prémices (Dt 26, 1-11) montre comment cette ritualité n'est pas close sur elle-même, mais qu'elle ouvre sur une éthique du prochain. Les divers rituels hébraïques – sacrifices variés, repas festifs avec liturgie – sont aussi à penser comme ayant subi, à l'interne, des évolutions et des critiques. Ces évolutions et critiques ont pour ainsi dire «mis la table» au bouleversement chrétien, qui a porté à un autre niveau l'ouverture du rituel sur l'éthique.

Évidemment, il est impossible de savoir exactement quel était le rapport de Jésus à l'institution du Temple, aux sacrifices, aux repas festifs juifs. Cependant, sa proximité avec le mouvement des Baptistes invite à penser qu'il a fait sienne une certaine radicalité critique à l'égard des sacrifices. Il en va de même en ce qui concerne sa «parole contre le Temple», qui est «une parole probablement authentique mais dont nous ne saurons jamais la teneur exacte<sup>81</sup>». Cependant, les évangiles font aussi mention de Jésus qui fréquente le Temple et les synagogues<sup>82</sup>. En fin de compte, sur l'attitude de Jésus à l'égard de ces différentes institutions rituelles, il est «difficile de se prononcer<sup>83</sup>», tout comme il est impossible de savoir exactement ce qu'il a dit et fait quant à l'institution du repas qui est devenu le «repas du Seigneur».

En revanche, dans la mesure où les écrits néotestamentaires sont à considérer comme les témoignages des premières générations de «chrétiens<sup>84</sup>», on peut sans hésitation affirmer que le

---

<sup>80</sup> Mazza, *L'Action liturgique*, p. 75.

<sup>81</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 252.

<sup>82</sup> «Il a fréquenté aussi le Temple (11 mentions dans les évangiles, contre 14 pour les synagogues). Le fait qu'il n'y soit jamais présenté en train de prier, mais seulement en train d'enseigner, est peut-être la marque d'une intention christologique post-pascale.» Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 250.

<sup>83</sup> Charles Perrot, *Jésus et l'histoire*, Paris, Desclée, 1979, p. 146-150, cité dans Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 250.

<sup>84</sup> Évidemment, les chrétiens ne forment pas un groupe homogène et ne se distingueront comme tel qu'avec le temps. Dans les premières générations de chrétiens, les frontières entre les Judéens chrétiens, les Judéens synagogaux et les Judéens rabbiniques ne sont pas étanches. La démarcation entre ces groupes et les chrétiens convertis issus du paganisme est cependant plus nette, comme en témoigne le livre des Actes.

«repas communautaire» a été le «haut lieu de la mémoire chrétienne», c'est-à-dire de la mémoire de Jésus confessé comme Christ à la lumière des Écritures<sup>85</sup>.

Mais outre cette question du repas communautaire, il convient de jeter un regard plus global sur les témoignages du «Nouveau Testament» et de repérer chez ces derniers les indices d'«un véritable “détournement” du vocabulaire culturel<sup>86</sup>» hérité de la tradition hébraïque. À cet égard, bien sûr, il est

historiquement vraisemblable qu'en privilégiant la spiritualisation du culte, les premières communautés voulaient, comme les courants analogues au sein ou en marge du *judaïsme*, prendre leurs distances à l'égard de ce que celui-ci avait de plus officiel. Il est probable également qu'il leur fallait éviter les risques de confusion avec les *cultes à mystère des païens* : la tendance des écrivains chrétiens à “exclure les mots qui étaient d'une manière ou d'une autre en relation avec les cultes païens contemporains” a été démontrée par C. Mohrmann pour les II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècles [...] <sup>87</sup>.

Cependant, bien que contextuellement justifié, ce contournement n'a pas moins été l'occasion d'un véritable détournement, c'est-à-dire d'une relecture théologique des institutions rituelles, ouvrant elle-même sur un renouvellement de l'alliance. C'est d'ailleurs des suites de cette relecture théologique que la nouvelle alliance chrétienne s'est démarquée de ce qui est alors apparu peu à peu comme l'alliance *ancienne*. Dit autrement, suite aux événements entourant la mort et la résurrection de Jésus, il est peu à peu apparu aux premiers chrétiens qu'il ne pouvait plus en être comme auparavant en ce qui concerne l'alliance et ses modalités. Et la manière dont les témoignages néotestamentaires font usage du vocabulaire culturel atteste de façon privilégiée de cette nouveauté.

### 2.3.1 La «déchirure pascale» comme renouvellement de l'alliance et de la grâce

Au temps de Jésus, l'attente d'un renouvellement du don de Dieu par son «Esprit», «dans la fièvre eschatologique de l'époque» et «en lien avec le pardon des péchés», était portée d'une manière spéciale par les Baptistes et les Esséniens. Par rapport aux «bains quotidiens» de purification des

---

<sup>85</sup> Sur cette question, voir Antoine Delzant, *Croire quand même*, Paris, Bayard, 2006, p. 189. «Faites cela en mémoire de moi (1 Co 11, 24-25). [...] Par deux fois Paul répète cette phrase à propos de pains et à propos de la coupe. Quelle est la portée exacte de cette parole? On peut écarter tout de suite la question de savoir si Jésus lui-même l'a dite. C'est une question sans réponse. Je m'intéresse au fait qu'il s'agit d'une pratique chrétienne : un repas communautaire qui se désigne comme le haut lieu de la mémoire chrétienne.»

<sup>86</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 265.

<sup>87</sup> Christine Mohrmann, «*Sacramentum* dans les plus anciens textes chrétiens», dans *Études sur le latin des chrétiens, tome I*, Rome, Edizioni di Storia e letteratura, 1958, p. 233-244 et *Études sur le latin des chrétiens, tome III*, Rome, Edizioni di Storia e letteratura, p. 181-182, cité dans Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 265. L'adoption tardive du mot «théologie» chez les écrivains chrétiens semble liée – en partie du moins – à la volonté d'éviter la confusion avec les mythes païens auxquels le mot est associé, comme chez Platon. Sur cette question, on peut consulter Thierry Bedouelle, *La théologie*, Paris, Presses universitaires de France, 2007, p. 14.

premiers, la pratique du baptême chez les seconds était une manière de franchir un pas de plus et de se préparer concrètement à la «venue imminente d'un Messie<sup>88</sup>», par lequel l'Esprit de Dieu serait donné et qui instaurerait un royaume réalisant les prophéties d'Ézéchiel et de Jérémie sur le renouvellement de l'alliance<sup>89</sup>.

En annonçant la résurrection de Jésus et le don de l'Esprit, c'est la réalisation de ces prophéties d'Ézéchiel et de Jérémie que les premiers convertis proclamaient. Avec l'inauguration du Règne eschatologique de Dieu, quelque chose de radicalement neuf était advenu dans l'histoire. L'une des grandes métaphores de cette nouveauté, dans le Nouveau Testament, est celle de la *déchirure*<sup>90</sup>.

Il y a la déchirure des cieux lors du baptême de Jésus (Mc 1, 9-11), la déchirure des habits du Grand Prêtre lors de son procès (Mc 14, 63), mais aussi et surtout la déchirure complète du voile du Temple au moment de sa mort. Outre le possible «présage» de la destruction du Temple en 70, cette déchirure annonce fort probablement, théologiquement, une rupture dans le rapport à Dieu : «le Saint des Saints est désormais vide; le temple de la présence de Dieu, c'est le corps du Ressuscité (Jean) ou la communauté des fidèles (Paul)<sup>91</sup>». C'est le don de Dieu et de sa grâce qui est en jeu et que le mystère pascal invite à revisiter. Alors que le texte chez saint Luc évoque une déchirure partant du milieu (Lc 23, 45), chez saint Marc et saint Matthieu, elle part du haut vers le bas (Mt 27, 51-52; Mc 15, 38).

Ce que la métaphore de la déchirure chez les synoptiques cherche à indiquer, théologiquement, et que les générations suivantes de chrétiens développeront, c'est que Dieu manifeste sa grâce et sa bienveillance non plus d'abord à travers le don de la terre, mais à travers le don du Christ sur la croix, un don relu progressivement comme étant lié à l'incarnation du Fils dans la chair de l'humanité. La terre peut certes être reçue comme un don, mais plus profondément, c'est la vie, le monde et l'histoire qui deviennent alors ce à travers quoi la grâce de Dieu se manifeste. La «différence» entre l'ancienne et la nouvelle alliances, notamment en ce qui concerne le rapport entre le rituel et l'éthique du quotidien est donc «d'ordre *théologal*» ou «*eschatologique*», et non pas moral. C'est en cela qu'il

---

<sup>88</sup> Henri Cazelles, *Naissance de l'Église. Secte juive rejetée*, Paris, Éditions du Cerf, 1968, p. 95, cité dans Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 253.

<sup>89</sup> «Des jours viennent – oracle du Seigneur – où je conclurai avec la communauté d'Israël – et la communauté de Juda – une nouvelle alliance. Elle sera différente de l'alliance que j'ai conclue avec leurs pères quand je les ai pris par la main pour les faire sortir du pays d'Égypte. Eux, ils ont rompu mon alliance ; mais moi, je reste le maître chez eux – oracle du Seigneur [...] : je déposerai mes directives au fond d'eux-mêmes, les inscrivant dans leur être; je deviendrai Dieu pour eux, et eux, ils deviendront un peuple pour moi [...].» (Jr 31, 31-34). Voir aussi Ez 36, 24-28.

<sup>90</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 254.

<sup>91</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 254.

y a renouvellement de l'alliance, du rapport à Dieu; ce n'est pas le degré de moralité qui est concerné, c'est plutôt le don de Dieu qui change, et qui, par conséquent, invite à entrer autrement dans la vie humaine et quotidienne, à habiter celle-ci comme un espace où, à travers autrui et à travers le monde, Dieu peut être rencontré, où une part du Royaume de paix promis peut déjà être cueillie et le reste espéré. Dieu n'est pas le monde ni autrui, mais c'est néanmoins à travers eux, qu'il est à rencontrer, sous les traits insaisissables de son Esprit. Et le rituel ou le culte change de «statut<sup>92</sup>» en se mettant au service de cette dynamique. C'est non plus selon une naïveté seconde nourrie par la seule ouverture éthique que les chrétiens doivent vivre leur liturgie, mais selon une naïveté «troisième» qui fait voir la vie quotidienne elle-même comme le lieu premier où la dramatique de la liturgie se joue<sup>93</sup>. C'est à ce renouvellement de l'alliance que le détournement du vocabulaire cultuel dans le Nouveau Testament a contribué et ce, d'une façon unique.

### 2.3.2 Un détournement vers le Christ et vers la vie quotidienne : l'épître aux Hébreux

En effet, chose étonnante et remarquable, «le vocabulaire sacré et cultuel employé dans l'Ancien Testament [...] ne désigne jamais, dans le Nouveau, les activités liturgiques des chrétiens, ni les ministres qui les président<sup>94</sup>». Il est plutôt employé «en direction du Christ», qui «accomplit et ainsi abolit le culte et le sacerdoce de l'ancienne alliance», et en direction «de la *vie quotidienne* des chrétiens» qui, «en tant que investie par l'Esprit, [...] participe du Christ». Les deux aspects sont d'ailleurs intimement liés.

Cette réorientation du vocabulaire cultuel s'éclaire lorsqu'est prise en considération la situation des Judéens chrétiens, confrontés à la nouveauté des événements entourant la mort de Jésus.

Si Jésus de Nazareth est le Christ de Dieu, si, en le ressuscitant d'entre les morts et en lui donnant de répandre l'Esprit de la promesse, Dieu l'a manifesté comme le salut offert aux hommes, *que deviennent alors les deux grandes institutions divines salvatrices de l'alliance mosaïque : la Loi et le Temple?*<sup>95</sup>

---

<sup>92</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 258. Voir aussi Louis-Marie Chauvet, «Eschatologie et sacrement [1999]», dans *Le corps, chemin de Dieu. Les sacrements*, Paris, Bayard, 2010, p. 173-190.

<sup>93</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 271.

<sup>94</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 260. Quelques mots de ce vocabulaire : «*latreia, leitourgia, thusia, prosphora, hiereus, naos, thusiastèrion*». Voir aussi Delzant, *Croire quand même*, p. 190 : «Avant 70 au moins, le mot *culte* évoque le Temple et ses sacrifices, et il y a fort à parier que les premiers chrétiens ne tenaient pas du tout à donner au repas chrétien une dimension culturelle comme celle du Temple. Ils souhaitaient bien au contraire rompre avec le culte (Ac 2, 42-47).»

<sup>95</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 254.

Comme l'atteste l'épître aux Romains, saint Paul a travaillé à repenser l'obéissance à la Loi comme étant subordonnée à la «justification par la foi» (Rm 3-5), c'est-à-dire à l'accueil dans sa vie de la grâce de Dieu qui précède toute œuvre et qui, en ce qui concerne le salut et la relation à Dieu, invite à sortir d'une logique du mérite.

Pour ce qui est du Temple et du sacrifice, c'est l'auteur de l'épître aux Hébreux qui, le plus nettement, a opéré la relecture en fonction de la nouveauté du Christ<sup>96</sup>. Au sens strict et du point de vue de l'anthropologie, la mort historique du Christ n'est pas un sacrifice<sup>97</sup>. Cependant, l'importance des institutions cultuelles et sacrificielles dans l'alliance mosaïque obligeait pour ainsi dire les Judéens chrétiens à situer la nouveauté du Christ par rapport à celles-ci. D'où une lecture originale, décalée et spiritualisante du sacrifice.

Comme on sait, il est question dans cette épître du sang du Christ, de ce qui ouvre sur l'alliance nouvelle et définitive. «C'est [...] par le sang, non pas [celui] des boucs et des veaux, mais par son propre sang, qu'il est entré une fois pour toutes dans le sanctuaire et qu'il a obtenu une libération définitive.» (He 9, 11-12) De même, le sang du Christ apparaît comme ce qui «purifie», comme ce qui «[enlève] les péchés de la multitude» et apporte le «pardon» (He 9, 22-28)<sup>98</sup>. De telles allusions à l'«efficace» du sang du Christ sont difficiles à entendre aujourd'hui, en raison notamment d'un passé religieux qui a beaucoup insisté sur l'expiation des péchés par le sang et par la souffrance, allant jusqu'à valoriser la souffrance en elle-même comme moyen de salut. Sans oublier les conséquences parfois graves auxquels les abus interprétatifs concernant ces passages ont pu conduire, sans militer non plus pour un retour en force de ce thème, et s'agissant simplement de donner une perspective plus large quant à ce qui s'y joue, ces allusions au sang du Christ qui sauve gagnent à être replacées dans le symbolisme israélite, c'est-à-dire dans l'ensemble symbolique qui le porte. En effet, étant donné l'importance des prescriptions rituelles concernant le sang dans le Lévitique, en raison aussi

---

<sup>96</sup> Les débats remettant en question l'authenticité paulinienne et la canonicité de cette épître sont anciens. Ceux-ci ont notamment été nourris au XVI<sup>e</sup> siècle, au temps de la Réforme. Par exemple, «Calvin ne manifeste [...] aucune réticence. Il déclare qu'*Hébreux* fait indiscutablement partie des Écritures apostoliques et il attribue à une manœuvre de Satan le fait que l'autorité de l'épître ait pu être autrefois battue en brèche. Mais il ne la considère pas pour autant comme une œuvre de saint Paul.» Les débats remontent cependant à beaucoup plus loin. «Connue dès la fin du I<sup>er</sup> siècle, puisque la lettre de Clément de Rome à l'Église de Corinthe l'utilise fréquemment, l'épître aux Hébreux n'était pas acceptée sans réticences. Les doutes concernant son authenticité paulinienne provoquaient des hésitations sur sa valeur d'écrit inspiré. L'usage qu'en firent certaines sectes contribua à augmenter les soupçons.» Voir à ce sujet l'«Introduction» à cette épître dans la *Traduction œcuménique de la Bible (TOB)*, p. 2918-2919.

<sup>97</sup> Voir le chapitre 2.

<sup>98</sup> Certaines expressions à cet égard sont fortes et plus difficiles à entendre aujourd'hui : «et c'est avec du sang que, d'après la loi, on purifie presque tout, et sans effusion de sang, il n'y a pas de pardon» (He 9, 22).

de l'extension de l'interdit sur la consommation du sang à l'abattage non sacrificiel (Dt 12, 16.23-25) –, l'épître aux Hébreux ne pouvait éviter ce thème. De plus, ces prescriptions rituelles concernant le sang des êtres vivants immolés et l'interdit qui lui est lié gagnent eux-mêmes à être éclairés par l'anthropologie, et plus spécifiquement par la question du déséquilibre dans les rapports avec l'invisible donateur engendré par la domestication. Au cœur de la découverte et de l'apprentissage de la maîtrise sur la vie qu'implique la gestion des troupeaux, de la reproduction et des champs, et au moment où, des suites de la centralisation du culte, l'abattage non sacrificiel devient une pratique plus courante, l'interdit sur le sang dans le symbolisme israélite – et peut-être aussi sans doute au-delà, dans la mesure où il s'agit d'un interdit répandu dans l'Antiquité – apparaît comme la marque d'un seuil à ne pas franchir, comme le rappel du don premier d'où provient la vie et comme l'appel à respecter celle-ci, «car le sang c'est la vie, et tu ne mangeras pas la vie avec la viande» (Dt 12, 23)<sup>99</sup>. Bien sûr, concrètement et de façon tout à fait ambivalente, le respect de cet interdit a travaillé à rendre légitimes la domestication et les opérations de contrôle qu'elle implique, tout comme la dette de dépendance. Mais il importe de ne pas oublier ce que cet interdit semble avoir cherché à indiquer dans son contexte traditionnel : la vie est quelque chose que l'on reçoit.

De ce point de vue, il est plus facile de comprendre pourquoi l'épître aux Hébreux aborde ce thème du sang du Christ. De même, on comprend mieux comment, dans un tel contexte, l'«effusion de sang» qui ouvre au «pardon» (He 9, 22) n'est peut-être pas si étrangère, à l'insistance de l'épître aux Romains sur la justification par la foi comme accueil de la grâce de Dieu. Ce sont deux manières – très différentes, il va sans dire – d'en appeler à la surabondance de vie offerte par Dieu en Christ et à son impact dans la vie concrète. L'une cherche à tirer les conséquences de cette nouveauté en fonction de l'institution de la Loi, l'autre le fait en fonction du Temple et des sacrifices.

L'analyse sémiotique d'Olivette Genest va en ce sens : dans l'épître aux Hébreux qui est adossée au système sacrificiel d'Israël, les «signifiants sacrificiels [reçoivent] de nouveaux signifiés non sacrificiels». Son analyse montre comment le texte est en profondeur structuré suivant des «axes sémantiques communs» qui mettent en opposition «deux tables de valeurs sémantiques». En suivant le parcours de diverses figures dont celles du sang et du péché, elle met en évidence le procédé par lequel le texte accumule les «éléments du sacrifice expiatoire» et leur donne «une direction autre».

---

<sup>99</sup> Voir aussi Chauvet, «Le sacrifice de la messe: un statut chrétien du sacrifice», p. 102-103 : «et l'on sait que, du point de vue biblique, le sang c'est la vie, qui n'appartient qu'à Dieu».

Chaque fois, «une citation de l'Ancien Testament» est «suivie de son interprétation» dans laquelle est affirmé le Christ, et cette opération de «recatégorisation» a pour effet d'indiquer non un perfectionnement mais un dépassement et un «changement de l'alliance»<sup>100</sup>.

L'épître aux Hébreux, ainsi située, semble donc elle aussi avoir ouvert la voie à une spiritualisation du sacrifice, à laquelle d'ailleurs le judaïsme synagogaal à la même époque n'était pas étranger<sup>101</sup>. L'usage que cette épître fait du terme, Chauvet va jusqu'à le qualifier de «*métaphorique*, puisqu'il s'agit d'un sacrifice existentiel qui n'a absolument rien de rituel<sup>102</sup>». Olivette Genest parle plutôt d'une «dé-sacrificialisation<sup>103</sup>». Mais tous deux renvoient à la conclusion de l'épître qui fait de la vie courante l'espace privilégié du culte. Ce «sacerdoce» à la suite du Christ comprend d'une part le «sacrifice de louange, c'est-à-dire *le fruit de lèvres* qui confessent son nom» (He 13, 15). D'autre part, il implique «la bienfaisance et l'entraide communautaire, car ce sont de tels sacrifices qui plaisent à Dieu» (He 13, 16).

---

<sup>100</sup> Olivette Genest, *Le discours du Nouveau Testament sur la mort de Jésus. Épîtres et Apocalypse*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1995, p. 141-149.

<sup>101</sup> Selon l'argumentaire d'un colloque qui a eu lieu à l'Université Laval, à Québec, du 18 au 20 septembre 2014, et qui portait sur «La question de la "sacerdotalisation" dans le judaïsme chrétien, le judaïsme synagogaal et le judaïsme rabbinique», la «disparition du temple de Jérusalem en 70 n'a pas conduit à la disparition du sacerdoce et des sacrifices. Ceux-ci prennent [...] de nouvelles dimensions et significations selon les tendances présentes parmi le peuple judéen en Palestine comme en Diaspora.» Plus encore, «[le] sacerdoce et les sacrifices paraissent avoir été, vers la fin du I<sup>er</sup> siècle et le II<sup>e</sup> siècle, au centre des conflits entre Judéens chrétiens, Judéens synagogaux et Judéens rabbiniques de diverses convictions et au cœur des constructions de ces diverses entités – conflits qu'on semble retrouver surtout dans l'*Épître aux Hébreux* et l'*Apocalypse de Jean*, qui sont de la fin du I<sup>er</sup> siècle, mais aussi dans bien d'autres textes du II<sup>e</sup> siècle comme l'*Homélie pascale* de Méliton de Sardes, l'*Évangile de Philippe* ou l'*Évangile de Judas*. [...] Le judaïsme sacerdotal, c'est-à-dire avec temple ou tabernacle, sacrifices et sacerdoce, paraît être à l'origine du judaïsme synagogaal qui se recompose après 70 en Palestine, face aux rabbins et aux chrétiens qui sont encore des mouvements minoritaires et interstitiels. Il est relativement influent avant comme après 70. Le judaïsme synagogaal a spiritualisé le temple et les sacrifices comme les chrétiens mais à la différence des rabbins qui ont, semble-t-il, refusé une telle spiritualisation. [...] C'est ainsi que toute une littérature "mystique" paraît avoir été développée par des élites spirituelles, sans doute constituées pour une large part par des prêtres, du judaïsme synagogaal mais aussi du judaïsme chrétien. [...] La littérature dite "gnostique" dans son extrême diversité, qui relève pour une large partie du judaïsme chrétien, est aussi à percevoir dans ce mouvement spirituel. [...] Dans ces conditions, il n'est nullement étonnant que les chrétiens, probablement après 70, aient vu Jésus comme un grand prêtre et qu'ils aient transcendé cette grande prêtrise de leur Messie à travers la figure de Melchisédech. C'est ainsi qu'il faudrait lire l'*Épître aux Hébreux* qui relève peut-être d'une revendication sacerdotale entre les chrétiens et les synagogaux.» De plus, «durant la dynastie des Flaviens, on assiste, dans l'empire romain, à un vaste mouvement de sacerdotalisation des pratiques politico-religieuses : les Judéens chrétiens et synagogaux n'ont évidemment pas échappé à cet engouement, d'autant qu'eux doivent d'une manière ou d'une autre substituer le temple et les sacrifices disparus ou suspendus.» Les actes de ce colloque seront publiés dans Simon-Claude Mimouni et Louis Painchaud (dir.), *La question de la «sacerdotalisation» dans le judaïsme chrétien, le judaïsme synagogaal et le judaïsme rabbinique. Actes du colloque*, Turnhout, Brepols, 2016.

<sup>102</sup> Louis-Marie Chauvet, «Le "sacrifice" en christianisme. Une notion ambiguë», dans Marcel Neusch (dir.), *Le sacrifice dans les religions*, Paris, Beauchesne, 1994, p. 148.

<sup>103</sup> Genest, *Le discours du Nouveau Testament sur la mort de Jésus*, p. 152.

De manière générale, les autres allusions au sacrifice dans le Nouveau Testament vont dans cette direction. Il est hautement significatif que la «collecte» en faveur de la communauté de Jérusalem qui souffre de famine – dont il est question notamment en 2 Co 9, 12 – soit présentée comme une *leitourgia*. Saint Paul use également de la «métaphore» sacrificielle à propos de son propre ministère. C'est alors sa propre vie qui apparaît comme une offrande<sup>104</sup>.

Comment aujourd'hui honorer cette surabondance de vie et de reconnaissance offertes par Dieu qui changent la vie, et ce, au cœur même de la fragilité la plus humaine? La question demeure entière. S'il y a lieu de se laisser inspirer par l'audace et la créativité de l'épître aux Hébreux, et si le vocabulaire sacrificiel dont elle fait usage peut jusqu'à une certaine mesure contribuer à pointer en direction des effets concrets de ce don de Dieu qui change la vie, jusque dans la chair de l'humanité et d'abord là, on peut néanmoins s'interroger sur l'opportunité actuelle d'un langage théologique trop exclusivement sacrificiel, et ce, dans un monde qui comprend mal l'enracinement anthropologique des pratiques traditionnelles auxquelles ce langage renvoie. Si le christianisme a contribué à la spiritualisation de ce langage, n'en a-t-il pas lui-même abusé, allant jusqu'à perdre de vue l'horizon traditionnel des pratiques auxquelles ce langage se rapporte, mais allant aussi jusqu'à oublier le décentrement du rituel – ce qui ne veut pas dire son abolition – auquel a conduit sa propre lecture «spiritualisante» du sacrifice?

## 2.4 Reprise

L'enquête sur la préhistoire de la liturgie eucharistique des chrétiens a permis de mieux cerner le statut particulier du rituel dans le christianisme.

Le temple de la nouvelle alliance est formé par l'ensemble des chrétiens, pierres vivantes ajustées ensemble par l'Esprit Saint sur la pierre angulaire qu'est Christ lui-même. Et l'œuvre

---

<sup>104</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 260-262. «En 2 Co 9, 12, la collecte organisée par Paul auprès des chrétiens de Grèce et d'Asie Mineure en faveur des frères de Jérusalem souffrant de la famine (cf. Ac 11, 28-30), collecte dont le produit est recueilli au cours de l'assemblée dominicale en Galatie et à Corinthe "le premier jour de chaque semaine" (1 Co 16,1-2), est considérée comme la *leitourgia* qui fait abonder les "eucharisties" envers Dieu. Plus encore, la part des Philippiens à cette même collecte est la *thusia* agréable à Dieu, le "parfum de bonne odeur" (Ph 4, 18). Cette dernière expression est appliquée en Ep 5, 2 (où elle se réfère également à l'holocauste qui fume sur l'autel : Ex 29,18), à la mort du Christ interprétée comme sacrifice, lui qui "s'est livré lui-même à Dieu pour nous en offrande et victime, comme un parfum d'agréable odeur". [...] Même type de métaphore, sur arrière-plan cultuel, en Ph 2, 17, à propos de son [Paul] éventuel martyr : "Même si mon sang doit être versé en libation sur le sacrifice (*thusia*) et le service (*leitourgia*) de votre foi, j'en suis joyeux.»

sacrée, le culte, le sacrifice qui plaît à Dieu, c'est la confession de foi vécue dans l'*agapé* du partage au service des plus pauvres, de la réconciliation et de la miséricorde<sup>105</sup>.

Cette ouverture de l'alliance sur le rapport à l'autre n'est aucunement étrangère à la liturgie d'Israël. Le récit de l'oblation des prémices dans le Deutéronome ouvre sur la prise en charge éthique de l'émigré et du lévite. De même, les prophètes n'ont cessé de rappeler l'insuffisance des sacrifices et de la liturgie du Temple pour établir un rapport juste avec Dieu. Au temps de Jésus, cette critique prophétique a été portée spécialement par les esséniens et les Baptistes, chez qui aussi le repas avait une dimension rituelle importante. On a vu également comment la centralisation du culte autour du Temple de Jérusalem à partir de la période royale a ouvert la voie à un tel investissement «liturgique» des repas. C'est d'ailleurs dans la liturgie des repas festifs juifs que la liturgie eucharistique des chrétiens a pris forme, ce dont témoignent les divers récits de la Cène dans le Nouveau Testament.

En ce qui concerne le vocabulaire sacrificiel par contre, les témoignages néotestamentaires attestent d'un déplacement important par rapport à l'héritage hébraïque. Chez les synoptiques, la déchirure du voile du Sanctuaire en est la métaphore privilégiée; les événements entourant la mort et la résurrection de Jésus sont apparus aux premiers chrétiens comme la concrétisation de ce que les prophètes Jérémie et Ézéchiël avaient annoncé, à savoir le renouvellement de l'alliance. De façon plus évidente dans l'épître aux Hébreux, mais dans d'autres épîtres également, un détournement du vocabulaire sacrificiel s'opère en direction du Christ et de la vie quotidienne.

Selon Chauvet, ce détournement invite à penser que la subversion du rituel dans l'éthique du quotidien a marqué le christianisme dès sa formation. Mais comme il le remarque également avec justesse, ce détournement et cette subversion n'ont cependant pas empêché les chrétiens, surtout à partir du III<sup>e</sup> siècle, et non sans ambivalence, de réinvestir le vocabulaire «sacral» pour le faire porter cette fois sur leur propre liturgie. Avec les années, non seulement les théories de l'eucharistie ont changé, mais aussi les pratiques.

---

<sup>105</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 266.

### 3. L'éthique du quotidien et l'assemblée des chrétiens dans l'histoire du christianisme

Chauvet connaît bien l'histoire des pratiques et des théories de l'eucharistie. Cependant, lorsqu'il en traite, il les aborde comme théologien et non comme historien. Plus précisément, il est sensible à ce qui, dans ces pratiques et ces théories, a pu contribuer à favoriser ou à affaiblir la subversion rituelle portée par le christianisme des premiers siècles. Il convient ici de reprendre brièvement le propos de Chauvet sur cette histoire, en débutant par les pratiques eucharistiques, et en bonifiant quelque peu en fonction des recherches historiques récentes<sup>106</sup>.

#### 3.1 Les pratiques de l'eucharistie : entre communion fraternelle, dévotion et expiation

Évidemment, l'histoire des pratiques de l'eucharistie est infiniment complexe. Et la précaution qui prévaut pour tout travail historique vaut aussi pour une relecture théologique et généalogique de cette histoire; il est hasardeux de juger l'histoire à partir des problèmes du présent et il importe de ne jamais réduire celle-ci aux analyses qu'on en fait. Cela étant dit, pour ce qui concerne le problème théologique du rapport entre la liturgie chrétienne et l'éthique du quotidien, un regard sur l'histoire est non seulement éclairant, mais requis<sup>107</sup>. En raison de leur relative stabilité, les rituels se prêtent bien à un tel regard, mieux même que les textes théologiques qui en traitent. Dit autrement, l'étude d'un rituel sur la longue durée – quand les données le permettent – aide à faire ressortir les transformations qui, sur la courte durée, sont plus difficiles à percevoir. L'enjeu d'une telle analyse des pratiques n'est pas d'en arriver à cerner ce qu'ont vécu les sujets, ce qui est à toutes fins pratiques impossible à déterminer et qui a très certainement été d'une grande variété, mais simplement d'en arriver à mieux cibler les dynamiques relationnelles – avec Dieu, le prochain et le monde – qu'ont pu encourager les diverses pratiques eucharistiques dans l'histoire.

##### 3.1.1 La *koinônia* néotestamentaire, les repas de charité, et l'*agapè*

En ce qui concerne la période apostolique, le «repas chrétien est “le lieu de la communauté”», de la *koinônia*. Et ce lien entre, «d'une part, la “fraction du pain” (Luc) ou le “repas du Seigneur” (Paul) et,

---

<sup>106</sup> «Comme très souvent en théologie sacramentaire, ce sont les *pratiques* concrètes, justifiées après coup par les discours théologiques et les dogmes, qui ont été les plus décisives.» Louis-Marie Chauvet, «Le sacrifice de la messe : représentation et expiation», *Lumière et Vie*, no 146, 1980, p. 77.

<sup>107</sup> Lorsqu'il se penche sur le temps de Jésus, Chauvet est davantage attentif aux différences synchroniques, mais lorsqu'il traite de l'histoire de l'eucharistie, son approche est plutôt diachronique.

d'autre part, les services de bienfaisance (collecte) et d'entraide (distribution des biens collectés)» a plus d'une fois été évoqué. De façon exemplaire, la communion au corps eucharistique du Christ apparaît chez saint Paul – notamment en 1 Co 11, 17-34 – comme étant liée à la communion à son corps ecclésial<sup>108</sup>. Dit simplement, la participation à la table du Seigneur change le rapport aux autres. Ceux et celles à qui il se donne, Dieu les convoque à se rencontrer et à se rassembler. Sur ce point, la relation entre les trois gestes liturgiques de l'offrande, du baiser de paix et de la communion chez les baptisés apparaît comme étant particulièrement significative<sup>109</sup>.

Ce rapport entre la pratique de l'eucharistie et le partage en faveur des plus démunis semble avoir «subsisté longtemps après l'époque apostolique : soit sous forme de distribution en dehors du repas [...]; soit sous forme de repas communautaire». De tels repas appelés «*agapè*» ont leur «âge d'or» au III<sup>e</sup> siècle et sont peut-être encore chose courante aux IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles, à l'époque d'Augustin. Ils ont une connotation religieuse et sont distingués de l'eucharistie comme telle. Par contre, en dehors de ces repas, le terme *agapè* chez «les Pères latins» désigne le plus souvent «la charité sous forme d'aumône<sup>110</sup>».

### 3.1.2 De la maison à la basilique

À partir du III<sup>e</sup> siècle, notamment après la paix constantinienne, le nombre de chrétiens augmente rapidement. En même temps que se développe «*un catéchuménat de plus en plus long et sévère*» cherchant à éviter les conversions de surface, «la célébration eucharistique passe de *la maison* à la grande *basilique*». Le propos de Chauvet sur les conséquences de ce changement est assez clair : «*on tend à gagner en "sacrifice" ce que l'on perd en "repas"*». S'il ne tranche pas de façon nette, il ne peut s'empêcher de suggérer un lien entre ce changement de lieu et le «retour au vocabulaire sacrificiel et sacerdotal», dont les «prières eucharistiques du IV<sup>e</sup> siècle» portent les traces, en particulier le canon romain. Car en passant du statut de *secte* à celui d'*Église*, «au sens sociologique» que donnent «Weber et [...] Troeltsch» à ces concepts, le christianisme a

---

<sup>108</sup> Charles Perrot, *Jésus et l'histoire*, p. 297, cité dans Louis-Marie Chauvet, «Communion et dévotion. Réflexions sur les théologies et les pratiques de l'eucharistie», *La Maison-Dieu*, no 203, 1995, p. 17.

<sup>109</sup> Chauvet, «Communion et dévotion», p. 18-19.

<sup>110</sup> Chauvet, «Communion et dévotion», p. 17-18. Sur la distribution en dehors des repas après l'époque apostolique, Chauvet réfère à Justin, *1 Apol.* 67, 1 et 6, alors que pour le repas communautaire *agapè*, il réfère à Tertullien, *Apologétique*, 39; Hippolyte, *Trad. Ap.* 26-30; Augustin, *Serm.* 259, 5. Sur l'*agapè* dans son double usage – repas et aumône – il se rapporte à l'ouvrage d'A. Hamman, *Vie liturgique et vie sociale. Repas des pauvres. Diaconie et diaconat. Agape et repas de charité, offrande dans l'Antiquité chrétienne*, Paris, Desclée, 1968.

nécessairement intégré des éléments des religions païennes, ainsi que l'atteste la fête de Noël, par exemple<sup>111</sup>.

### 3.1.3 La dignité des mains : la fabrication cléricale du pain et la communion sur la langue

Du point de vue de ce que construit la pratique liturgique en ce qui a trait au lien à l'autre et à Dieu, une transformation dans le «mode de réception de la communion» apparue «probablement au début du X<sup>e</sup> siècle» est particulièrement significative : il s'agit de «l'interdiction de donner la communion dans la main» et son corollaire, «la communion dans la bouche».

Ce passage à la communion dans la bouche n'est sans doute pas sans lien avec l'usage, à la même époque, du pain azyme, comme l'a pensé J. A. Jungmann. Mais il est probable, selon le P. Gy, qu'il est à mettre en rapport aussi et surtout avec «le rôle nouvellement perçu des mains du prêtre», ces mains qui font désormais l'objet, depuis les sacramentaires gélasiens du VIII<sup>e</sup> siècle, d'un rite de consécration par une onction d'huile : seules donc deviennent dignes de toucher le corps eucharistique du Seigneur les mains consacrées à cet effet<sup>112</sup>.

Au VIII<sup>e</sup> siècle s'introduit donc une distinction entre les mains des prêtres et les mains de ceux et de celles qui n'ont pas reçu l'ordination sacerdotale. Cette distinction affecte d'abord le mode de réception de la communion, mais on peut penser que c'est une même «évolution ritualiste et cléricale» qui a conduit à «l'usage occidental du pain azyme [...] généralisé au XI<sup>e</sup> siècle» et, surtout, à l'apparition des «règles de pureté» concernant sa fabrication. Du point de vue de l'anthropologie, c'est l'engagement des laïcs dans la relation de reconnaissance par le don que construit la liturgie eucharistique qui est compromise par cette transformation entourant le pain; ils peuvent toujours présenter le pain, mais concrètement, ce n'est plus *leur* pain quotidien. De même, leurs mains ne sont plus dignes de toucher le corps eucharistique du Seigneur. C'est également à cette période que disparaît «le baiser chrétien par excellence» qu'est le «baiser de paix», alors que «[se multiplient] les baisers à l'autel, à l'évangéliste, à la patène, aux ornements liturgiques...<sup>113</sup>». Au plus profond, ce sont les modalités du rapport à Dieu et aux autres construits par la liturgie eucharistique qui sont affectées par de telles transformations concernant la fabrication du pain, l'échange de paix et la réception de la communion. Alors que le rapport de révérence envers un Dieu plus distant est

---

<sup>111</sup> Chauvet, «Le sacrifice de la messe : représentation et expiation», p. 78-80.

<sup>112</sup> Pierre-Marie Gy, *La liturgie dans l'histoire*, Paris, Éditions du Cerf/Éditions Saint-Paul, 1990, p. 205-210, cité dans Chauvet, «Communion et dévotion», p. 25.

<sup>113</sup> J. A. Jungmann, *Missarum sollemnia, tome II*, Paris, Aubier, 1952, p. 308, commenté dans Chauvet, «Communion et dévotion», p. 19-20.

fortement accentué, l'engagement de l'assemblée concrète et de ses membres dans la fabrication et l'offrande du pain est amoindri, tout comme l'ouverture à l'autre impliquée par le baiser de paix.

#### 3.1.4 La multiplication des messes privées et la raréfaction de la communion

Longtemps pendant les premiers siècles de l'Église, «l'idéal d'une unique *ecclesia* le dimanche s'est maintenue». À Rome, par exemple, lorsque l'accroissement du nombre de chrétiens rend impossible la participation de tous à une assemblée unique, le pape Innocent I<sup>er</sup> introduit «la pratique du "fermentum"», par laquelle une «part du pain qu'il a lui-même consacré» est envoyée «par des acolytes aux prêtres qui président d'autres assemblées dans la ville pour qu'ils la mêlent à leur propre eucharistie». Si une telle pratique est empreinte d'un idéal de communion et est vulnérable à un usage centralisateur, elle atteste tout de même bien du «rapport entre la communion ecclésiale et la communion eucharistique<sup>114</sup>» dans les premiers siècles de l'Église.

Or le principe qui commandait ce genre de pratique fut progressivement perdu de vue au bénéfice d'une multiplication des messes et de leur privatisation. Ce phénomène est à relier notamment au système de la pénitence tarifée, qui requérait un grand nombre de messes pour le rachat des pénitents et donc une multiplication des ordinations «sacerdotales» notamment parmi les moines [...], ainsi qu'à l'importance croissante accordée, jusqu'à l'obsession, en faveur des défunts. Qu'importe alors la communion (rare d'ailleurs chez les fidèles [...]) : l'important, dans les mentalités courantes (mais aussi, bien souvent, dans l'enseignement des théologiens), est de bénéficier de la vertu rédemptrice du «sacrifice de la messe» célébré aussi souvent que possible de manière «privée» à chacun des multiples autels qui viennent peupler, surtout à partir du IX<sup>e</sup> siècle, les chapelles latérales des églises de quelque importance<sup>115</sup>.

On voit même apparaître un «système de "messes emboîtées"» où les divers autels latéraux d'une même église sont «occupés en même temps ou successivement» par plusieurs célébrants<sup>116</sup>. Pour ce qui concerne les messes offertes, c'est-à-dire «commandées» à un prêtre pour le rachat d'un pénitent ou pour un défunt, on voit apparaître cette fois un système de «messes en séries<sup>117</sup>», dont la «logique répétitive (chaque année, chaque semaine, parfois chaque jour)» est progressivement

---

<sup>114</sup> Chauvet, «Communion et dévotion», p. 20-21.

<sup>115</sup> Chauvet, «Communion et dévotion», p. 21-22. Chauvet réfère à plusieurs études. Sur les messes pour le rachat des pénitents : C. Vogel, *Le pécheur et la pénitence au Moyen Âge*, Paris, Éditions du Cerf, 1969; J. Chiffolleau, «Usage obsessionnel de la messe pour les morts à la fin du Moyen Âge», dans *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle*, Rome, École française de Rome, 1981, p. 235-256. Sur la question des chapelles latérales : J. A. Jungmann, *Missarum sollemnia, tome I*, p. 274-275.

<sup>116</sup> Philippe Ariès, *L'homme devant la mort*, Paris, Seuil, 1977, p. 159-160, cité dans Chauvet, «La messe comme sacrifice au Moyen Âge et au concile de Trente», p. 258.

<sup>117</sup> Chauvet, «La messe comme sacrifice au Moyen Âge et au concile de Trente», p. 257.

remplacée par une «logique cumulative» où il faut obtenir «le plus de suffrages possibles<sup>118</sup>». Ce n'est pas tant la «nomination des défunts à la messe» qui est nouvelle, car cette nomination est «fréquemment attestée, aussi bien en Orient qu'en Occident» et ce, dès les premiers siècles de l'Église<sup>119</sup>, mais l'amplification de cette pratique et, surtout, le nouveau rapport au salut introduit par la pénitence tarifée. Si ce système de pénitence tarifée est d'abord venu suppléer à l'impasse du système «canonique» de la pénitence unique et publique, redonnant ainsi accès au pardon de Dieu en cas de faute grave, il n'en a pas moins favorisé un déplacement quant au salut. Et les messes ont progressivement pris leur place dans ce système : «tant de messes à faire dire, de psaumes à réciter, d'argent à donner en aumône ou de genuflexions à accomplir rachetaient tant de jours, mois, voire années de pénitence». Le système en est finalement venu à «se pervertir», c'est-à-dire que les plus fortunés étaient en mesure de faire célébrer de plus nombreuses messes, et allaient même parfois jusqu'à l'odieux de «payer une tierce personne pour jeûner à leur place<sup>120</sup>».

De façon générale, les «théologiens n'ont pas justifié les abus<sup>121</sup>». Cependant, l'invention théologique du purgatoire à la fin du XII<sup>e</sup> siècle jusqu'à son «triomphe» au début du XIV<sup>e</sup> siècle sous Boniface VIII a fortement contribué à la prolifération des messes pour le rachat des fautes et le salut des défunts, de même qu'à «l'extension inouïe du pouvoir du pape» dans l'attribution des

---

<sup>118</sup> J. Chiffolleau, «Usage obsessionnel de la messe pour les morts à la fin du Moyen Âge», p. 240-242, cité et commenté dans Chauvet, «La messe comme sacrifice au Moyen Âge et au concile de Trente», p. 263-264. Il précise : «On voit ainsi des demandes de 25 000 messes (Bernard d'Escoussons en 1338), de 50 000 messes (Jean de Grailly en 1369), de 1 000 messes dès le jour et le lendemain de la sépulture (Pierre de Chatel en 1394).»

<sup>119</sup> «Pour l'Orient, cf. les anaphores de Basile, Chrysostome, Jacques [...]. Jean Chrysostome fait même remonter cette coutume aux apôtres [...]. Pour l'Occident, cf., par ex., Cyprien [...], Augustin [...] et surtout le canon romain, avec son archaïque memento des défunts.» Chauvet, «La messe comme sacrifice au Moyen Âge et au concile de Trente», p. 253.

<sup>120</sup> Louis-Marie Chauvet, «Pénitence», dans Jean-Yves Lacoste (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Presses universitaires de France/Quadrige, 2002, p. 889-890. D'abord critiqué – au synode de Tolède (589) – le «système de la pénitence tarifée réitérable» développé par les moines irlandais a fini par prendre de plus en plus de place en Occident en ce qui concerne la pénitence, aux côtés d'autres pratiques, comme l'entrée en monastère et la confession directe à Dieu. Le trait le plus important de ce système est le fait qu'il permet plus d'une seule pénitence en cas de faute grave. Il est réitérable. En ce qui concerne le «processus rituel», «la confession se fait le plus souvent à partir d'un questionnaire, le confesseur interrogeant le pénitent en suivant le livre appelé "pénitentiel" qu'il a en mains, puis en additionnant les taxes correspondant à chaque péché», ce qui se traduit le plus souvent par un temps déterminé de jeûne, des psaumes à réciter, ou encore un pèlerinage à accomplir. Ce système, jusqu'à une certaine mesure, a pris la relève de la «pénitence canonique», qui a régi «la discipline pénitentielle de l'Église jusqu'au VII<sup>e</sup> siècle». Ce système canonique «était réservé aux fautes jugées très graves, à celles qui, comme la triade de l'apostasie, de l'adultère et du meurtre, constituaient une rupture avec le baptême». Le processus était sévère et long, mais surtout, la pénitence était publique et ecclésiastique, et elle n'était accessible qu'une seule fois. Ce système a lui aussi été conduit à l'impasse, celle de la pénitence retardée jusqu'au seuil de la mort comme «moyen de salut exigé par tous *in extremis*» et n'ayant par conséquent que peu de véritables effets sur la vie et les actions des pécheurs.

<sup>121</sup> Chauvet, «La messe comme sacrifice au Moyen Âge et au concile de Trente», p. 264.

indulgences<sup>122</sup>, tout cela dans un climat de peur et de «culpabilisation intensive<sup>123</sup>». À la veille de la Réforme protestante, la multiplication des messes a pris une ampleur telle qu'il y a lieu de parler d'un véritable «prolétariat sacerdotal» dont «la qualité» est «en baisse constante». Par exemple, à «la fin du XV<sup>e</sup> siècle» la ville de «Breslau comptait, pour deux églises, 236 altaristes (prêtres dont la seule fonction était la célébration quotidienne de la messe)<sup>124</sup>». Ce sont de tels abus que Martin Luther a dénoncé avec vigueur<sup>125</sup>. D'ailleurs, «à plusieurs reprises au concile de Trente», on s'est «plaint» de cet état de fait<sup>126</sup>.

Paradoxalement, la multiplication et la privatisation des messes est allée de pair avec la raréfaction de la communion. «Dès la fin du IV<sup>e</sup> siècle à Milan, Ambroise reproche aux Grecs d'avoir pris la coutume de ne communier qu'une fois l'an, ce qui semble rejoindre certains propos de Jean Chrysostome à la même époque, à Antioche et à Constantinople<sup>127</sup>.» La «lutte contre l'arianisme» et le concile de Nicée semblent avoir contribué à cette baisse, plus marquée en Orient, en nourrissant «les sentiments de crainte révérencielle» envers la communion, car «c'est le Fils de Dieu consubstantiel au Père que l'on reçoit dans la communion!<sup>128</sup>» Quoiqu'il en soit, c'est «la pratique d'une à trois communions par an qui s'est imposée peu à peu dans l'ensemble des Églises, aussi bien d'Occident que d'Orient<sup>129</sup>». Côté occidental, même si la réforme carolingienne a tenté de restaurer la pratique de la communion dominicale chez les laïcs, la raréfaction s'est accentuée, jusqu'à la pratique généralisée de la communion une fois l'an, à Pâques, confirmée par la loi à ce

---

<sup>122</sup> Jacques Le Goff, *La naissance du purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981, p. 443, cité et commenté dans Chauvet, «La messe comme sacrifice au Moyen Âge et au concile de Trente», p. 258-259 et 262. Sur la question de l'extension du pouvoir du pape, Chauvet réfère à Yves Congar, *L'Église, de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, Éditions du Cerf, 1970, p. 256.

<sup>123</sup> Voir Jean Delumeau, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Fayard, 1983.

<sup>124</sup> J. Lortz, *La Réforme de Luther, tome I*, Paris, Éditions du Cerf, 1970, p. 130, cité dans Chauvet, «Communion et dévotion», p. 22. Le nombre de messes par jour célébrées par un seul prêtre peut même aller jusqu'à vingt.

<sup>125</sup> Martin Luther, *Œuvres, tome II*, Genève, Labor et Fides, 1966, p. 134-135, commenté dans Chauvet, «La messe comme sacrifice au Moyen Âge et au concile de Trente», p. 276.

<sup>126</sup> Chauvet, «Le sacrifice de la messe : représentation et expiation», p. 82.

<sup>127</sup> Chauvet, «Communion et dévotion», p. 23. Il réfère à Ambroise, *De Sacr.* V, 25; Jean Chrysostome, *In Tim., hom.* 5, 3 (PG 62, 529); *In Haabr., hom.* 17, 4 (PG 63, 131); B. Botte, S. C. 25bis, p. 17.

<sup>128</sup> J. A. Jungmann, *Missarum sollemnia, tome III*, Paris, Aubier, 1954, p. 294, commenté dans Chauvet, «Communion et dévotion», p. 23.

<sup>129</sup> Chauvet, «Communion et dévotion», p. 23-24.

sujet en 1215 au concile Latran IV<sup>130</sup>. Du reste, la sévérité des exigences de pureté pour obtenir la communion n'a certainement pas aidé à rendre celle-ci accessible et fréquente<sup>131</sup>.

De façon générale, on peut considérer le Moyen Âge comme étant la période où ces diverses évolutions se sont cristallisées et renforcées. Assez largement, on multiplie les intentions de messe, mais on communique très peu. Aussi, on pratique avec dévotion l'adoration, les «processions du Saint-sacrement», et on désire «voir l'hostie<sup>132</sup>». Si le renoncement aux images et au culte de l'adoration dans la tradition réformée a ses raisons proprement théologiques et traduit un effort de revalorisation de l'«écoute» de la Parole de Dieu lui-même indissociable de l'impulsion de la Renaissance<sup>133</sup>, il n'en demeure pas moins lié, pour une part du moins, aux abus en cette matière.

Quant à la fréquence de la communion, ce n'est qu'au XVI<sup>e</sup> siècle que la tendance se renverse, et d'abord dans les Églises protestantes.

Toutes les Églises protestantes ont rompu, de manière plus ou moins prononcée, avec la pratique catholique de la participation annuelle obligatoire des laïcs à la communion, à l'occasion de la fête de Pâques [...]. À l'intérieur de l'espace helvétique, cette rupture se développe selon deux traditions. D'une part, les Église de Zurich et de Berne introduisent une pratique saisonnière : quatre célébrations de la cène à Zurich dès 1525, trois à Berne à partir de 1529, puis quatre dès 1595. D'autre part l'Église bâloise instaure un usage beaucoup plus fréquent. L'édit de réformation, adopté en 1529, y prescrit que la cène soit célébrée partout à Pâques, Pentecôte et Noël. En dehors de ces périodes, elle doit être administrée tous les dimanches dans une église au moins en ville et régulièrement, au minimum toutes les trois, quatre ou cinq semaines selon le nombre de communiantes à la campagne. C'est incontestablement du côté de cette seconde tradition que Calvin se situe à partir du moment où il prend position sur la question. [...] Cette fréquence se justifie à ses yeux à la fois pour des

---

<sup>130</sup> J. Duhr, «Communion fréquente», dans *Dictionnaire de spiritualité, tome II*, 1953, col. 1246-1250 et 1259, repris et commenté dans Chauvet, «Communion et dévotion», p. 23-24.

<sup>131</sup> «Les fidèles avaient quelque excuse : l'Église en effet n'exigeait-elle pas pour la communion une pureté qui requérait la continence pour les couples (Jérôme, Grégoire le Grand, Césaire d'Arles...), l'absence de règles pour les femmes (Grégoire, et plusieurs pénitentiels), voire des dispositions intérieures telles qu'elles équivalaient à l'absence de péchés véniels délibérés (ainsi, à la fin du XI<sup>e</sup> siècle, Duran de Troarn et Raoul Ardent)? La communion appelée "fréquente" aux XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles est le plus souvent la communion mensuelle [...].» Chauvet, «Communion et dévotion», p. 24.

<sup>132</sup> Chauvet, «Communion et dévotion», p. 26-31. Dans l'Antiquité, alors que la communion est plus fréquente, celle-ci est généralement «accompagnée de gestes de vénération». On porte aussi attention à «ne rien perdre» du corps du Christ. Au Moyen Âge par contre, alors que la communion est devenue peu fréquente, se développe en Occident un «culte d'adoration [...] lié au désir de voir l'hostie». C'est alors que l'élévation après la consécration prend une importance nouvelle, que les ostensoirs apparaissent et que les processions du Saint-Sacrement se développent. Ce culte d'adoration est propre à l'Occident. L'Orient l'ignore et a développé sa propre pratique de vénération des icônes.

<sup>133</sup> «La faible importance accordée à l'éclairage [dans les temples] signifie aussi que la visibilité importe moins que l'acoustique puisque, selon la théologie réformée, c'est de l'écoute que "procède la foi". Reconnaisant que parmi les cinq sens "le Seigneur en a esleu deux principaux, assavoir la veue et l'ouye", Bèze considère néanmoins que, "l'ouye est un organe infiniment plus utile pour comprendre en nostre entendement toute choses, que la veue".» Théodore de Beze, *Questions et réponses chrestiennes*, Genève, Eustache Vignon, 1584, cité dans Christian Grosse, *Les rituels de la Cène: le culte eucharistique réformé à Genève (XVI<sup>e</sup> - XVII<sup>e</sup> siècles)*, Genève, Droz, 2008, p. 262.

raisons théologiques et morales : il convient selon lui de rappeler le souvenir de la Passion, d'une part afin que les fidèles soient par là régulièrement exhortés «à faire confession de louange au Seigneur, et à magnifier et publier sa bonté» et, d'autre part, afin que la «charité mutuelle entre eux fust nourrie et entretenue». Des justifications scripturaires viennent également à l'appui de sa proposition [...]. «Saint Luc récite aux Actes que l'usage de l'Eglise Apostolique en estoit tel [...] (Act. 2, 42). Ainsi falloit-il entierement faire que nulle assemblée d'Eglise ne fust faite sans la Parolle, ne sans aumosne, ne sans la participation de la Cène, ne sans oraisons. On peut bien aussi assez conjecturer des escrits de saint Paul que cest ordre estoit institué en l'Eglise des Corinthiens»<sup>134</sup>.

Pour le cas de Genève au XVI<sup>e</sup> siècle, par exemple, on peut dire que les «autorités civiles et ecclésiastiques» cherchent à «recentrer la vie rituelle collective sur les cultes célébrés par l'Église, en particulier la cène», ce qui «rejoint le programme de transformation culturelle mené dans d'autres États protestants<sup>135</sup>». Plus largement, c'est l'ensemble du rituel de la cène qui est revisité par le Réformateur genevois en vue de la «sanctification», avec le maintien d'une pratique d'exclusion de la communion en cas de péché qui traduit une certaine recherche d'équilibre. Le culte est d'ailleurs préparé dans la semaine qui précède sa célébration par des invitations à l'«introspection» et à la «pénitence<sup>136</sup>».

Une bonne part des transformations dans la pratique du culte de la cène dans les diverses Églises réformées au XVI<sup>e</sup> siècle sont aussi liées à une volonté de prise de distance par rapport aux éléments rituels catholiques associés au sacrifice. On passe ainsi de l'autel à la «table de communion». Dans le cas précis de l'Église genevoise, par exemple, elles sont au nombre de deux, une pour les hommes et une pour les femmes, et elles «ne sont installées qu'en vue des célébrations

---

<sup>134</sup> Jean Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, Paris, Vrin, 1957-1963, IV, XVII, 43, 44, 45, 46, cité dans Grosse, *Les rituels de la Cène*, p. 286-287.

<sup>135</sup> Grosse, *Les rituels de la Cène*, p. 305-306. À Genève, ce recentrement sur le rituel de la cène va de pair avec une épuration du calendrier liturgique et avec la suppression de fêtes religieuses. Sur les transformations dans d'autres États protestants que Genève, Grosse réfère à Susan C. Karant-Nunn, *The Reformation of Ritual. An Interpretation of Early Modern Germany*, London/New York, Routledge, 1997.

<sup>136</sup> Grosse, *Les rituels de la Cène*, p. 332. Sur la préparation à la cène dans la semaine qui précède sa célébration, voir p. 310-325. Sur l'examen de conscience à l'intérieur de la liturgie de la Cène qui implique une «énumération des péchés qui entraînent l'exclusion du sacrement», voir p. 208-214. De façon générale, «Calvin veut éviter que l'examen ne pousse le fidèle au désespoir. Aussi, n'entend-il pas que ce dernier se présente à la cène vierge de péché et libre de doute quant à sa foi. Compte tenu de la nature pécheresse de l'homme, l'entreprise lui apparaît de toute manière vouée à l'échec. Prétendre à cette perfection anéantirait de plus le sacrifice consenti par le Christ. Le formulaire liturgique s'efforce par conséquent de définir la voie médiane dans laquelle chemine l'examen de conscience : celui-ci ne doit pas produire un homme juste, mais affermir le fidèle dans la croyance qu'il est destiné à être justifié [...]» (p. 211-212) Entre la communion une fois par année chez les «papistes», et l'exigence d'une fois pure chez les «anabaptistes» qui conduit au même résultat pratique, Calvin cherche une voie médiane pour redonner accès à la communion. Sur cette question, Grosse renvoie à Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, IV, XVII, 41 et 42.

de la cène». Ni fleur ni cierge ne sont déposées sur ces tables, contrairement à d'autres Églises protestantes. Elles sont seulement «couvertes d'une nappe blanche»<sup>137</sup>. De façon générale,

par sa sobriété, abondamment dénoncée par les controversistes catholiques qui y voient une preuve de son caractère profane, le rituel renvoie aux usages quotidiens du pain et du vin, soulignant ainsi une convivialité qui est signe du lien de charité unissant les participants au culte<sup>138</sup>.

Autre symptôme clair de cette prise de distance par rapport au «sacrifice de la messe» : le ministre réformé qui célèbre la cène à la table de communion fait face à l'assemblée, plutôt que d'être face à l'autel et dos à l'assemblée comme le prêtre catholique de l'époque. La prière eucharistique du canon romain, quant à elle, est remplacée par une prière introductive<sup>139</sup>. Plus encore, le rite de présentation des dons ne semble plus être pratiqué, le pain et le vin se trouvant déjà sur les tables de communion au moment où la liturgie de la cène commence. Du point de vue de l'anthropologie du don, cette disparition n'est pas banale<sup>140</sup>.

À la suite du concile de Trente, sous l'impact de la critique des Réformateurs, et suite à l'influence d'Ignace de Loyola et de la Compagnie de Jésus, notamment, la pratique eucharistique chez les

---

<sup>137</sup> «Le remplacement des autels par des tables se vérifie dans la plupart des territoires réformés.» Quant à la manière de communier dans les diverses Église réformées, le mode varie selon les époques et les contextes géographiques. Elle est soit «processionnelle», ou encore par «tablées». Ce second mode est à penser comme «une tentative de reconstitution de la cène originelle : par la mise en scène de la célébration, les fidèles sont replacés dans la situation des apôtres entourant le Christ lors de la dernière cène. Mais cette évolution n'affecte pas l'Église genevoise.» Voir Grosse, *Les rituels de la Cène*, p. 217-218.

<sup>138</sup> Grosse, *Les rituels de la Cène*, p. 219.

<sup>139</sup> Mazza, *L'Action liturgique*, p. 262. «À la fin de la liturgie de la parole, après le sermon [...] s'ajoute une prière préparant à recevoir le sacrement. Dans la messe il n'y a ni préface ni *Sanctus*, et la formulation des prières est entièrement nouvelle.» Selon Mazza, «[il] s'agit d'une belle prière, très pieuse, dotée d'une bonne théologie bien amalgamée avec la piété mais qui, cependant, ne peut en aucune façon être considérée comme une prière eucharistique. En pratique, Calvin a éliminé de la sainte cène la prière eucharistique, en la remplaçant par une prière introductive, que suit le récit paulinien de la dernière cène dans la première épître aux Corinthiens. Calvin a mis un texte biblique à la place d'un texte liturgique. Il pensait évidemment opérer des choix par fidélité à l'Écriture, et s'en tenir à des catégories bibliques. Rien de tout cela. Il n'était, hélas que tributaire de cette conception du canon propre aux théologiens médiévaux.» Quant à la *Messe allemande* de Luther, il n'y a plus comme telle de prière eucharistique, mais la louange et l'action de grâce sont reprises d'une certaine façon dans les chants de louange qui suivent la communion (p. 259). Sur ces questions, Mazza renvoie à H. Grass, «Luther et la liturgie eucharistique», dans B. Botte (dir.), *Eucharisties d'Orient et d'Occident, tome I*, p. 135-150; J. Cadier, «La prière eucharistique de Calvin», dans B. Botte (dir.), *Eucharisties d'Orient et d'Occident, tome I*, p. 171-180. Évidemment, depuis le temps de Luther et de Calvin, les choses ont changées. La liturgie de la Cène dans l'Église réformée vaudoise, par exemple, inclut une certaine prière eucharistique. Je remercie Kevin Bonzon pour cette dernière précision.

<sup>140</sup> On reviendra sur cette question dans la partie III.

catholiques a été révisée et la communion hebdomadaire revalorisée, jusqu'à rendre acceptable la communion quotidienne<sup>141</sup>.

On comprend bien que ces évolutions croisées ont certainement eu un impact sur la manière dont, au cœur de la pratique eucharistique, le rapport à Dieu, au prochain, à la vie et au monde s'établit. Entre les messes célébrées par un prêtre à l'intention d'une personne absente devant un des autels latéraux d'une église et la pratique de la *koinônia* dans les maisons chez les premiers chrétiens, il y a certainement des écarts. De façon générale, Chauvet considère les pratiques axées sur l'expiation, le rachat et le salut personnel comme des «usages de l'eucharistie» en tant que «sacrifice<sup>142</sup>». Il est significatif à cet égard que l'on en soit venu au XII<sup>e</sup> siècle à considérer «le rite d'ordination comme pouvoir d'offrir le sacrifice de la messe<sup>143</sup>». Un bref regard sur les théories de l'eucharistie permettra de constater que leurs transformations rejoignent d'assez près celles concernant les pratiques.

### **3.2 Le vocabulaire sacrificiel et l'eucharistie : une réhabilitation théologique ambiguë**

Il a été question précédemment des sacrifices israélites comme étant tendus entre deux pôles, soit la communion et l'expiation. Or, en ce qui concerne les théologies de l'eucharistie, le retour au vocabulaire sacré semble avoir contribué surtout à «la progressive inflation du schème expiatoire». Selon Chauvet, l'importance prise par ce schème expiatoire – ou propitiatoire – pose problème. Plus précisément, «par rapport au Nouveau Testament», l'usage du vocabulaire sacrificiel est lié à une «dérive qui dans la pratique concrète n'a pu éviter de faire fonctionner les prêtres comme de *nouveaux intermédiaires sacrés*». Si la relecture sacrificielle de la mort et de la résurrection du Christ et de l'eucharistie dans son sillage apparaît à Chauvet comme étant «théologiquement légitime<sup>144</sup>»,

---

<sup>141</sup> Chauvet, «Communion et dévotion», p. 25. Le chapitre 8 du concile de Trente exhorte à «recevoir fréquemment ce pain supersubstantiel».

<sup>142</sup> Chauvet, «La messe comme sacrifice au Moyen Âge et au concile de Trente», p. 252-273.

<sup>143</sup> Chauvet, «La messe comme sacrifice au Moyen Âge et au concile de Trente», p. 271. «Désormais, ce n'est plus l'imposition des mains par l'évêque avec la prière d'épiclesse qui est considérée comme le rite central de l'ordination des prêtres, mais l'acte par lequel l'évêque fait toucher aux ordinands la [sic] calice surmonté de la patène, accompagné de la formule : "Reçois le pouvoir d'offrir le sacrifice de la messe aussi bien pour les vivants que pour les défunts au nom du Seigneur." Ce rite sera adopté au XII<sup>e</sup> siècle à Rome. Le "sacerdoce" est alors défini en termes de "pouvoir". [...] Ce pouvoir spirituel est double : il s'agit d'abord du pouvoir sur le corps eucharistique du Christ et, secondairement, du pouvoir sur son corps ecclésial (pouvoir des clefs).»

<sup>144</sup> Chauvet, «Le sacrifice de la messe: représentation et expiation», p. 78. En raison de ces usages diversifiés, Chauvet parle du sacrifice dans le christianisme comme d'une «notion ambiguë». Voir Chauvet, «Le "sacrifice" en christianisme», p. 139-155.

c'est suivant l'interprétation métaphorique ou spirituelle fournie par l'épître aux Hébreux. D'ailleurs, c'est ce cap néotestamentaire qui a été maintenu au II<sup>e</sup> siècle, notamment chez Irénée de Lyon.

### 3.2.1 Saint Irénée et le «sacrifice véritable»

Dans son traité *Contre les hérésies*, à la suite des apologistes, saint Irénée «ne cesse de dire» que «Dieu n'a besoin de rien», et encore moins «du sacrifice des hommes».

Mais alors, pourquoi, selon la Bible, en sollicite-t-il? Ce n'est pas pour lui-même, répond Irénée, mais «pour celui-là même qui les offre, i.e. pour l'homme» (IV, 17, 1). Car «celui qui offre est lui-même glorifié en ce qu'il offre, si son présent est accepté» (IV, 18, 1); d'ingrat («a-charistos»), il devient gracieux («eu-charistos») (IV, 17, 5). Il apprend par son geste à «servir Dieu» (IV, 18, 6); ou encore, il y apprend quel est «le sacrifice véritable». Or, qu'est-ce que ce «sacrifice véritable»? C'est, écrit saint Irénée, «la communion à l'égard du prochain» et «la crainte de Dieu» (IV, 18, 3)<sup>145</sup>.

L'oblation demeure, ainsi que l'atteste la pratique de l'eucharistie, mais elle n'est plus obligatoire comme ce que Dieu requerrait. Elle s'inscrit dans le mouvement de la grâce. Cette grâce n'a besoin de rien, elle n'attend rien de l'homme sinon qu'il lui «témoigne sa reconnaissance» (IV, 18, 1)<sup>146</sup>. Elle est bien plutôt au service de sa libération : «ce n'est plus par des esclaves, mais par des hommes libres, qu'est faite l'offrande<sup>147</sup>». L'enjeu de l'eucharistie, selon saint Irénée, est le devenir «gracieux» de l'humanité, le passage de l'«a-charistos» à l'«eu-charistos». Et cela se joue non pas d'abord dans le rituel, mais dans le rapport à autrui et au monde, ce qu'il a lui-même magnifiquement contribué à penser par sa célèbre doctrine de la récapitulation en Christ de la création et de l'histoire. Autant saint Irénée critique les sacrifices – il use «d'un abondant florilège anti-sacrificiel», souligne Chauvet – autant il aide à penser que ce sont l'Église et les chrétiens qui sont appelés à devenir eux-mêmes le sacrifice eucharistique, car «seul plaît à Dieu le sacrifice de louange qu'est “une foi sincère, une espérance ferme, un amour brûlant” (IV, 18, 4)». Même si Irénée n'a «pas [...] de théologie explicite du sacrifice du Christ», il contribue à penser l'humain comme «sacrifice spirituel» à la suite du Christ<sup>148</sup>.

### 3.2.2 Saint Augustin et le «sacrifice invisible»

Deux siècles après saint Irénée, saint Augustin approche le sacrifice de façon assez semblable. Chez lui comme chez le premier, Dieu n'a besoin de rien, pas même de la justice des hommes.

<sup>145</sup> Saint Irénée, *Adversus Haereses*, IV, cité dans Chauvet, «Le “sacrifice” en christianisme», p. 148.

<sup>146</sup> Louis-Marie Chauvet, «La dimension sacrificielle de l'eucharistie», *La Maison-Dieu*, no 123, 1975, p. 67.

<sup>147</sup> Chauvet, «Le “sacrifice” en christianisme», p. 149.

<sup>148</sup> Chauvet, «La dimension sacrificielle de l'eucharistie», p. 67-68.

Alors, à quoi servent les sacrifices rituels? Ces «*sacrifices visibles*» sont «*le sacrement, i.e. le signe sacré du sacrifice invisible*». Or qu'est-ce que le «sacrifice invisible» ou encore le «vrai sacrifice»? [...] Or c'est la miséricorde qui est le vrai sacrifice». Mieux encore, c'est la vie de l'homme, en tant qu'elle est vie de miséricorde, de partage, de pardon qui est le vrai sacrifice : «*En conséquence, l'homme consacré par le nom de Dieu et voué à Dieu, en tant qu'il meurt au monde pour vivre à Dieu, est un sacrifice...*»<sup>149</sup>

Dans ses sermons, il présente le mystère de «la table du Seigneur» comme ce à travers quoi les membres du «corps du Christ» que sont les chrétiens sont appelés à recevoir leur «propre mystère», le mystère de ce qu'ils sont eux-mêmes et de ce qu'ils sont appelés à devenir<sup>150</sup>.

### 3.2.3 L'affirmation progressive du vocabulaire «sacral» aux III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles

Cependant, au temps où saint Augustin écrit, les choses ont changé par rapport à celui de saint Irénée. Certes, en fidélité aux «grandes anaphores des diverses familles liturgiques qui voient alors le jour, les Pères proclament : ce n'est "pas un nouveau sacrifice [...], mais un mémorial de la véritable immolation"<sup>151</sup>» qui est célébré dans l'eucharistie. La rupture par rapport aux sacrifices israélites signalée dans l'épître aux Hébreux est maintenue. On voit même se développer «la réflexion sur le Saint-Esprit», ce qui contribue à renforcer le lien entre la pratique eucharistique et l'assemblée ecclésiale. On souligne ainsi fortement que célébrer la Pâque du Christ, c'est prioritairement faire Église, se rassembler, célébrer et chercher à vivre de la foi, de l'espérance et de la charité reçues comme grâce.

Toutefois, «une évolution se dessine progressivement» en ce qui concerne la manière d'user du vocabulaire sacrificiel. Celui-ci est de plus en plus nettement appliqué directement à l'eucharistie et à ses ministres.

Cette évolution est assez nettement confirmée au IV<sup>e</sup> siècle : dans l'Eucharistie, le Christ nous est donné comme «victime de propitiation» (S. Cyrille de Jérusalem); elle est le «mémorial de la véritable immolation» (Théodore de Mopsueste); on «offre le sacrifice», et le sang du Christ est «chaque fois répandu» (S. Ambroise); «le Christ n'a été immolé qu'une fois; il s'immole pourtant chaque jour "in sacramento"» (S. Augustin). C'est pourquoi l'on insiste, particulièrement chez les

---

<sup>149</sup> Saint Augustin, *Cité de Dieu*, X, 6, cité dans Chauvet, «Le "sacrifice" en christianisme», p. 149.

<sup>150</sup> Saint Augustin, *Sermons* 272 (PL 38, 1246-1248) et *Sermons* 227 (PL 38, 1099-1101), cités et commentés dans Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 299. Sur le sacrifice chez saint Irénée et saint Augustin, voir aussi Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 318-321; Marcel Neusch, «Une conception chrétienne du sacrifice. Le modèle de saint Augustin», dans Marcel Neusch (dir.), *Le sacrifice dans les religions*, Paris, Beauchesne, 1994, p. 117-138.

<sup>151</sup> Théodore de Mopsueste, *Homélie catéchétique*, 1<sup>ère</sup> hom. sur l'Euch., 15, cité dans Chauvet, «La dimension sacrificielle de l'eucharistie», p. 70.

Antiochiens, sur la pureté de conscience et sur l'attitude de « crainte et tremblement » requises pour participer à un si « redoutable mystère »<sup>152</sup>.

En somme, le mode de pensée des Pères demeure « profondément symbolique et mystérieux », ainsi que l'a signalé Henri de Lubac<sup>153</sup>. Mais en même temps qu'augmente le nombre de chrétiens issus du paganisme, l'application du vocabulaire sacrificiel à l'eucharistie et à ses ministres tend à se généraliser. Or, c'est ce vocabulaire sacrificiel qui, dans un tout autre contexte intellectuel et social, prendra du relief.

### 3.2.4 Le réalisme eucharistique et le « saint sacrifice de la messe » au Moyen Âge

Le contexte philosophique dans lequel les diverses théologies de l'eucharistie se sont développées au Moyen Âge est bien différent de celui qui a porté la réflexion à l'époque patristique. Ces théologies sont essentiellement préoccupées par la « présence réelle » du Christ dans l'eucharistie. L'enjeu des débats est la modalité de cette présence. Se frayant un chemin entre les deux extrêmes de l'ultra-réalisme et de la négation de la présence réelle, les théologiens scolastiques au XIII<sup>e</sup> siècle et surtout saint Thomas d'Aquin ont fortement contribué à équilibrer les débats.

Mais du point de vue de l'histoire des théologies de l'eucharistie, il importe de remarquer avec Henri de Lubac ce que les débats scolastiques ont laissé de côté : on tend à penser le « corps eucharistique » indépendamment du « corps ecclésial », indépendamment de l'assemblée concrète et du partage du pain<sup>154</sup>. C'est en même temps la dimension juridique et institutionnelle de l'Église qui

---

<sup>152</sup> Chauvet, « La dimension sacrificielle de l'eucharistie », p. 69-70. Parmi les références fournies en bas de page, on trouve S. Cyrille de Jérusalem, *Cat. Myst.*, V, 21; Théodore de Mopsueste, *Homélies catéchétiques*, 1<sup>ère</sup> hom. sur l'Euch., 29 et s.; S. Jean Chrysostome, *De Bapt. Christi*, 4.

<sup>153</sup> Henri de Lubac, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge. Étude historique*, Paris, Aubier/Éditions Montaigne, 1949, commenté dans Chauvet, « La dimension sacrificielle de l'eucharistie », p. 71.

<sup>154</sup> La négation de la présence réelle par Béranger de Tours au XI<sup>e</sup> siècle a eu « d'importantes retombées : dans l'immédiat, elle provoqua, en 1059, l'imposition à l'hérétique d'une confession de foi ultra-réaliste en la présence du Christ dans l'eucharistie » selon laquelle « le corps du Christ est touché et rompu par les mains des prêtres et broyé par les dents des fidèles *sensualiter, non solum sacramento, sed in veritate* », c'est-à-dire « *sensiblement [...] non seulement sacramentellement, mais en vérité* ». Mais selon Henri de Lubac que cite souvent Chauvet sur cette question (*Corpus mysticum*, p. 260-266), l'« affaire bérengérienne » a été un véritable traumatisme pour l'Église et la théologie. « À plus long terme et de manière plus importante, si les grands scolastiques du XIII<sup>e</sup> siècle réagirent contre cet ultra réalisme sensualiste grâce au très fin concept aristotélicien de "substance" – concept dont on ne disposait pas à l'époque antérieure – ils n'en demeurent pas moins si profondément anti-bérengériens qu'ils accomplirent ce que le P. de Lubac a appelé une "césure meurtrière" entre le corps eucharistique et le corps ecclésial. Le traumatisme bérengérien eut pour effet de créer un déplacement considérable dans la problématique traditionnelle du triple corps du Christ : là où les Pères voyaient son corps ecclésial comme la *veritas* de son corps mystique eucharistique (son corps en mystère ou en sacrement), on souligne désormais le lien entre ce dernier et le vrai corps né de Marie, mort et ressuscité, pour qu'il n'y ait plus aucune ambiguïté sur la réalité du Christ dans le pain et le vin. » C'est cette problématique traditionnelle des trois corps du Christ que Chauvet reprend dans son analyse de la prière eucharistique : le corps historique et glorieux, le corps

prend les devants, et le pôle pneumatologique qui s'efface<sup>155</sup>. Ce déplacement au plan de la pensée va de pair avec les transformations des pratiques qui ont cours au même moment : les messes pour le rachat des fautes se font de plus en plus nombreuses, tout comme les processions eucharistiques. Et si on assiste au « saint sacrifice de la messe », on communie assez peu souvent. De ce sacrifice, on « attend » surtout « une efficacité de grâces en faveur des vivants ou des défunts<sup>156</sup> ». Dans ce contexte, c'est l'expiation des fautes par le rituel qui a les devants, alors que l'invitation évangélique à vivre autrement son quotidien et son rapport aux autres à la suite du Christ passe en arrière-plan. Non que la subversion du rituel dans l'éthique du quotidien ait été rendue impossible au Moyen Âge, loin de là. Mais la manière dont on pratique et pense l'eucharistie ne met pas l'emphase sur celle-ci.

### 3.2.5 La réaction réformatrice au XVI<sup>e</sup> siècle et les impasses de la théologie post-tridentine

Ce déséquilibre a certainement joué un rôle dans la crise liée à la Réforme protestante en Occident. « Si la crise religieuse du XVI<sup>e</sup> siècle a bien pour centre théorique la question de la justification, en revanche elle a son centre pratique dans celle de la messe [...]. Il y a d'ailleurs un lien fort clair entre les deux<sup>157</sup>. » Ce ne sont pas seulement les abus pratiques que Luther dénonce, il s'en prend aussi à la théologie de la messe. Et c'est la messe pensée comme « sacrifice » qu'il critique vigoureusement, par rapport à la messe comme sacrement, terme qu'il préfère et retient, contrairement au premier. À ses yeux,

le sacrifice appartient à la multiplicité de ces œuvres par lesquelles les hommes prétendent être justifiés par Dieu, alors qu'ils le sont « *sola fide* », par la seule foi au Christ, laquelle n'est pas une œuvre, mais un pur don de la grâce de Dieu. Le scandale, pour Luther, c'est de prétendre que la messe comme « sacrifice offert à Dieu » ait par elle-même un poids sur Dieu, qu'elle soit une réalité consistante par soi. Parce qu'il s'agit d'une « œuvre » humaine, elle s'ajoute à la seule œuvre qui nous justifie : celle du Christ sur la croix. [...] La messe est pure action de grâce pour le don gratuit de Dieu, par conséquent, « rien d'autre n'[y] est demandé que la foi. Parce que ce don est gratuit, l'homme a charge d'en rendre grâce, mais non de l'« offrir » : faire un geste

---

sacramentel, et le corps ecclésial. Voir sur cette question Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 301, et plus largement p. 298-303.

<sup>155</sup> Chauvet, « Le sacrifice de la messe: représentation et expiation », p. 74 : « une véritable « césure » (de Lubac) finit par s'établir entre l'eucharistie et l'Église à partir du milieu du XII<sup>e</sup> siècle; au XIII<sup>e</sup> siècle, l'Église s'approprie la dénomination de « corps mystique » en un sens absolu, c'est-à-dire sans lien avec l'eucharistie. Elle demeure bien la finalité ultime de l'eucharistie, mais elle se voit *expulsée* de son symbolisme interne, d'autant qu'à la même époque se substitue peu à peu à la vision sacramentelle et communionnelle de l'Église une vision plus juridique et plus centralisée, elle-même appuyée sur une substitution progressive du Christ à l'Esprit comme agent de l'unité de l'Église. On est bien loin d'Augustin! » Sur la question ecclésiologique, Chauvet réfère à Yves Congar, *L'Église, de saint Augustin à l'époque moderne*, p. 158-175.

<sup>156</sup> Chauvet, « La dimension sacrificielle de l'eucharistie », p. 72.

<sup>157</sup> Chauvet, « La messe comme sacrifice au Moyen Âge et au concile de Trente », p. 276.

d'offrande en retour, c'est mettre en cause la gratuité absolue du don; c'est porter atteinte à la suffisance du sacrifice du Christ pour le salut du monde<sup>158</sup>.

En réponse aux diverses critiques sur le sacrifice de la messe<sup>159</sup>, les Pères du concile de Trente reprennent pour une part la ligne interprétative de l'épître aux Hébreux et signalent «que c'est toujours le même Christ Prêtre qui offre aussi bien à la messe que la croix [*sic*] et qui est lui-même la victime dans les deux cas; seul le mode, sanglant ou non sanglant, diffère<sup>160</sup>». Cependant, si la «réponse est [...] théoriquement limpide», elle n'a pas apaisé les tensions et, surtout, elle n'a «pas coupé court à certaines spéculations ambiguës durant les siècles suivants» chez les théologiens, ce qui a conduit à diverses théories immolationnistes «obnubilées [...] par l'idée d'immolation ou de destruction de la victime<sup>161</sup>». S'il en est ainsi, suggère Chauvet, c'est probablement en raison des «structures même de la pensée théologique de l'époque», fortement marquée par les nombreux débats médiévaux sur la présence réelle. À cette époque, résume-t-il, on «était passé en quelque sorte de l'oignon à la pêche : là où Augustin voyait l'oignon dans ses pelures mêmes, on cherchait un noyau dur "sous" le symbolisme sacramentel, symbolisme nécessaire à la "réalité", mais extérieur à elle<sup>162</sup>». Héritant de ces représentations, les Pères du concile de Trente n'ont pu éviter d'en reprendre les impasses. En témoigne le traitement distinct accordé à la question de l'eucharistie comme sacrement et comme sacrifice, ainsi que le contournement de la question de la commémoration ou du mémorial par celle de la représentation; tout cela traduit «un certain

---

<sup>158</sup> Luther, *Œuvres, tome II*, p. 184-186, cité et commenté dans Chauvet, «La messe comme sacrifice au Moyen Âge et au concile de Trente», p. 278.

<sup>159</sup> Parmi les Réformateurs, sur la question de la critique du sacrifice de la messe, Chauvet se limite à Luther par «soutien de brièveté». Chauvet, «La messe comme sacrifice au Moyen Âge et au concile de Trente», p. 275.

<sup>160</sup> Chauvet, «La messe comme sacrifice au Moyen Âge et au concile de Trente», p. 278-279. Cette affirmation se trouve au «chapitre 2 de la doctrine sur le sacrifice de la messe» (Denz 1743).

<sup>161</sup> Chauvet, «La messe comme sacrifice au Moyen Âge et au concile de Trente», p. 279 et 283-284. Aujourd'hui, ces théories «nous laissent pantois», précise Chauvet. «Certaines (les moins contestables à nos yeux) se contentaient d'une figure de cette immolation; d'autres, qui tenaient à ce qu'il y ait une "immutation réelle", la faisaient porter sur la transsubstantiation (Suarez); pour d'autres enfin, cette immutation ou immolation affectait le Christ lui-même, soit à travers la séparation de son corps et de son sang (Billuart), soit à travers sa consommation par la communion, laquelle, complétant la consécration, faisait perdre au Christ son être sacramentel (Robert Bellarmine); Jean de Lugo est même allé jusqu'à dire que le Christ est immolé à la messe en tant que, par la consécration, il est placé dans un état inférieur (*status declivior*) qui le rend inapte à agir et le rend sujet à être mangé.» Sur ces théories, Chauvet réfère lui-même à Joseph de Baciocchi, *L'eucharistie*, Paris, Desclée, 1964, p. 63-70. Inspirés par ces théories, certains prédicateurs sont même allés jusqu'à «tenir le Christ pour "broyé" dans l'eucharistie» par la manducation, «là où il n'était que "blessé" au calvaire (Tesières en 1889)». Ces théories immolationnistes ne sont pas exemptes du risque de «court-circuit pervers», où les «prêtres du Nouveau Testament» prennent en quelque sorte «le relais des bourreaux du Seigneur». Sur cette question, il réfère à Bernard Sesboüe, *Jésus-Christ, l'unique médiateur, tome I*, Paris, Desclée, 1988, p. 285.

<sup>162</sup> Chauvet, «Le "sacrifice" en christianisme», p. 151-152.

éclatement de la réflexion théologique sur le “mystère de la foi”<sup>163</sup>», avec le risque que la messe-sacrifice en vienne à être perçue comme venant «se surajouter» à la croix, soit sous mode de répétition ou de renouvellement, alors qu’elle n’est que la reprise «en sacrement» de l’unique Pâque du Christ<sup>164</sup>.

En somme, bien que Trente rappelle l’unicité de l’offrande du Christ sur la croix, les structures de pensée mobilisées par les Pères du concile n’ont pu éviter de nourrir une conception de la messe comme «une sorte d’en-soi propitiatoire<sup>165</sup>», conduisant à voir en celle-ci une efficacité presque distincte du mystère de la croix, et dont on pourrait cumuler les effets bénéfiques pour le rachat des âmes. Les abus liés à la comptabilisation des messes et des processions dans le système de la pénitence tarifée ne sont pas étrangers à ces structures de pensée, qui elles ont fini par produire une sorte d’équivalent théologique aux abus pratiques, à savoir les théories immolationnistes de l’eucharistie. Celles-ci n’ont d’ailleurs pas manqué à leur tour de nourrir les imaginaires en valorisant la souffrance, comme si cette dernière avait par elle-même une vertu expiatrice. Et tout ce temps, c’est le potentiel de l’eucharistie comme espace d’actualisation et d’accueil de la grâce de Dieu qui est compromis. Pour le dire dans un langage traditionnel, ce qui passe dans l’ombre, c’est le travail de l’Esprit qui sollicite l’Église et les chrétiens à se laisser transformer par la grâce, au présent, et en vue d’un avenir qui ressemblerait un peu plus au Royaume de Dieu annoncé et promis.

Si le concile de Trente n’ignore pas la dimension de communion ou d’action de grâce pour le don reçu en ce qui concerne l’eucharistie, il insiste «presque exclusivement» sur «la propitiation ou l’expiation». La réaction contre les Réformateurs y est pour beaucoup. Mais le résultat net en est que, du côté catholique, «on a par la suite tendu à [...] oublier» l’action de grâce «au risque de déséquilibrer la théologie de l’eucharistie<sup>166</sup>». Or, selon Chauvet, s’il n’y pas lieu d’évacuer ce que l’on nomme traditionnellement la propitiation ou encore la sanctification ou la réconciliation, car cela

---

<sup>163</sup> André Duval, *Des sacrements au concile de Trente*, Paris, Éditions du Cerf, 1985, chapitre 3, p. 63, cité dans Chauvet, «La messe comme sacrifice au Moyen Âge et au concile de Trente», p. 280. C’est «en 1551» que le concile de Trente «a traité de l’eucharistie comme “sacrement”, doctrine centrée sur la présence réelle par conversion de toute la substance du pain et du vin, sur le culte d’adoration du Christ dans l’eucharistie et sur la communion; ce n’est qu’onze années plus tard, en 1562, qu’il a traité de la messe comme “sacrifice”, doctrine centrée sur le rapport entre la dernière Cène de Jésus, la croix et la messe [...]». Comme l’écrit André Duval, l’explication de cette séparation “n’est pas à chercher dans l’histoire épisodique du Concile, mais dans un certain éclatement de la réflexion théologique sur le “mystère de la foi”, reflet d’un véritable cloisonnement entre les pratiques eucharistiques du peuple chrétien”.

<sup>164</sup> Chauvet, «La messe comme sacrifice au Moyen Âge et au concile de Trente», p. 281. Il réfère sur ce point notamment à Jean-Marie Roger Tillard, «Vocabulaire sacrificiel et eucharistique», *Irenikon*, vol. 53, 1980, p. 162-163.

<sup>165</sup> Chauvet, «La dimension sacrificielle de l’eucharistie», p. 72.

<sup>166</sup> Chauvet, «Le “sacrifice” en christianisme», p. 152.

risquerait de conduire à l'oubli du mal, un mal auquel l'humanité participe parfois malgré elle, c'est dans «sa subordination<sup>167</sup>» à l'action de grâce qu'il importe de l'approcher, donc au don premier de Dieu. Et cette priorité de l'action de grâce qui ouvre sur la communion et la louange invite aussi à ne pas s'attarder outre mesure sur la faute et sur la propitiation. L'enjeu et le défi pastoral sont bien plutôt de trouver la juste mesure.

### 3.2.6 Le concile Vatican II : un rééquilibrage bienvenu

Sur ce point, en développant un langage pneumatologique, en revisitant l'héritage théologique de l'eucharistie comme mémorial, et en insistant sur «l'unique sacrifice du Nouveau Testament» offert «sacramentellement», le concile Vatican II a fortement contribué au rééquilibrage<sup>168</sup>. Car le temps n'est pas si loin où, à travers les catéchismes, on présentait l'eucharistie – aux enfants – d'abord et surtout comme un sacrifice d'expiation<sup>169</sup>.

Quant à la pratique de l'adoration, qui est «propre à l'Église latine», elle «prend son sens comme prolongement du mémorial du mystère pascal célébré à la messe». Selon Chauvet, «ainsi vécue, elle constitue une forme tout à fait authentique d'expression de la foi chrétienne<sup>170</sup>». Mais là comme ailleurs, l'équilibre n'est jamais chose acquise. Et il importe de veiller à ne pas perdre de vue les «grandes intuitions eucharistiques de Vatican II» ainsi que le rééquilibrage théologique auquel elles ont contribué. «Ce qui est donc à contempler, c'est ce pour quoi on loue Dieu, à savoir son action

---

<sup>167</sup> Chauvet, «Le sacrifice de la messe: un statut chrétien du sacrifice», p. 104. Voir aussi, plus largement, Louis-Marie Chauvet, «L'eucharistie, sacrement de louange», *La Maison-Dieu*, no 270, 2012, p. 103-118.

<sup>168</sup> Voir Chauvet, «La messe comme sacrifice au Moyen Âge et au concile de Trente», p. 284-285. Plus précisément, de Vatican II, sur l'unique sacrifice du Christ dans la célébration de la messe, voir le décret *Presbyterorum Ordinis*, § 5; la constitution dogmatique *Lumen Gentium*, § 28. Sur l'expression de «mémorial» à propos de l'eucharistie, voir la constitution *Sacrosanctum concilium*, § 47; le décret *Ad Gentes*, § 14; le décret *Unitatis Redintegratio*, § 22.

<sup>169</sup> «La Messe est le sacrifice dans lequel Jésus Christ s'offre à Dieu son Père, comme victime pour nous, par le ministère des prêtres»: telle était la définition proposée aux enfants dans le *Catéchisme à l'usage des diocèses de France* [1947]. Victime du déséquilibre théologique causé par la volonté de pourfendre l'hérésie protestante au Concile de Trente, cette définition passe totalement sous silence des dimensions de l'Eucharistie aussi importantes que celles d'action de grâce, de mémorial, de don de l'Esprit, de repas du Seigneur, de banquet du Royaume, de mission dans le monde... Formés dans cet esprit au catéchisme, nourris dans cette perception par les leitmotivs oblatifs et sacrificiels du canon romain, les chrétiens étaient exhortés, de plus, à «suivre les prières du prêtre avec les mêmes sentiments» qu'ils auraient eus «au pied de la croix». Ainsi la messe était-elle vécue essentiellement comme le spectacle dramatique et attendrissant de la croix. La notion de «mémorial» était quasiment tombée dans l'oubli. L'allégorie plus ou moins mimétique de la Passion avait enlevé au symbolisme sacramentel sa force créatrice de participation. L'inflation de l'aspect propitiatoire du sacrifice eucharistique bloquait le dialogue œcuménique, favorisait une piété individualiste, alimentait une perception très sacrale du prêtre et entretenait un système d'honoraires de messes assez néfaste en pratique pour la pédagogie de la foi.» *Catéchisme à l'usage des diocèses de France. Présenté aux enfants et aux maîtres par le chanoine Quinet et le chanoine Boyer*, Tours, Mame, 1947, question 213, cité et commenté dans Chauvet, «La dimension sacrificielle de l'eucharistie», p. 47-48.

<sup>170</sup> Chauvet, «Communion et dévotion», p. 36-37.

dans l'histoire du salut. [...] Pour le dire simplement, prier devant le Saint-Sacrement, c'est ruminer le mystère de l'amour sauveur de Dieu tel qu'il s'est révélé dans les Écritures.» Pour favoriser cet équilibre, diverses modalités autres que l'ostensoir médiéval et l'exposition perpétuelle mériteraient selon Chauvet d'être davantage explorées, comme un temps d'adoration devant le pain et la coupe, couplé d'«un temps de *lectio divina* à partir d'un texte de l'Écriture» ou d'une prière d'action de grâce. «L'important est que le sacrement ne soit jamais coupé de ce qui en constitue la chair vive, à savoir la Parole de Dieu, et que celle-ci soit ressaisie à partir de l'itinéraire biblique, itinéraire qui aboutit dans le mystère pascal du Christ...» En ce sens, l'adoration sous mode communautaire est aussi à privilégier sur l'adoration strictement individuelle<sup>171</sup>.

## 4. Conclusion : le passage jamais achevé du rituel au sacrement

Le sacrement de l'eucharistie occupe une place de choix dans le christianisme comme lieu de passage qui révèle et qui opère. S'il implique – du moins dans sa version catholique – un geste de présentation des dons qui le rattache à l'héritage de la réciprocité cérémonielle et du sacrifice traditionnel, il implique aussi une discontinuité par rapport à celui-ci quant aux modalités de la relation et de la reconnaissance qu'il contribue à entretenir. Le rituel eucharistique est au service de la réception de la grâce de résurrection dont les Écritures témoignent, mais *dans le présent de l'assemblée ecclésiale concrète et dans celui de chacun de ses membres*. Il travaille à mettre ceux-ci en relation les uns aux autres, mais autrement, c'est-à-dire comme les bénéficiaires de la bienveillance de Dieu, mais aussi comme les porteurs de cette bienveillance encore à venir.

Chauvet n'est pas le seul à considérer ainsi la structure de l'alliance et l'action eucharistique comme lieu de passage. Un de ses contemporains, Antoine Delzant, décrit cette alliance avec des termes similaires, en présentant la mémoire de la mort du Crucifié et l'annonce de sa Résurrection dans la liturgie eucharistique comme une action au présent, qui fait mémoire du don en vue de l'avenir.

La mémoire de Jésus Christ implique [...] une confession de foi dans l'actualité de sa présence, mais en s'appuyant sur la mort du Crucifié, et sur une venue encore attendue. Toutefois, il ne s'agit pas seulement d'un acte de remémoration, d'un acte mental en quelque sorte, mais d'une action : le partage du pain, et la construction d'une alliance, ici et maintenant, qui jouent comme

---

<sup>171</sup> Chauvet, «L'eucharistie, sacrement de louange», p. 115-117. Ce texte est de 2012, alors que «Communion et dévotion» est de 1995. L'appel à l'équilibre dans le texte de 2012 laisse penser que les pratiques ont évoluées et tendent à revenir à une adoration qui accentue le «régime du regard», notamment chez les «jeunes».

contre-don. Ce que Jésus donne aujourd'hui, c'est de donner à notre tour pour constituer, par le partage et l'alliance, la communauté, le Corps du Christ. Donc la présence du Ressuscité est donnée aujourd'hui dans la double distance entre l'hier du Golgotha et le demain de la Venue. Cette présence est au présent : elle est le repas et la vie chrétienne elle-même. La mémoire inclut, si on ose dire, une action dans l'aujourd'hui, entre une mémoire de l'autrefois et une mémoire de l'avenir. Cette action est, sinon de donner sa vie, au moins le partage et l'alliance<sup>172</sup>.

Non que le rituel ne soit pas important, mais il n'est pas l'enjeu premier de la dramatique chrétienne. C'est dans la vie courante qu'elle se joue. C'est cela que le langage classique et plus ancien de la «*sanctification*» – et non pas de la sacralisation – a pendant longtemps cherché à désigner<sup>173</sup>.

Dans ses nombreux écrits sur l'eucharistie et sur les sacrements, Chauvet procède à une véritable généalogie de cette subversion chrétienne du rituel dans l'éthique du quotidien. En guise de conclusion, il convient de la reprendre, mais à rebours cette fois, en revenant d'abord sur l'histoire de l'eucharistie qui vient d'être parcourue sommairement.

Une photographie aérienne du paysage eucharistique, aussi bien dans ses pratiques que dans ses théologies, jusqu'à l'époque moderne ferait assez nettement ressortir un contraste entre une zone où domine la communion au moment de la célébration et où les pratiques dévotionnelles sont faibles, et une zone où cette dominante s'inverse. On verrait également que la première zone, correspondant globalement à l'Antiquité, est également celle où le rapport du corps eucharistique du Christ à son corps ecclésial est largement mis en relief, tandis que la seconde est marquée par un double accent : sur le rapport de ce même corps eucharistique du Christ à son corps personnel, né de la Vierge Marie, mort et glorieux, d'une part; sur le salut personnel, voire individuel, d'autre part. Bien entendu, on verrait également apparaître entre ces deux zones principales d'assez larges moments de transition<sup>174</sup>.

Sur le plan des pratiques, la mise en œuvre de la réforme liturgique suite au concile Vatican II a opéré un véritable bouleversement dans le monde catholique, en ouvrant par exemple à l'usage de la langue vernaculaire, en remettant en valeur la liturgie de la Parole, ou encore en déplaçant le centre de gravité de l'action liturgique du maître-autel vers l'assemblée au cœur de laquelle le mystère eucharistique est célébré. Aussi, le concile a réintroduit des pratiques plus anciennes, comme la réception de la communion dans la main, ainsi que des textes liturgiques plus anciens à partir desquels trois nouvelles prières eucharistiques ont été créées. La prière eucharistique II que Chauvet analyse est une de celles-ci; «à part quelques différences [...] très modestes», elle «découle à la

---

<sup>172</sup> Delzant, *Croire quand même*, p. 191. Faut-il rappeler que Chauvet emprunte à ce théologien sa «graphie» de la structure d'alliance comme rapport de don, réception, contre-don. Voir Antoine Delzant, *La communication de Dieu. Par-delà utile et inutile. Essai théologique sur l'ordre symbolique*, Paris, Éditions du Cerf, 1978.

<sup>173</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 267.

<sup>174</sup> Chauvet, «Communion et dévotion», p. 31-32.

lettre de l'anaphore de *La tradition apostolique*, attribuée à Hippolyte» dont «l'œuvre serait des années 215-220». Cette anaphore est «la plus ancienne qui soit parvenue jusqu'à nous». Elle est célèbre pour ses épicleses, notamment la «seconde épiclese» sur l'assemblée «construite sur le thème de l'unité», et par laquelle «on demande à Dieu que ceux-là qui mangeront du seul pain et boiront au seul calice deviennent un seul corps, par l'œuvre de l'Esprit Saint». Considérant les différences de cette prière par rapport au canon romain notamment, qui ne contient pas cette épiclese pneumatologique et qui est «tout entier une grande intercession, fondée sur le thème de l'offrande et du sacrifice<sup>175</sup>», le choix fait par Chauvet d'analyser spécifiquement la prière eucharistique II apparaît au final comme étant théologiquement motivé<sup>176</sup>.

Chauvet est un héritier du concile Vatican II et des travaux historiques du mouvement liturgique qui l'a précédé. Sa propre analyse de l'histoire des pratiques et des théologies de l'eucharistie participe de cet élan. Il en va de même avec son analyse de la préhistoire de l'eucharistie. Lorsqu'il se penche sur le récit de l'oblation des prémices, sur la critique des sacrifices au temps de Jésus, sur le détournement du vocabulaire cultuel dans le Nouveau Testament, il cherche à situer la ritualité chrétienne par rapport à ses origines hébraïques, et à comprendre ce que les premiers chrétiens ont fait de cet héritage, et comment il l'ont à la fois honoré et transformé. Son analyse fait ressortir que c'est l'épître aux Hébreux qui a le plus nettement contribué à situer la nouveauté chrétienne par rapport à l'héritage du Temple et des sacrifices, en pointant en direction du Christ et en direction de la vie quotidienne. Il s'ensuit que la notion de sacrifice a, dans le Nouveau Testament, une valeur métaphorique ou, mieux, spirituelle.

---

<sup>175</sup> Mazza, *L'Action liturgique*, p. 288-290.

<sup>176</sup> À la différence de Chauvet dont elle ne mentionne pas les travaux, la théologienne Catherine Pickstock du mouvement de l'Orthodoxie Radicale privilégie le canon romain comme «paradigme d'une liturgie authentique». Elle défend aussi une posture qui rejette en bloc ce que la modernité a produit et qui inclut selon elle le mouvement liturgique préconciliaire. Elle propose du même souffle une re-théologisation du monde à travers un retour à une liturgie authentique. «The Roman Rite, which dominated the Latin western tradition up until the changes wrought by the Second Vatican Council in 1962, provides a model for a genuine consummation of language and subjectivity in and through a radical transformation of space and time. [...] I have chosen as my paradigm of genuine liturgy the mediaeval Roman Rite rather than more recent revised liturgies of the Anglican and Roman Church because the latter, although ostensibly the result of an attempt to interrupt the drift towards decadence characteristic of the liturgical practice of the seventeenth century, and to recover a purer and more ancient liturgical structure, nevertheless can be seen to have (unwittingly) incorporated the linguistic and epistemological structures of a modern secular order [...]. The Vatican II reformers of the 1960s [...] would then invoke such supposedly pure liturgies as Hippolytus' *Apostolic Tradition* and Justin Martyr's *Apology*, texts which are now almost universally regarded as treatises on liturgy, rather than actual liturgical traditions.» Catherine Pickstock, *After Writing. On the Liturgical Consummation of Philosophy*, Oxford, Blackwell Publishers, 1998, p. 169-170. Un article de Glenn P. Ambrose fait appel à Chauvet notamment pour critiquer l'approche de Pickstock, qui tend selon lui à idéaliser les actes liturgiques. Voir Glenn P. Ambrose, «Chauvet and Pickstock : Two Compatible Visions?», *Questions Liturgiques/Studies in Liturgy*, vol. 82, no 1, 2001, p. 69-79.

Une telle «intériorisation éthique du sacrifice» n'est pas exclusive au christianisme, et Chauvet le sait bien. C'est pourquoi il évoque par exemple le cas de l'hindouisme, où «[pour] faire de son corps même la matière de l'oblation, le sacrifiant hindou doit, par le jeûne et la continence, "se dépouiller de son corps profane et se donner un corps sacrificiel"; après quoi, une fois le "voyage" sacrificiel achevé, il retrouvera son corps quotidien<sup>177</sup>». Mais il n'y en a pas moins des différences, et c'est au niveau des «théologies» qui sous-tendent ces diverses intériorisations qu'il est possible de les repérer. En christianisme, «le corps sacrificiel est et doit être le "corps profane" lui-même, parce que c'est précisément l'existence "profane" elle-même, en tant que vécue dans le double amour de Dieu et d'autrui, qui est "sacrifice" (Rm 12, 1)». En cela, la tradition chrétienne – du moins en Occident – tend à construire un rapport à Dieu, au monde et à l'histoire qui est singulier, qui n'est pas celui de la tradition de l'Inde, et qui a eu des conséquences sociales et culturelles propres<sup>178</sup>.

Si donc il est possible suivant Chauvet d'opérer une relecture sacrificielle du mystère chrétien, c'est selon la ligne interprétative donnée par l'épître aux Hébreux qu'il convient de le faire, une ligne interprétative reprise par saint Irénée et saint Augustin. Cependant, l'histoire des pratiques et des théologies de l'eucharistie atteste qu'il n'en a pas toujours été ainsi, et il en ressort un héritage chrétien du sacrifice qui est lourd, chargé, et qui ne me semble pas le plus opportun aujourd'hui pour penser théologiquement le mystère pascal. En effet, «la présentation de la mort de Jésus comme "sacrifice d'expiation" a largement contribué à façonner l'image» d'un «Dieu quasi sadique» répondant au péché de l'homme selon la logique même de ce péché, en cherchant la mortification et en sollicitant l'homme à «racheter» son salut plutôt qu'à réparer humainement ses fautes, autant que possible<sup>179</sup>.

---

<sup>177</sup> C. Malamoud, cité dans Annie Cahn, «Le sacrifice dans l'hindouisme», dans Marcel Neusch, *Le sacrifice dans les religions*, Paris, Beauchesne, 1994, p. 181-202, elle-même citée dans Chauvet, «Le sacrifice comme échange symbolique», p. 300.

<sup>178</sup> Chauvet, «Le sacrifice comme échange symbolique», p. 300-301. Chauvet évoque ici «le souci» chrétien «de la justice en faveur d'autrui» et «la responsabilité de la prise en charge de l'histoire». Plus largement, il renvoie au «désenchantement du monde» chez Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme [1905, 1920]*, Paris, Flammarion, 2000; Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

<sup>179</sup> Chauvet, «Le "sacrifice" en christianisme», p. 146. Dit succinctement, «par son péché, l'homme, en voulant se substituer à Dieu, veut au fond la mort de celui-ci : en conséquence, Dieu à son tour veut la mort de l'homme; pour que le salut de l'homme soit possible, il faut donc qu'intervienne une autre mort – celle de Jésus –, dans laquelle et l'homme et Dieu trouvent leur compte : l'homme, puisque Jésus meurt à sa place; Dieu, puisque sa justice bafouée par le péché est ainsi satisfaite...»

S'il convient théologiquement de renoncer à entrer dans cette logique de la «valeur méritoire des souffrances quotidiennes» comme voie d'accès au salut, il importe aussi de se garder de «juger» trop rapidement «le passé à partir des valeurs culturelles du présent». Par exemple, les nombreuses dévotions, processions et commandes de messes qui ont meublé la vie religieuse des peuples en Occident notamment vers la fin du Moyen Âge ont certes contribué à consolider cette théologie du rachat des fautes et du sacrifice expiatoire. Cependant, on peut aussi voir ces pratiques comme ayant été une sorte de refuge pour le peuple, à une époque où la crainte révérencielle envers le divin était grande et la liturgie essentiellement une affaire de clercs<sup>180</sup>. Bref, «[au] nom de quoi pourrions-nous croire ou laisser croire que notre christianisme actuel serait nécessairement meilleur que celui du passé. [...] Nous ne sommes pas "meilleurs"; nous sommes "autres"<sup>181</sup>.» Et hier comme aujourd'hui, tout langage théologique dit Dieu en le dédisant. Tout langage théologique est ambivalent.

Plus largement, ce sont non seulement les langages théologiques qui requièrent d'être repris, discutés et révisés parce qu'ils sont situés, mais ce sont aussi les rituels eux-mêmes qui sont constamment à «convertir». L'eucharistie appartient à l'ordre des rituels, et comme tout rituel, il est ambivalent, c'est-à-dire que ce qui s'y joue reste indécidable. Il n'épargne pas du risque de l'altérité à laquelle il confronte, celle de Dieu, celle des autres, celle en soi également. Cependant, la tradition invite à l'approcher aussi comme «sacrement» de Dieu et de sa grâce bienveillante et miséricordieuse. Comment alors le passage du rituel au sacrement s'opère-t-il? Théologiquement, il

---

<sup>180</sup> C'est à de telles nuances qu'invite la description de la «vie religieuse des humbles» au XIV<sup>e</sup> siècle faite par Pierre Chaunu. «Si l'on suit moins la messe qu'on ne le fera après le temps des Réformes, c'est, au vrai, que la messe n'est que très partiellement l'affaire du petit peuple. Depuis près d'un millénaire, le dialogue liturgique est du domaine des clercs, il échappe au peuple. La langue fait écran depuis sept à huit siècles, la symbolique est perdue, le dialogue latin ne franchit plus la très réelle grille du chœur. Les fidèles participent d'une autre manière. [...] [Au peuple] est demandé d'être présent, d'occuper pieusement ses pensées. [...] Beaucoup plus intéressant peut-être encore, dans un curieux aller et retour : le retour sur le sommet clérical de la messe des humbles. [...] Messe pour quelque chose, messe-objet, messe moyen, messe achetée et vendue, messe vendue par les clercs à l'investissement pieux des laïcs... le sacré dans le commerce... Il est facile de se scandaliser; il est plus utile de comprendre. Réduite à la célébration du clerc élevant l'hostie vers le Ciel, dos tourné au public (lequel peut être symboliquement réduit à un seul desservant), la messe, ensemble de gestes sacrés, est un moyen propitiatoire qu'une société laïque avisée se procure en temps et en quantité suffisante. [...] Il est bien évident que la religion populaire aura très tôt acquis, face à l'eucharistie, la même attitude que devant la messe : distante, révérente et craintive. Somme toute, la piété populaire se déroule sur un autre plan, elle se nourrit d'une nourriture moins forte, moins chargée de communication insoutenable avec le divin.» Pierre Chaunu, *Le temps des Réformes [1975]. Histoire religieuse et système de civilisation. La crise de la chrétienté. L'Éclatement (1250-1550)*, Paris, Hachette, 1996, p. 205-206.

<sup>181</sup> Chauvet, «Le "sacrifice" en christianisme», p. 140.

revient à la Parole de Dieu et au travail de l'Esprit d'effectuer ce passage, c'est-à-dire que «[le] rite n'est sacrement que s'il est habité par la Parole et converti par l'Esprit<sup>182</sup>».

Le Saint-Esprit empêche le sacrement de tomber dans l'erreur et la servitude d'une relation de possession et de pouvoir, de domination et de dépendance, qui lui est par nature étrangère. Réciproquement, le sacrement empêche la compréhension que nous avons du Saint-Esprit de succomber à l'illusion du spiritualisme ou à la vanité d'un moralisme incapable d'atteindre ce que Dieu seul peut donner<sup>183</sup>.

De ce point de vue, la subversion chrétienne du rituel dans l'éthique du quotidien comme enjeu des sacrements est un processus jamais acquis, toujours ouvert, sans cesse à reprendre. Ce passage est précisément ce qui, au cœur même de ce qui fait la vie de l'Église, lui échappe. Il est ce qu'elle peut et doit chercher à favoriser, mais il est aussi ce qu'elle ne contrôle pas. Dit autrement, ce passage relève de la grâce sacramentelle. Mais cette grâce déborde aussi les sacrements, et il appartient en définitive à Dieu seul de la donner et de la faire circuler.

---

<sup>182</sup> Chauvet, «Parole et sacrement», p. 128.

<sup>183</sup> Chauvet, «Sacraments dans l'Esprit», p. 172.

## Chapitre 7

### La grâce et la problématique de l'échange symbolique

Que ce soit dans le récit des disciples d'Emmaüs ou dans la prière eucharistique II, c'est une même structure de l'alliance qui ressort des analyses faites par Louis-Marie Chauvet. Le don que Dieu a fait autrefois à Israël, que la foi chrétienne confesse comme s'étant exprimée de façon singulière, indépassable et universelle dans la Pâque du Christ, il est encore aujourd'hui offert. Le recevoir ici et maintenant implique certainement la passivité de la foi, mais c'est une passivité active, car accueillir ce don, c'est réapprendre sans cesse à vivre une vie plus humaine, dans la confiance, l'espérance, et la charité; c'est réapprendre chaque jour à ouvrir les mains et à vivre dans la disponibilité à ce don, comme ce que chacun est invité à porter aux autres, par-delà même ce qu'il ou elle croit avoir de bon à donner. Et cela peut commencer à nouveau, ici et maintenant, dans l'assemblée ecclésiale concrète, avec ces «prochains». Mais cela se poursuit aussi *en dehors* de l'assemblée. Car s'il ne se passe rien qui vaille la peine en dehors de cette assemblée, pourquoi alors en sortir? Ne vaudrait-il pas mieux y rester, au lieu de constamment y retourner?

Le sacrement de l'eucharistie est au service de cette relation d'alliance – au sens théologique du terme –, en ceci qu'il est le «haut lieu de la mémoire chrétienne» en action<sup>1</sup>. Mais cette alliance n'a d'autres espaces que ceux du monde et de la vie humaine, dans toute leur complexité et leur diversité.

C'est cette relation d'alliance par la grâce que Chauvet reprend et relit comme procès d'échange symbolique, comme dynamique de reconnaissance entre Dieu et l'humain. Ce faisant, il mobilise la pensée d'anthropologues qui ont travaillé cette question de l'altérité et de la reconnaissance, à partir de terrains autres, justement, ceux des sociétés segmentaires où les relations entre groupes étrangers et avec les diverses figures de l'invisible passent par des échanges cérémoniels de dons

---

<sup>1</sup> Antoine Delzant, *Croire quand même*, Paris, Bayard, 2006, p. 190.

offerts et reçus réciproquement. Chauvet ne s'inspire pas seulement des travaux de ces anthropologues. Il discute aussi des travaux de théologiens, de psychanalystes et de philosophes. Cependant, dans l'économie d'ensemble de son propos théorique sur la reconnaissance au cœur de l'alliance chrétienne, l'horizon anthropologique de ses réflexions semble être particulièrement important, allant même jusqu'à organiser le champ des questions.

C'est cette hypothèse de l'importance de la problématique anthropologique et sociologique de l'échange symbolique chez Chauvet qui sera explorée dans ce chapitre. Cette problématique sera aussi reprise et nuancée à partir des travaux Marcel Hénaff sur le don réciproque cérémoniel, le sacrifice et la grâce.

Dans *Symbole et sacrement*, Louis-Marie Chauvet n'aborde l'échange symbolique qu'une centaine de pages après l'ouverture. Le caractère tardif de ce traitement et sa dilution dans un ensemble théorique plus complexe autour du «symbolique» invitent à penser qu'il en va simplement d'un élément théorique secondaire, parmi d'autres. Cependant, et ce sera le premier point de la démonstration, une brève analyse de la question de départ qui ouvre *Symbole et sacrement* et à partir de laquelle Chauvet élabore sa critique de la théologie sacramentaire de saint Thomas d'Aquin montrera que s'y glissent des termes qui appartiennent à un autre univers. Une seconde analyse, plus détaillée, et cette fois de sa problématique de l'échange symbolique – qui fait appel aux notamment travaux théoriques de Marcel Mauss et de Claude Lévi-Strauss, mais aussi de Jean Baudrillard – permettra de constater que c'est elle qui s'immisce dans la question de départ. Ce sera le second point. La démonstration se terminera par un survol de la critique que Chauvet adresse à saint Thomas d'Aquin et à sa pensée de la grâce sacramentelle. Si cette critique doit beaucoup à la philosophie de Martin Heidegger et à sa critique de la métaphysique, elle est aussi fortement teintée par la problématique de l'échange symbolique.

## **1. La question de départ dans *Symbole et sacrement* : valeur ou hors valeur?**

Les toutes premières pages de *Symbole et sacrement* donnent une très brève définition des sacrements : ils «sont des médiations de communication gracieuse entre Dieu et l'homme croyant<sup>2</sup>».

---

<sup>2</sup> Louis-Marie Chauvet, *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris, Éditions du Cerf, 1987, p. 10.

Cette définition est en fait une pré-définition, ou un préalable. À travers elle, avant même que n'ait été donnée la question de départ, Chauvet signale ce qui constitue *l'enjeu des sacrements*, ou «leur pointe» : la grâce.

### **1.1 Penser les sacrements. Penser la grâce. Mais selon quelles modalités?**

Les sacrements sont affaire de relation ou de communication entre Dieu et l'homme, et le terme de «grâce» a traditionnellement servi à désigner cette relation, ou ce rapport. Il ne s'agit pas de dire que les sacrements assurent de manière exclusive le rapport entre Dieu et les hommes. Il s'agit plutôt, plus modestement, de désigner ce qui se joue à travers eux et d'en discuter les enjeux. En définitive, penser théologiquement les sacrements, c'est toujours penser le rapport qui s'y vit, c'est-à-dire l'alliance, entendu comme rapport entre Dieu et les hommes. C'est toujours aussi penser «la grâce, puisque c'est bien de cela qu'il s'agit finalement dans les sacrements<sup>3</sup>». L'alliance vient et procède de la grâce. Au plan dogmatique, on dira que les sacrements sont des «événements de grâce<sup>4</sup>»; ils expriment celle-ci, ils la communiquent. Dans cette perspective, le théologien des sacrements ne cherche pas tant à déterminer si les sacrements communiquent ou non la grâce, s'il y a ou non rapport. Cela, il le présuppose. Il y croit<sup>5</sup>. Sa tâche est beaucoup plus subtile, elle porte sur les *modalités* de ce rapport, sur ce qu'elles engagent humainement et théologiquement. C'est à ce niveau que le débat se situe. Et c'est à ce niveau que se situe la question que pose Chauvet à saint Thomas d'Aquin, en ouverture de son livre.

### **1.2 Autour de saint Thomas d'Aquin : la question en question**

Qu'advient-il de la grâce sacramentelle, ou du rapport entre Dieu et les hommes – l'alliance – dans les sacrements, lorsqu'on les pense, comme saint Thomas d'Aquin l'a fait, à travers les catégories aristotéliennes de «signe» et de «cause»? Textuellement : *«comment se fait-il que, pour penser théologiquement un rapport sacramentel à Dieu exprimé en dernière instance en terme de "grâce", les scolastiques (on s'en tiendra ici à S. Thomas d'Aquin) aient privilégié de bout en bout la catégorie*

---

<sup>3</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 48.

<sup>4</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 503.

<sup>5</sup> Ce qui ne veut pas dire que quelqu'un qui n'y croirait pas ne pourrait rien y comprendre ou ne pourrait entrer dans une réflexion théologique. Au contraire, c'est le propre du geste théologique que de risquer une parole, un développement, un discours «intelligible» sur ce qui est en «excès» (Pierre Gisel et Isabelle Ullern (dir.), *Le déni de l'excès*, Paris, Hermann Éditeurs, 2011), sur ce qui relève toujours et d'abord d'un *indicible* et d'un *croire*. Étrangement, l'écriture théologique indique cet excès et la limite qui lui est congénitale en transgressant cette limite, en osant dire quelque chose sur l'indicible, en parlant «au-dessus de ses limites». La transgression implique toujours aussi un certain plaisir. Sur cet autre aspect de la question, voir François Nault, «Le plaisir de la théologie», *Studies in Religion/Sciences religieuses*, vol. 29, no 1, 2000, p. 19-34.

de «causalité»?<sup>6</sup>» Cette question et l'explication qu'en donne Chauvet – «explicitons les attendus de la question [...]» – en disent beaucoup.

L'approche scolastique poserait problème en ceci que la catégorie centrale de *causalité*

accompagne toujours [...] une idée de production ou d'augmentation (de la grâce, précisément); elle présuppose donc toujours un schème de représentation de type productionniste, soit franchement d'ordre technique, soit parfois d'ordre biologique (le germe en développement), schème dont le concept d'«instrumentalité» constitue l'un des pivots majeurs<sup>7</sup>.

Le problème vient du fait que ce «schème technique et productionniste de l'instrumentalité et de la causalité<sup>8</sup>» est au fond «inadéquat» pour penser la grâce, c'est-à-dire pour penser «la modalité du rapport de Dieu à l'homme dans les sacrements». «On le voit : il y a hétérogénéité (foncière, semble-t-il) entre le discours de la grâce et celui, instrumental et productionniste, de la causalité.» Car, précise-t-il, «la grâce ne saurait être un objet-valeur; elle constitue même le paradigme du non-objet et de la non-valeur, sauf à être niée dans la gracieuseté et la gratuité qui la constituent<sup>9</sup>». Pourquoi donc les scolastiques n'ont-ils pas choisi «d'autres types d'analogie» qui auraient été «plus adéquats?<sup>10</sup>». Il s'agissait bien sûr d'une analogie, mais pourquoi ont-ils choisi celle-là précisément? Et que cache ce recours à l'analogie?

Dans toutes ces questions, la première semble bien être celle-ci : selon quelle modalité convient-il de penser la grâce? Va-t-on représenter la grâce comme une *chose* que l'on peut accumuler et utiliser, et qui aurait une *valeur* mesurable, comptabilisable? Ou bien va-t-on, à l'inverse, la présenter comme une non-chose qui, précisément, défie toute utilité, toute accumulation, toute comptabilité, toute valeur? Le véritable problème pour Chauvet se formule donc ainsi : valeur ou non-valeur? Ou encore, valeur ou hors valeur? À ses yeux, il n'y a pas de doute possible, la grâce est «*hors valeur*», elle est même le «paradigme du non-objet, de la non-valeur». Voilà la *modalité* qui convient à la grâce sacramentelle et qui permet de penser plus *adéquatement* le rapport entre Dieu et les hommes qui se noue dans les sacrements. À l'inverse, lorsque placée dans l'ordre de la valeur – ce que saint Thomas d'Aquin aurait fait avec son concept de causalité instrumentale, selon Chauvet –, la grâce se

---

<sup>6</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 13. Sauf indication, les italiques à l'intérieur d'une citation sont de l'auteur.

<sup>7</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 13.

<sup>8</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 48. Ce «schème», Chauvet y revient souvent dans la première partie de l'ouvrage. Il le désigne parfois dans une formule abrégée – «schème technique», «schème technique et productionniste» –, alors que d'autres fois, il donne la formule complète, qui vient d'être citée.

<sup>9</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 13.

<sup>10</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 14.

trouve «niée» dans ce qu'elle a de plus profond, c'est-à-dire «dans la gracieuseté et la gratuité qui la constituent».

Mais d'où viennent ces catégories opposées de *valeur* et de *hors valeur* qu'évoque rapidement Chauvet en début de parcours et qui réapparaissent à des moments clés de l'argumentation, notamment dans la critique adressée à la théologie scolastique de saint Thomas d'Aquin, mais également dans les transitions entre les premiers chapitres, ainsi qu'il sera possible de le voir (point 3)? D'où viennent également ces deux autres catégories, *gracieuseté* et *gratuité*, qui servent à qualifier le «hors valeur» de la grâce?

## 2. La problématique de l'échange symbolique chez Chauvet

Pour trouver d'où viennent ces catégories, il faut trouver l'endroit dans le texte où elles reviennent pour être développées plus longuement. Et cette partie du texte est précisément la section qui traite des travaux de Marcel Mauss sur le don réciproque, nommé ici «échange symbolique<sup>11</sup>». Il y a là plus qu'une coïncidence, à interroger.

### 2.1 Marcel Mauss et les sociétés «archaïques»

C'est dans les «sociétés archaïques» analysées par Mauss que Chauvet trouve l'illustration d'un rapport dont la principale caractéristique est d'être «*hors valeur*», et qui conviendrait à la grâce. «Impossible de comprendre ces sociétés tant que l'on ne voit pas que le *principe* qui en régit l'échange général est *d'un autre ordre* que celui du marché ou de la valeur<sup>12</sup>.» Ce type d'échange, insiste-t-il, ne doit pas être confondu avec l'échange de type marchand. Les deux types existent dans les sociétés dites «archaïques», mais ils sont à distinguer, comme le montre bien le cas de la Mélanésie : *gimwali* désigne un échange de type utilitaire, tandis que le *kula* s'applique à l'échange symbolique. Dans les deux cas, il s'agit bien d'échanges structurés, mais leur «logique» et leur «principe» diffèrent. À plusieurs occasions, Chauvet parle davantage en terme d'opposition que de différence : «l'échange symbolique général (*kula*) [...], *contrairement au principe même qui régit l'échange de marché* (le *gimwali*), ne relève pas du régime de la "valeur"<sup>13</sup>».

---

<sup>11</sup> Cette section sur l'échange symbolique en anthropologie fait elle-même partie du chapitre 2 de *Symbole et sacrement* qui porte sur la «médiation».

<sup>12</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 105.

<sup>13</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 105. Je souligne.

Si Chauvet insiste beaucoup sur ce que l'échange symbolique n'est pas, il tente aussi avec Mauss de le définir, comme «un type d'échange qui régule l'ensemble des rapports entre groupes et entre individus<sup>14</sup>». Les objets qui circulent sous son principe sont au service du lien et de l'alliance. Et c'est pour cette raison qu'ils sont offerts, reçus et rendus librement tout autant qu'obligatoirement.

On donne *sans calculer*, mais ce «cadeau» est *obligatoire*, car «refuser de donner équivaut à déclarer la guerre, c'est refuser l'alliance et la communion» (p. 162). Réciproquement, on ne peut refuser le «cadeau» : «Un clan, une maisonnée, une compagnie, un hôte, ne sont pas libres de ne pas demander l'hospitalité, de ne pas recevoir de cadeaux» (p. 161-162). Tout don reçu oblige. [...] Que ces échanges «gratuits» soient «obligatoires», [...] que ces «libéralités» poussées jusqu'à «ne pas vouloir même avoir l'air de désirer qu'on vous rende» soient «intéressées» (p. 201), c'est l'évidence<sup>15</sup>.

Mais Chauvet insiste toutefois sur un point : l'intérêt qui guide ces échanges «porte d'abord sur le désir d'être *reconnu comme sujet*, de ne pas perdre la face, de ne pas déchoir de son rang, et par conséquent de rivaliser pour le prestige<sup>16</sup>.»

Afin de préciser cet aspect central de la pensée de Mauss, Chauvet fait appel à une expression de l'historien Georges Duby, lui-même lecteur de Mauss, qui qualifie ces échanges de «générosités nécessaires<sup>17</sup>» et qui les a reconnus dans la société «barbare» de l'époque franque et mérovingienne (VII<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècles). De nombreux biens prestigieux et services y circulent sous forme de dons offerts avec prodigalité, tout comme dans les sociétés dites «archaïques», et ce, malgré une grande précarité.

De manière générale, ce qui intéresse Chauvet «au premier chef» chez Mauss, c'est que le «procès d'échange symbolique» qu'il a plus que quiconque contribué à mettre en lumière lui «fournit un modèle, parmi d'autres possibles sans doute, pour penser le mode singulier selon lequel le sujet émerge dans son rapport aux autres sujets». Dans un effort de synthèse, Chauvet nomme ce qu'il considère comme étant la «caractéristique majeure» de ce modèle et de ce procès, à savoir qu'«il fonctionne dans l'ordre de la *non-valeur*. En cela même, il [...] ouvre un chemin possible pour penser théologiquement cet *admirabile commercium* entre Dieu et l'homme qui s'appelle la *grâce*<sup>18</sup>.» On ne

---

<sup>14</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 105.

<sup>15</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 107. Les pages entre parenthèses renvoient à Marcel Mauss, «Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques [1923-1924]», dans *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, 2008, p. 143-279.

<sup>16</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 107.

<sup>17</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 106.

<sup>18</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 104.

doit donc pas être étonnés de retrouver cette problématique dans les mots mêmes de la question de départ. Clairement, le procès d'échange symbolique lui ouvre un chemin pour penser plus «adéquatement» la grâce sacramentelle et la dynamique de reconnaissance qui s'y joue.

## 2.2 Par-delà Mauss : l'influence de Jean Baudrillard

Jean Baudrillard, lecteur de Mauss, accorde une place importante à l'échange symbolique dans ses analyses de la «société de consommation» et dans la construction théorique originale qui les accompagne. Il part de l'hypothèse selon laquelle, même si le *kula* et le *potlatch* ont disparu, ce qui se joue dans ces pratiques de don réciproque – l'échange symbolique – concerne aussi les sociétés de consommation modernes<sup>19</sup>.

### 2.2.1 L'échange symbolique et «la société occidentale contemporaine»

Chauvet reprend cette idée, en rappelant d'abord avec Émile Benveniste comment les «langues indo-européennes, notamment dans le vocabulaire de l'échange», ont gardé des «traces» de l'ambivalence des gestes d'offrande et de réception qui sont au cœur du procès d'échange symbolique, même si les termes de «don», de «cadeau» ou de «présent» semblent tout de même toucher leurs limites quand vient le temps de décrire ce procès :

chez nous, tant de siècles de tradition métaphysique, de civilisation technique, de valeur marchande se sont écoulés, faisant régner l'équivalence, que, par un destin historiquement inexorable, nos langues mêmes ont oublié l'ambivalence native de notre vocabulaire d'échange. C'est pourquoi, il nous est bien difficile de percevoir que le système fondamental de «générosités nécessaires» et de «gracieusetés obligatoires», articulé selon un procès de don/réception/contre-don, continue d'habiter nos échanges. Nous avons du mal à reconnaître que c'est pourtant *cela encore qui nous fait vivre comme sujets et qui structure tous nos rapports dans ce qu'ils ont d'humainement essentiel*<sup>20</sup>.

C'est comme si une part de cette dynamique était devenue étrangère à la «société occidentale contemporaine», tout en persistant, car encore aujourd'hui, un «cadeau» permet souvent de nourrir ou d'ouvrir une relation.

---

<sup>19</sup> Jean Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris, Gallimard, 1972, p. 9. Voir aussi Jean Baudrillard, *L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, 1976.

<sup>20</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 107-108.

## 2.2.2 La «non-valeur» de l'échange symbolique

Mais Chauvet emprunte encore davantage à Baudrillard, en reprenant à son compte et de manière sommaire sa «critique de l'économie politique du signe» et les «quatre logiques différentes de la valeur» qui en constituent le cœur :

1) celle, fonctionnelle, de la *valeur d'usage*, régie par l'utilité (la voiture, comme moyen de circulation rapide); 2) celle, économique, de la *valeur d'échange*, régie par l'équivalence (la voiture, comme équivalent à tant d'argent); 3) celle, différentielle, de la *valeur-signe*, régie par la différence codée (la voiture, comme signe d'un certain standing ou statut social) ; 4) celle, enfin, de l'*échange symbolique*, régie par l'ambivalence<sup>21</sup>.

Suivant Chauvet reprenant Baudrillard, la prédominance de la logique de la valeur-signe caractérise la société de consommation. «Ce qui fait la *valeur* des choses, ce n'est pas leur usage, mais *le signe qui s'engendre de cet usage* et qui vient ainsi, imaginativement, redoubler le "réel"<sup>22</sup>.» L'objet-signe n'existe qu'en rapport avec d'autres objets-signes, desquels il se distingue pour signifier un statut social particulier, à la manière dont les signes dans la langue se distinguent d'autres signes, tel que l'a montré Ferdinand de Saussure<sup>23</sup>. Pour reprendre l'exemple de la voiture : telle voiture avec ses traits distinctifs est différente de telle autre voiture. De plus, le pouvoir politique passe non plus seulement par le contrôle des marchandises et de leur valeur marchande, mais par le contrôle du code qui régit la valeur-signe des objets de consommation.

Dans ce contexte, la logique de la valeur-signe prédomine et organise ce qui se présente extérieurement comme étant d'abord consommation de biens utiles, voire indispensables. Elle tend aussi à se substituer à la logique réversible de l'échange symbolique comme manière d'entrer en relation avec les autres. Il s'ensuit des rapports sociaux et une politique qui passent par le jeu de la consommation et qui, étrangement mais très concrètement, tendent à se vivre hors toute relation concrète compromettante, hors tout échange réciproque entre sujets, hors toute ambivalence. Pour le dire d'une seule formule : consommer des objets, ce n'est plus seulement se procurer un bien utile contre un montant d'argent, c'est aussi se situer socialement par rapport aux autres en choisissant telle voiture plutôt que telle autre. En somme, selon Baudrillard, la consommation est une pratique sociale et politique.

---

<sup>21</sup> Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, p. 61-63 et 144-153, repris et commenté dans Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 108-109.

<sup>22</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 109.

<sup>23</sup> Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale [1916]*, Paris, Payot, 1985, p. 166.

Bien sûr, souligne Chauvet, et heureusement, cette logique n'est pas la seule à l'œuvre; de «multiples *contre-discours* sociaux [...], à travers les désirs multiformes de "retour" – retour à la "nature", à la "fête", au "sacré", à l'"histoire" – s'insurgent, et pas seulement dans les marges de la société, contre l'étouffement de l'échange symbolique. Si leurrants qu'ils soient, ces "retours" n'en constituent pas moins au niveau des représentations une authentique *revendication symbolique*.» Dit autrement, bien que prédominante aujourd'hui, la logique de la valeur-signe n'est pas la seule à l'œuvre.

Une fois décrites avec Baudrillard ces quatre logiques et leurs interactions dans «la société occidentale contemporaine», Chauvet met en évidence un point qui, à mon avis, prendra une place centrale dans sa propre reprise théorique de l'échange symbolique, mais plus largement de la question générale du «symbolique», à savoir que «cet ensemble» de quatre logiques «est traversé par "une seule grande opposition" qui passe "entre tout le champ de la valeur" (celui des trois premières logiques) "et le champ de la *non-valeur*, celui de l'échange symbolique"<sup>24</sup>.» En effet, si Baudrillard parle d'abord de la «valeur d'échange symbolique», cette «valeur», au fil de sa démonstration, finit par se retourner sur elle-même et par devenir une «non-valeur».

Dans la suite de *Symbole et sacrement*, Chauvet accorde une grande place à cette «opposition» entre «valeur» et «non-valeur» qu'il emprunte à Baudrillard. Cependant, il tend à la figer. Baudrillard montre bien que les trois premières logiques de la valeur «s'articulent dans une même logique systématique» qui «nie, refoule et réduit l'échange symbolique<sup>25</sup>». Toutefois, il insiste aussi et surtout sur la spécificité de la valeur-signe de l'objet de consommation, car c'est elle qui, souligne-t-il, «sous peine des pires confusions, définit l'objet de consommation<sup>26</sup>». Chauvet, quand à lui, rassemble presque toujours ces trois logiques sous une seule, celle de la valeur, qu'il associe de manière indifférenciée à l'utilité, au marché et au signe.

### 2.2.3 Vers une critique de «la métaphysique du signe» à partir de l'échange symbolique

Dans son analyse du fonctionnement de l'économie politique du signe, Baudrillard est conduit à une critique de ce qu'il appelle «la métaphysique du signe». Il mène cette critique à partir de la «logique

---

<sup>24</sup> Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, p. 103-105 et 152, cité dans Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 109-110.

<sup>25</sup> Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, p. 152.

<sup>26</sup> Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, p. 61.

de l'ambivalence et du symbolique», qu'il pose en «alternative radicale» à celle de la signification<sup>27</sup>. Chauvet me semble le suivre sur ce dernier point, en faisant lui aussi le procès du «signe» et en reprenant un geste semblable.

En effet, il tend à mettre d'un seul et même côté la valeur (d'utilité, d'équivalence, de signe), l'échange marchand, le signe en général, le métaphysique; et de l'autre côté, la non-valeur, l'échange symbolique, le symbole en général, le symbolique. Cette distinction/opposition qui, faut-il le rappeler, ne va pas de soi, traverse toute son argumentation. Il en va de même chez Baudrillard. La coupure passe sensiblement au même endroit et prend une extension semblable<sup>28</sup>.

Si Chauvet ne fait pas référence explicitement à cet aspect de la critique de Baudrillard, c'est qu'il emprunte aussi ses propres chemins. C'est un peu comme si, une fois arrivés à ce point, leur route se séparait. Par sa critique de l'économie politique du signe, Baudrillard est conduit de son côté à reprendre le procès de l'idéologie entamé par Marx. Chauvet, pour sa part, dialogue avec une tradition théologique qui a longtemps pensé le sacrement comme signe et mobilisé un questionnement de type métaphysique. On comprend donc qu'il soit tenté de se lancer dans une élucidation théorique du rapport entre signe et symbole<sup>29</sup>, et dans une critique philosophique générale *du* métaphysique, et non plus de *la* métaphysique. Sur ce terrain, il va plus loin que Baudrillard. La suite de son propos sur l'«échange symbolique» en témoigne à sa manière. Il quitte à ce moment les univers propres de Mauss et de Baudrillard. Il ouvre tranquillement d'autres chemins et croise d'autres pensées.

### 2.3 Par-delà Mauss et Baudrillard

Dans le but de raffiner son concept d'échange symbolique, Chauvet avance quelques éléments supplémentaires qu'il convient de présenter brièvement.

---

<sup>27</sup> Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, p. 179-182.

<sup>28</sup> Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, p. 179-190. «Le signe s'offre avec la même évidence de valeur de sens que la marchandise dans l'évidence "naturelle". Ce sont là "les choses les plus simples" et les plus mystérieuses. La sémiologie, quant à elle, semblable à l'économie politique, ne fait qu'en décrire la circulation et le fonctionnement structural.» (p. 179) Plus loin : «Nous emploierons toujours [...] le symbole (le symbolique, l'échange symbolique) en opposition et en alternative radicale au concept de signe et de signification.» (p. 180)

<sup>29</sup> D'ailleurs, comme il sera possible de le voir dans la section 3 de ce chapitre, *Symbole et sacrement* s'ouvre sur une critique de la théologie sacramentaire de saint Thomas d'Aquin qui fait appel à la catégorie de signe pour penser le sacrement, à la suite de saint Augustin. Son livre précédent (Louis-Marie Chauvet, *Du symbolique au symbole. Essai sur les sacrements*, Paris, Éditions du Cerf, 1979) se termine quant à lui sur la question de «la liturgie chrétienne dans la société de consommation», en lien avec la pensée de Baudrillard. En commençant ainsi *Symbole et sacrement*, c'est un peu comme si Chauvet reprenait là où il avait laissé dans *Du symbolique au symbole* avec Baudrillard : il applique à la théologie sacramentaire une critique du signe par la voie du symbole.

### 2.3.1 Deux pôles en tension : échange marchand et échange symbolique

Partant de la distinction entre échange marchand et échange symbolique inspirée par Mauss, reprise de manière différenciée par Baudrillard dans une opposition entre valeur et non-valeur, Chauvet propose de penser l'articulation de ces termes de manière dialectique.

Selon lui, «la logique de la valeur/signé, qui est celle du marché» et celle de «la non-valeur, qui est celle de l'échange symbolique [...] habitent toute société humaine, mais selon un dosage variable dont les sociétés archaïques, d'une part, et notre actuelle "société de consommation", d'autre part, constituent les deux formes extrêmes.» Ces deux logiques sont à comprendre comme «deux pôles en tension dialectique», qui sont en même temps «*deux niveaux* différents d'échange<sup>30</sup>». Alors que Baudrillard semble plutôt réserver la logique de la valeur-signé à la société de consommation, l'amalgame entre les différentes logiques de la valeur opéré par Chauvet laisse penser que cette logique est aussi opérante dans les sociétés archaïques.

Bien qu'ils soient dans un rapport dialectique, la «différence» entre ces deux niveaux d'échange n'en demeure pas moins «nette», et l'échange symbolique est «plus et autre chose» que l'échange marchand :

ce qui s'échange à travers des ignames, des coquillages ou des sagaies, comme à travers la rose ou le livre offerts chez nous en cadeau, c'est plus et autre chose que ce qu'ils valent sur le marché ou ce à quoi ils peuvent être utiles. C'est plus et autre chose que leur donné immédiat. On est ici en deçà ou au-delà du régime de l'utilité et de l'immédiateté. Le principe est celui de l'excès. *Le véritable objet de l'échange, ce sont les sujets eux-mêmes*. Par le truchement de ces objets, ce sont les sujets qui nouent ou renouent *alliance*, qui se *reconnaissent* comme membres à part entière de la «tribu», qui y trouvent leur identité en s'y montrant à leur place et en mettant ou remettant les autres «à leur place»<sup>31</sup>.

À la différence donc de l'échange marchand, l'échange symbolique est affaire de reconnaissance, d'alliance, d'identité.

### 2.3.2 Deux pôles en tension : signe et symbole

Dans le but de préciser sa pensée, Chauvet établit un parallèle avec le langage. La différence et la tension dialectique entre échange marchand et échange symbolique rejoindrait la différence et la

---

<sup>30</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 111. Voir aussi Louis-Marie Chauvet, *Les sacrements. Parole de Dieu au risque du corps*, Paris, Les Éditions Ouvrières/Les Éditions de l'Atelier, 1993, p. 134-136.

<sup>31</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 111-112.

tension entre signe et symbole<sup>32</sup>. À cet égard, la section qui suit immédiatement celle sur l'échange symbolique est très claire. «La différence entre signe et symbole nous apparaît ainsi comme *homologue* à celle qui existe entre le principe de la valeur d'objet qui régit le *marché* et le principe, hors-valeur, de communication entre sujets qui régit l'*échange symbolique*<sup>33</sup>.» Se jouerait dans le langage ce qui se joue avec l'échange des biens, c'est-à-dire un rapport dialectique entre deux pôles.

La distinction qui sous-tend cette dialectique, précise-t-il, a «valeur d'abord *méthodologique*» et «joue une fonction *heuristique*», car les deux pôles «sont toujours mêlés dans le concret». «Impossible d'affirmer de manière unilatérale : “ceci est un signe” ou “voilà un symbole”.» De ce point de vue, toujours selon Chauvet, signe et symbole se confondent. Et l'objectif n'est «pas [de] définir de manière absolue l'essence du symbole». Toutefois, de manière formelle, il est possible et souhaitable suivant Chauvet de distinguer entre deux «principes» différents à l'œuvre dans le langage. Et c'est cette différence qu'il accentue, jusqu'à en conclure en reprenant Tzvetan Todorov que «le symbole ne peut pas être compris dans le sillage du signe, dont il serait seulement une réalisation plus “esthétique” et plus complexe<sup>34</sup>.» Le premier relève de la «*non-valeur*», alors que le second relève de la «*valeur*».

Suivant Chauvet, considérer un mot comme un signe, c'est porter attention à sa «*valeur de connaissance*». «C'est la valeur de l'*énoncé*, en tant qu'il dit quelque chose sur quelque chose, qui est ici mesurée. On prend ainsi le langage selon sa dimension *informative*, eu égard à la justesse de la connaissance qu'il fournit.» Sa figure idéale tient dans le «langage scientifique» qui, en tant que

---

<sup>32</sup> Chauvet, *Du symbolique au symbole*, p. 46. Il distingue d'abord entre deux niveaux du langage, pour ensuite parler des deux polarités de tout langage. Sur ce point, il réfère explicitement à F. Marty, *La question de la vérité. Une recherche sur le langage*, Cours ronéoté du Centre d'Études et de Recherches Philosophiques, 128 rue Blomet, 75015 Paris, 2<sup>e</sup> édition, 1977.

<sup>33</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 128. Voir aussi p. 118 : «Nous avons distingué précédemment deux logiques à l'œuvre dans l'échange des biens : celle du marché et de la valeur, centrée sur les objets comme tels; celle de l'échange symbolique, en deçà ou par-delà la valeur, centrée sur le rapport entre les sujets comme tels. [...] Ce sont ces mêmes deux niveaux et deux polarités que nous allons retrouver maintenant avec notre distinction entre signe et symbole.» Il faut noter ici que Baudrillard parle lui aussi d'un rapport d'«homologie entre la logique de la signification et celle de l'économie politique» (Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, p. 185).

<sup>34</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 118-119. Voir aussi p. 128-131. Chauvet réfère à Tzvetan Todorov, *Théories du symbole*, Paris, Seuil, 1977. Ici également, il me semble pertinent de noter que Baudrillard s'en prend à la «sémio-linguistique classique», qui fait «du symbole» une «variante analogique du signe» (Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, p. 180).

discours de connaissance, cherche à exclure le sujet et à représenter de la manière la plus juste possible le «réfèrent extra-linguistique qu'il vise<sup>35</sup>». Précisément, la «fonction» du signe est :

de renvoyer à un *aliud aliquid* qui se tient toujours sur le terrain de la valeur, de la mesure, du calcul : valeur cognitive des représentations par rapport au réel; valeur économique de l'avoir par rapport aux disponibilités du groupe; valeur technique des objets par rapport au travail à accomplir; valeur éthique des comportements par rapport aux normes de la société, etc<sup>36</sup>.

Sur le «plan intra-linguistique», Chauvet signale comment le signe linguistique tient sa «valeur» du «rapport de différence» qu'il entretient «soit, au plan paradigmatique, entre ce mot et tous les autres mots du lexique, soit, au plan syntagmatique, entre ce mot et les autres mots de l'énoncé<sup>37</sup>». Ainsi du mot «pierre», qui se distingue de «roc» ou de «caillou» dans le dictionnaire ou dans un discours.

Considérer un mot comme symbole cette fois, toujours suivant Chauvet, c'est s'«intéresser prioritairement non à l'énoncé et à sa valeur, mais à l'énonciation et au sujet qui s'y dit à un autre sujet<sup>38</sup>». L'attention est ici portée non sur ce qui est dit, mais sur le fait que quelqu'un s'adresse à quelqu'un. La «non-valeur» du symbole vient de sa fonction de «reconnaissance».

La fonction première du symbole est d'*articuler* celui qui l'émet ou le reçoit avec son monde culturel (social, religieux, économique; ...) et ainsi de l'*identifier* comme sujet dans son rapport avec les autres sujets. Il noue ainsi le pacte culturel où s'effectue toute *reconnaissance* mutuelle. Simultanément, il atteste cette loi du *manque* (loi de l'Absent, de l'Autre, de l'Ancêtre...) qui fonde toute société humaine et, en elle, tout individu comme sujet. Toutes choses qui, par définition même, échappent à la "valeur"<sup>39</sup>.

Cette fonction du symbole est première dans le langage, par rapport à celle du signe. Le mot «pierre» évoqué plus haut vaudra comme symbole, soutient Chauvet, s'il est prononcé par exemple «dans les rues de Pékin» et entendu par un touriste français égaré. Pour cette personne, ce que signifie le mot n'a guère d'importance. «L'effet d'emblée produit, c'est la *reconnaissance* de la "France" ici présente, le *lien* symbolique renoué avec la "francité", et non pas la connaissance que le mot m'apporte en tant que signe.» Dans un registre non linguistique, Chauvet donne aussi l'exemple du drapeau. À sa vue, il est possible de se demander ce qu'il signifie – ses couleurs, son histoire –, mais il agit plus souvent comme symbole, en reliant à leur patrie celui, celle ou ceux qui le

---

<sup>35</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 125-126.

<sup>36</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 127-128.

<sup>37</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 125.

<sup>38</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 126.

<sup>39</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 128.

regardent<sup>40</sup>. De même pour le pain et le vin de l'eucharistie, ou l'eau du baptême; pris comme symboles, ils seraient des «médiateurs d'identité chrétienne» et, «un peu comme un mot de passe», ils permettraient «au groupe comme tel ou aux individus de se reconnaître, de s'identifier<sup>41</sup>». D'ailleurs, rappelle Chauvet, le «symbole antique» avait précisément cette fonction. La réunion des deux moitiés de l'objet coupé en deux permettait aux héritiers de partenaires anciens de se reconnaître.

Non seulement le symbole a pour fonction la reconnaissance mutuelle des sujets, mais il a aussi pour fonction d'«introduire dans un ordre dont il fait lui-même partie et qui se présuppose dans son altérité radicale comme ordre signifiant.» En cela, il se distingue à nouveau du signe, qui «renvoie [...] à quelque chose d'un autre ordre que lui-même». C'est la notion connexe mais distincte d'«ordre symbolique» qui fait ici son entrée, avec la pensée d'Edmond Ortigues, que reprend Chauvet. Cette notion lui permet de préciser qu'un symbole n'est jamais seul. Il est toujours, lui aussi, dans un rapport de différence avec d'autres éléments qui forment un ensemble, un «système», un «ordre», qui peut être rituel, religieux, social, culturel, comme le mythe tel qu'analysé par Claude Lévi-Strauss, mais aussi et d'abord linguistique, comme en témoigne le phonème, que Chauvet qualifie de «degré zéro» du symbole. Ainsi, lorsqu'un symbole apparaît, «c'est tout l'ordre symbolique auquel il appartient» qu'il «fait surgir»<sup>42</sup>.

En tout cela, et Chauvet semble à ce moment resserrer son propos, «le symbole échappe par essence même à la valeur (sauf, bien sûr, en ses contours formels, faute de quoi on ne pourrait même pas le distinguer des autres éléments avec lesquels il forme système)<sup>43</sup>». Chauvet remarque bien que sa définition de l'ordre symbolique comme système de différences se rapproche étrangement d'un des éléments de la définition qu'il donne lui-même d'un signe, à savoir, rappelons-le, qu'il tient précisément sa «valeur» du «rapport de différence» qu'il entretient avec d'autres signes dans cet ensemble signifiant qu'est la langue. En écartant cette exception – «sauf, bien sûr» – il semble vouloir préserver sa définition et la non-valeur du symbole.

---

<sup>40</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 126-128.

<sup>41</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 119.

<sup>42</sup> Edmond Ortigues, *Le discours et le symbole*, Paris, Aubier-Montaigne, 1962, p. 43, 54, 210, cité dans Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 120-123.

<sup>43</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 123-124. Je souligne.

Il importe à ce point-ci de remarquer également comment les exemples de «symboles» que donne Chauvet peuvent jusqu'à un certain point être compris tout aussi bien comme des signes. Ainsi du drapeau qui évoque la patrie chez ceux et celles qui le regardent : même lorsqu'il produit cet effet, ne renvoie-t-il pas simplement, comme le fait un signe tel que défini par Chauvet avec Ortigues, «à quelque chose d'un autre ordre que lui-même<sup>44</sup>», soit la patrie, qui peut tenir lieu ici de signifié. De même avec le mot «pierre» : lorsqu'entendu dans les rues de Pékin par un Français, il ne renvoie certes pas d'abord à son signifié habituel – une matière minérale, dure –, mais on peut penser qu'il renvoie simplement à un autre signifié, à quelque chose d'un autre ordre que lui-même, dans ce cas-ci une personne parlant français. La distinction tend donc à se brouiller lorsqu'on creuse un peu. Qu'est-ce alors que la «valeur» du signe si ses propres exemples de symboles – supposément de l'ordre de la non-valeur – peuvent être compris aussi comme des signes?

Ces dernières remarques veulent simplement montrer les difficultés que soulève le découpage entre valeur et non-valeur lorsqu'il est appliqué au signe et au symbole, auxquels sont assignées les fonctions respectives de connaissance et de reconnaissance.

Tableau : Transformation et extension de la distinction entre échange marchand et échange symbolique chez Chauvet

Échange symbolique	←→	Échange marchand
Non-valeur	←→	Valeur
Symbole	←→	Signe
Reconnaissance	←→	Connaissance

Chauvet insiste bien sur le fait que l'on ne peut «choisir l'un au détriment de l'autre<sup>45</sup>». Mais son insistance sur la valeur du signe et la non-valeur du symbole durcit l'opposition et laisse penser qu'il faudrait en dernière instance choisir, alors qu'il semble préférable d'envisager plutôt un niveau du symbolisme qui opère à l'intérieur même de la signification et qui la rend possible, mais qui n'est pas en nécessairement en tension avec elle. Si Chauvet tend à durcir ainsi l'opposition, on peut penser que c'est en raison du fait qu'il a lui-même eu à choisir et à prendre ses distances par rapport à la

<sup>44</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 120.

<sup>45</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 132.

longue et plurielle tradition théologique du sacrement comme signe, une tradition qui part de saint Augustin et qui va jusqu'à saint Thomas d'Aquin et la néoscholastique<sup>46</sup>.

## **2.4 Reprise des questions à partir de l'anthropologie de la reconnaissance de Marcel Hénaff**

On le voit, la problématique de l'échange symbolique chez Chauvet est dense. Au plan théorique, les diverses ramifications auxquelles elle conduit me semblent critiquables, pour une part du moins. Mais avant d'en venir à ces quelques éléments de critiques, il me semble essentiel d'apprécier positivement l'intuition de départ qui l'a conduit vers une prise en compte des travaux issus de l'anthropologie maussienne pour penser la grâce sacramentelle.

### **2.4.1 Les sacrements comme dynamique de reconnaissance**

Chauvet trouve dans la pensée des anthropologues sur les rapports de don dans les sociétés segmentaires un modèle qui lui apparaît mieux convenir aux sacrements pour penser le rapport de grâce qui les traversent. Cette approche lui semble avoir l'immense bénéfice de placer la grâce d'emblée dans l'ordre de la relation. Dit simplement : ce qui se joue dans les sacrements est un rapport de reconnaissance entre des altérités. Timothy M. Brunk me semble être celui parmi les lecteurs de Chauvet qui a le mieux cerné l'importance chez lui de l'«échange symbolique». Il présente la «théorie du don» et le «modèle de Mauss» comme des éléments centraux de sa pensée<sup>47</sup>. Il remarque également les influences de Baudrillard et de Duby.

Très concrètement, c'est le geste de présentation des dons qui fait le pont entre les pratiques de don réciproque dans les sociétés segmentaires et le sacrement chrétien de l'eucharistie. Ce geste dont l'anthropologie a montré l'importance est à penser comme un geste par lequel s'opère la reconnaissance d'une altérité, soit celle d'une divinité, d'un esprit ou d'un ancêtre, soit celle d'un groupe ou d'un individu.

Au regard de l'histoire des pratiques et des théories de l'eucharistie, notamment au regard de ce qu'a produit le Moyen Âge quant à l'eucharistie comme sacrifice d'expiation, ce modèle théorique issu de

---

<sup>46</sup> Voir notamment Irène Rosier-Catach, *La parole efficace. Signe, rituel, sacré*, Paris, Seuil, 2004.

<sup>47</sup> «We have seen [...] that "presence of the absence" is a critical term for Chauvet. The same is true of "obligatory generosity", a phrase which, as we have seen, he takes from Duby. Chauvet finds traces of this feature of "archaic" societies in contemporary culture.» Timothy M. Brunk, *Liturgy and Life. The Unity of Sacrament and Ethics in the Theology of Louis-Marie-Chauvet*, New York, Peter Lang Publishing, 2007, p. 78. Voir aussi, plus largement, p. 75-87.

l'anthropologie présente l'immense avantage de situer d'emblée ce sacrement dans l'ordre d'une relation qui se distingue de la relation marchande. Considérant les abus passés liés à l'eucharistie comme sacrifice d'expiation, considérant le rapport néfaste au salut engendré par la pratique de la pénitence tarifée dans laquelle la comptabilisation des messes a joué un rôle central, la mise en évidence de la dimension de reconnaissance dans les rapports de don et dans les sacrifices traditionnels est une bonne nouvelle pour la théologie sacramentaire. Cela permet non seulement de penser la profondeur anthropologique des gestes que mobilise l'eucharistie, mais cela permet aussi d'en faire voir la portée relationnelle. Dit autrement, le don en jeu n'est pas une chose, il n'est pas un don à cumuler comme on cumule et échange des biens ou une somme d'argent, il est un geste qui vise à instaurer et à maintenir une relation avec une altérité. Il s'agit non d'abord de donner «quelque chose», il s'agit de se risquer vers un autre – vers tel groupe ou individu, qui se distingue de tel autre – en lui présentant un bien qui atteste de sa propre implication dans le geste; il s'agit de se donner dans ce que l'on donne<sup>48</sup>. Et Chauvet a eu l'intuition d'emprunter ce chemin pour revisiter le sacrement de l'eucharistie.

De façon générale, c'est non seulement ce sacrement qui est éclairé par cette plongée dans l'anthropologie, mais la relation d'alliance – au sens théologique ici – qu'il contribue à relayer et à entretenir. L'apport du théologien Antoine Delzant apparaît aussi non négligeable sur ce point, lui qui a pensé la grâce comme «alliance symbolique». Chauvet y fait référence occasionnellement : «la grâce est essentiellement le non-calculable et le non-stockable. Elle est "par-delà utile et inutile", selon l'expression d'A. Delzant. Elle relève du "par-dessus le marché" et de l'excès<sup>49</sup>». Il trouve chez ce théologien des intuitions semblables aux siennes<sup>50</sup>. Mais le croisement avec l'anthropologie met aussi en évidence la contribution du christianisme au renouvellement du lien social dans le contexte de sa formation et de son expansion.

Une fois établi cet enracinement anthropologique de l'alliance eucharistique, un ensemble de difficultés se présentaient toutefois à la pensée de Chauvet. Et il les a affrontées d'une façon qui lui

---

<sup>48</sup> C'est ce que propose, me semble-t-il, un passage comme celui-ci : «Penser théologiquement la grâce de Dieu, et plus précisément la grâce sacramentelle, dans l'ordre de l'échange symbolique, a pour nous l'immense avantage de la situer d'emblée sur le registre de la non-valeur.» Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 113.

<sup>49</sup> Antoine Delzant, *La communication de Dieu. Par-delà utile et inutile. Essai théologique sur l'ordre symbolique*, Paris, Éditions du Cerf, 1978, cité sans référence à une page précise dans Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 113.

<sup>50</sup> Les interlocuteurs privilégiés par Chauvet et Delzant ne sont pas les mêmes par contre. Alors que Chauvet discute davantage avec les anthropologues, Delzant le fait davantage avec la sémantique structurale.

est unique. Le temps qui a passé depuis les grandes années du structuralisme permet d'aborder ces difficultés avec un recul qu'il ne pouvait avoir au temps où il a écrit.

#### 2.4.2 Le problème de l'articulation entre échange marchand, échange symbolique et signification

La «découverte» anthropologique de Mauss a fécondé la pensée de toute une génération d'intellectuels. La reprise de ses travaux par Lévi-Strauss à partir de la linguistique saussurienne y a été pour beaucoup<sup>51</sup>. Brièvement, il est possible de dire que l'apport de Lévi-Strauss a été de montrer que les termes de parenté que met en rapport l'échange symbolique dans les sociétés segmentaires sont structurés *comme* le langage et ses signes différenciés. Mais le succès de Lévi-Strauss a été tel qu'il est devenu difficile de cibler ce qui, par rapport aux diverses reprises linguistique<sup>52</sup>, psychanalytique<sup>53</sup> et philosophique<sup>54</sup> de ses travaux, relève plus exclusivement, au plan *théorique*, d'une approche *anthropologique* des faits dits de symbolisme et des rapports de don réciproque. La question se pose en ce qui concerne l'œuvre de Lévi-Strauss elle-même. Car lorsque ce dernier développe sur l'inconscient, sur la communication et sur la pensée sauvage, il prend un chemin qui lui est propre et qui tend vers des questions relevant davantage de ce que l'on nomme aujourd'hui la psychologie cognitive et la neurophysiologie du cerveau<sup>55</sup>.

Les propositions de Chauvet sur l'échange symbolique participent de l'effervescence théorique liée aux travaux de Mauss et, surtout, à la relecture qu'en fait Lévi-Strauss. Comme d'autres à la même époque, Chauvet se demande ce qui distingue l'échange symbolique de l'échange marchand et des faits de signification, tout en s'interrogeant sur les incidences philosophiques de ces bouleversements dans le champ des sciences humaines. Si ses propositions théoriques débordent le champ proprement anthropologique, elles trouvent là leur point de départ. La centralité chez lui de la différence entre échange marchand et échange symbolique atteste de ce point de départ. Elle lui vient de Mauss et de Malinowski. Le croisement de cette question avec celle de la signification appartient aussi au champ anthropologique, mais mobilise plus nettement l'héritage de Lévi-Strauss.

---

<sup>51</sup> Voir Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris/La Haye, Mouton, 1967; Claude Lévi-Strauss, «Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss [1950]», dans Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, 2008, p. IX-LII.

<sup>52</sup> Par exemple, et à titre indicatif seulement, Roland Barthes, *Mythologies*, Paris, Seuil, 1957.

<sup>53</sup> À titre indicatif, Jacques Lacan, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966.

<sup>54</sup> Voir notamment Claude Lévi-Strauss et Paul Ricoeur, «Autour de *la Pensée sauvage*. Réponses à quelques questions. Entretien du "Groupe philosophique" d'*Esprit* avec Claude Lévi-Strauss [1963]», *Esprit*, no 301, 2004, p. 169-192.

<sup>55</sup> Voir Dan Sperber, *Le symbolisme en général*, Paris, Hermann, 1974.

La manière dont Chauvet navigue dans toutes ces questions et articule entre eux ces trois concepts lui est par contre originale. Elle est liée à ses préoccupations de théologien héritier d'une longue et plurielle tradition de pensée du sacrement comme signe. Elle semble aussi largement inspirée de la critique de l'économie politique du signe développée par le sociologue Baudrillard. C'est ainsi que la différence entre échange marchand et échange symbolique en vient à être pensée comme *une tension entre valeur et non-valeur*, qu'il applique aussi bien au rapport entre signe et symbole, entre connaissance et reconnaissance, entre métaphysique et symbolique.

Or, une telle articulation entre ces concepts ne va pas de soi. Elle a l'avantage d'aller au-delà des évidences. Par exemple, dans le cas de Baudrillard, elle fait voir comment l'échange marchand et la consommation, par-delà le fait qu'ils mettent en circulation des biens utiles, sont aussi le théâtre de rapports sociaux appauvris qui traduisent des rapports de domination entre classes sociales. Elle cherche aussi à démasquer les idéologies qui nourrissent cette consommation érigée en système. Mais une telle articulation des concepts tend aussi à masquer la spécificité de ce qui est mis de l'avant. Car lorsque l'attention est trop exclusivement portée sur les analogies formelles, il devient difficile de voir autre chose dans l'échange des objets de consommation qu'un équivalent du jeu des signes dans le langage, auquel s'opposerait la non-valeur des rapports de don dans l'échange symbolique. Chez Baudrillard comme chez Chauvet, les homologues formelles apportent des éclairages, mais elles tendent aussi à rabattre les différents niveaux les uns sur les autres. À cet égard, la reformulation en termes de valeur et de non-valeur joue un rôle central. Elle tend à transformer en *opposition* ce qui peut aussi être pensé plutôt comme une *distinction*. Cette reformulation laisse penser qu'il s'agit en définitive d'un choix ou d'une alternative, comme si l'échange marchand et l'échange symbolique se trouvaient sur un même plan, comme si s'agissait de deux opposés en tension ou entre lesquels on oscille, comme si en investissant un pôle, on négligeait nécessairement l'autre. De même avec le symbole et le signe<sup>56</sup>.

---

<sup>56</sup> Clairement, la problématisation de Baudrillard tend vers l'alternative. «La barre qui sépare la valeur d'usage de la valeur d'échange, et celle qui sépare le signifié du signifiant est une barre d'implication logique formelle : elle ne sépare pas radicalement ces termes respectifs, elle établit entre eux une relation structurale. De même entre valeur d'échange et signifiant, entre valeur d'usage et signifié. En fait, *toutes ces relations font système dans le cadre de l'économie politique*. Et ce système tout entier, dans son organisation logique, nie, refoule et réduit l'échange symbolique. La barre qui sépare tous ces termes ensemble de l'échange symbolique n'est pas une barre d'implication structurale, c'est la barre de l'exclusion radicale (celle qui suppose l'alternative radicale de la transgression).» Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, p. 151-152. Ce dernier montre comment dans les sociétés contemporaines, les rapports sociaux de distinction et les rapports de pouvoir passent par la consommation des objets, avec pour conséquence un déficit relationnel et la mise à l'écart de l'échange symbolique. Cette particularité des sociétés de consommation les

Une difficulté de ce type a été rencontrée en première partie avec l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss et sa «théorie de la communication». La «solution» proposée alors par l'anthropologue et philosophe Marcel Hénaff a été de mieux distinguer entre eux les niveaux : l'échange symbolique – don réciproque –, l'échange marchand, la signification. Avec cette distinction comme point de départ, la mise en évidence des rapports d'homologie formelle demeure alors possible et souhaitable, mais elle risque moins de conduire au rabattement d'un niveau sur l'autre. Les écarts sont alors préservés et les points de contacts s'en trouvent du même coup mieux définis.

La manière dont Hénaff approche ce problème théorique me semble en définitive préférable à celle développée par Chauvet et Baudrillard, car elle permet de mieux cerner l'échange symbolique – don réciproque comme rapport de reconnaissance – comme tel et, plus largement, les «faits de symbolisme». Elle propose comme eux de penser le symbolisme, la reconnaissance et le don comme ce qui relève d'un «hors-de-prix», mais le champ d'application du symbolisme est aussi restreint et cesse d'être appliqué simultanément à tous les champs de la vie sociale, ce que tend à faire Lévi-Strauss. Le symbolisme cesse aussi d'être la négation de quelque chose d'autre – l'inverse de l'échange marchand, l'inverse de la valeur – et peut être approché dans toute sa richesse et sa complexité. Par exemple, il y a bien un surinvestissement proprement social et symbolique de la consommation dans les sociétés de marché, comme le démontre très bien Baudrillard, ou encore un empiètement du marché et de son outil monétaire sur les autres niveaux, mais l'effacement hypothétique de l'échange marchand et de la consommation des objets-signes n'induirait pas automatiquement le retour en force de l'échange symbolique. De même, le «niveau symbolique» du langage se distingue du procès de signification, mais leur rapport n'a pas nécessairement à être pensé en termes d'opposition entre «non-valeur» et «valeur». Dit rapidement, parler c'est toujours d'abord parler à *quelqu'un*, et ce qui rend possible cette adresse, c'est l'ordre symbolique des différences entre les phonèmes et les signes comme «pacte». Mais une fois que cela a été dit, on n'a pas tout dit de ce qu'impliquent la lecture et l'interprétation d'un texte, par exemple.

---

distingue des sociétés segmentaires. Néanmoins, il est une chose de montrer que la consommation et l'échange d'objets tend à empiéter sur le terrain autrefois réservé à l'échange symbolique, il en est une autre de les situer sur un seul et même plan, comme s'il fallait choisir entre les deux. Dit autrement, la logique de la valeur-signe et de l'objet-signe n'est pas la seule en jeu. Baudrillard montre bien que cette logique tend à former système avec les deux autres logiques de la valeur d'usage et de la valeur d'échange, avec pour résultat l'exclusion et le refoulement de l'échange symbolique. Mais il tient aussi à distinguer ces logiques, justement, car l'une n'est pas réductible à l'autre. Donc si à un certain niveau la pensée de Baudrillard conduit à une alternative ou à une tension entre le système des trois logiques de la valeur – qui inclut l'échange marchand et l'objet-signe – et la logique ambivalente de l'échange symbolique, elle offre aussi des ressources pour penser leur distinction.

L'approche d'Hénaff est à comprendre comme un travail de réception tant de l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss que de l'approche plus sociologique de Mauss. C'est ainsi qu'il en vient à entrer avec Lévi-Strauss sur le terrain de la linguistique. Mais son retour à Mauss le conduit en même temps à marquer certaines limites de l'approche structurale, notamment quant au recours au modèle linguistique et sémiologique. Il resserre la problématique et fait ressortir la spécificité de la reconnaissance réciproque<sup>57</sup>.

#### 2.4.3 De la réciprocité cérémonielle au «régime de la grâce»

En s'inspirant de l'anthropologie et de la question de l'échange symbolique pour repenser l'eucharistie et l'alliance chrétienne, Chauvet ne devait pas seulement faire son chemin et articuler cet échange symbolique avec l'échange marchand et la signification. À l'intérieur même de son questionnement anthropologique sur l'échange symbolique, il se confrontait aussi à la difficulté de distinguer entre les formes réciproques et collectives du don dans les sociétés segmentaires et ses formes unilatérales et plus individuelles dans les sociétés modernes. Cette difficulté est apparue à Mauss lui-même dès la rédaction de son «Essai sur le don<sup>58</sup>» et a soulevé un ensemble de questions qui sont encore aujourd'hui débattues.

Une manière d'aborder ces questions consiste à s'interroger sur la différence entre la réciprocité du don cérémoniel – sacrifices ou dons cérémoniels entre groupes dans les sociétés segmentaires analysées par les anthropologues – et la modalité gracieuse ou unilatérale du don dans d'autres contextes. Selon Hénaff, le régime de la grâce est à penser comme une transformation dans les conditions de la reconnaissance et du lien social, qui est elle-même à mettre en rapport avec une transformation dans l'organisation sociale suite à l'apparition d'une autorité politique centrale, comme un État. De la reconnaissance réciproque dans les sociétés segmentaires, on passe avec les sociétés politiques à une reconnaissance qui opère à travers des formes unilatérales de don. Ce n'est plus tant le lien très personnalisé des multiples dons et contre-dons qui a les devants dans le régime de la grâce que la faveur venue d'en haut et accordée à tous collectivement qui englobe les divers groupes et individus. Les dons singuliers entre ces divers groupes et individus ne disparaissent pas, mais ils se présentent non plus tant comme des répliques institutionnalisées et

---

<sup>57</sup> Voir sur ces questions le chapitre 1.

<sup>58</sup> Mauss, «Essai sur le don», chapitres 3 et 4, p. 228-279.

orientées vers des partenaires spécifiques, que comme ce qui relaye la faveur venue d'en haut et en poursuit le mouvement. On passe alors de la réciprocité à la mutualité.

Si Chauvet n'a pas abordé de front cette difficulté, son interprétation du procès d'échange symbolique dans la prière eucharistique montre bien qu'il vise le régime de la grâce dont parle Hénaff. De même, l'exemple récurrent du cadeau qu'il met de l'avant pour illustrer ce type de relation symbolique de reconnaissance dans les sociétés modernes témoigne qu'il n'ignore pas la différence entre la situation qui prévaut dans les sociétés segmentaires et celles dans les sociétés politiques modernes. Le don réciproque cérémoniel n'est pas le cadeau offert à un ami par un individu moderne. Cependant, dans les deux cas, c'est la reconnaissance de l'autre comme autre qui se joue, par le truchement d'un bien précieux, dit symbolique.

Le problème est que Chauvet ne fait pas de cette difficulté un problème comme tel. Au plan théorique, il cherche plutôt à accentuer la dimension de reconnaissance propre aux divers types de don, au risque parfois de gommer la différence majeure entre la reconnaissance par la réciprocité et la reconnaissance à travers une faveur unique qui rassemble. *En somme, chez Chauvet, l'«échange symbolique» désigne la reconnaissance de l'altérité de façon générale. Cependant, dans son analyse de la prière eucharistique, c'est presque exclusivement comme don unilatéral à prolonger qu'il utilise le concept d'échange symbolique.* Seuls les gestes de la présentation des dons et de communion dans la liturgie eucharistique relèvent de la réciprocité traditionnelle, car le rapport de reconnaissance auquel la prière eucharistique invite renvoie essentiellement au schème relationnel vertical qui est celui de la grâce.

#### 2.4.4 Du «régime de la grâce» à la grâce chrétienne : la gratuité au cœur de l'ambivalence

Une difficulté supplémentaire à laquelle Chauvet se confrontait en dialoguant avec l'anthropologie était non seulement de distinguer les formes du don propres au régime de la grâce de ses formes traditionnelles – le don réciproque cérémoniel –, mais aussi de penser la gratuité de la grâce en lien avec l'ambivalence de toute forme de reconnaissance. Car c'est cette dimension de gratuité qui prime dans la tradition chrétienne. La grâce de Dieu, en lien avec l'évidement kénotique sur la croix tend à être *pensée* comme pure gratuité, c'est-à-dire comme étant une initiative divine pour laquelle les mérites de l'homme ne sont pour rien, ce qui, bien évidemment, ne veut pas dire que c'est ainsi qu'elle est accueillie à chaque fois.

En effet, au plan anthropologique, tout don, peu importe ses modalités, en tant qu'il médiatise humainement une relation concrète à l'autre, est nécessairement ambivalent. S'il peut mener à la confiance et à la reconnaissance positive de l'autre, il peut aussi mener à son contraire, c'est-à-dire qu'il peut se transformer en méfiance.

Dans le cas des sociétés segmentaires, le système de la justice vindicatoire vise précisément à prendre en charge les manquements aux devoirs de l'alliance. Ce système n'autorise cependant pas beaucoup de marge de manœuvre entre l'alliance paritaire et la guerre entre ennemis. On peut aussi penser que les sacrifices expiatoires jouent un rôle analogue à celui du système vindicatoire, mais dans la relation à l'invisible donateur. Avec l'apparition d'une autorité centrale, les conditions de l'ambivalence changent au même titre que les conditions de la reconnaissance. L'autorité centrale prend en charge la gestion des offenses. Elle s'interpose entre les sujets, comme la grâce qui fédère les donataires dispersés. Si la guerre entre groupes ennemis devient une menace moins présente à l'intérieur même de la communauté politique, tout en demeurant une possibilité reportée vers l'extérieur, c'est la domination institutionnalisée qui, à l'intérieur, tend à prendre les devants comme risque potentiel. Le donateur – Dieu et les institutions qui médiatisent sa grâce, la cité et ses institutions – a une position dominante dans le régime de la grâce qui est proprement théologico-politique. Dit rapidement, si un don unilatéral a le pouvoir d'induire chez le bénéficiaire le bonheur d'être comblé, d'où l'expression de la gratitude, il a aussi la capacité d'écraser et d'instaurer un rapport de dépendance et de sujétion qui n'est pas à proprement parler une guerre.

Le propos de Baudrillard sur cette ambivalence est, sans mauvais jeu de mot, tout à fait ambivalent, ou ambigu, en ceci qu'il passe subrepticement de la *valeur* d'échange symbolique à sa *non-valeur*. En effet, dans son ouvrage *Pour une critique de l'économie politique du signe*, il parle d'abord de la «valeur d'échange symbolique» comme valeur «de prestation sociale, de concurrence et, à la limite, de discriminants de classe<sup>59</sup>». Il présente alors le cas des «sociétés primitives» où l'échange symbolique met en jeu le prestige des groupes. Or, en cours de démonstration, il passe de la «valeur d'échange symbolique» à sa «non-valeur<sup>60</sup>». Toutefois, de manière constante, il parle de son

---

<sup>59</sup> Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, p. 9 et 61.

<sup>60</sup> Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, p. 152.

«*ambivalence*» : «médium de la relation *et* de la distance, le cadeau est toujours amour et agression<sup>61</sup>». Étrangement, non-valeur et ambivalence semblent aller de pair chez Baudrillard.

Chauvet ne manque pas de nommer avec Baudrillard cette ambivalence<sup>62</sup>. Par contre, une fois nommée, c'est comme si elle passe dans l'oubli et cède toute la place à la «non-valeur». Au terme de son analyse *théorique* de la question, Chauvet semble ne retenir qu'une version positive de l'échange symbolique, jusqu'à en faire son «essence».

Car l'essence symbolique du cadeau se caractérise justement non par la valeur de l'objet offert – celle-ci peut être pratiquement nulle en termes de valeur d'usage ou de valeur marchande, et le «rien» offert être pourtant pleinement reçu comme cadeau –, mais par le rapport d'alliance, d'amitié, d'affection, de reconnaissance (de et envers l'autre) qu'il crée ou recrée entre les partenaires<sup>63</sup>.

À suivre Chauvet ici, l'échange symbolique ne peut que conduire à de l'amitié et à de la confiance, tant dans les sociétés segmentaires que dans les sociétés politiques. Dans son ouvrage *Les sacrements*, Chauvet va même jusqu'à associer directement «la logique qui régit l'échange symbolique» avec celle de la «gratuité» dans laquelle, dit-il, «[chacun] donne sans compter<sup>64</sup>». Il y a là, dirait Hénaff, un mélange des registres.

Les indices de ce mélange interprétatif sont multiples. Par exemple, lorsqu'il renvoie aux travaux de l'historien Duby à propos de la «générosité obligatoire», Chauvet omet de signaler que la circulation des dons se fait sur fond d'hostilité, de rivalité et de pillage<sup>65</sup>. Plusieurs commentateurs ont également remarqué et critiqué cette orientation interprétative. Le plus sévère d'entre eux, Gerard Moore, considère que Chauvet présente une version «romantique» et inadéquate de l'échange symbolique dans les sociétés traditionnelles, notamment mélanésiennes. Il va même jusqu'à

---

<sup>61</sup> Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, p. 62.

<sup>62</sup> «Ainsi la structure d'échange (cf. Lévi-Strauss) n'est-elle jamais celle de la réciprocité simple. Ce ne sont pas deux termes simples, mais deux termes *ambivalents* qui échangent, et l'échange fonde leur relation comme *ambivalente*.» Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, p. 62, cité dans Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 108.

<sup>63</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 112.

<sup>64</sup> Chauvet, *Les sacrements*, p. 134.

<sup>65</sup> «Le don est en effet, dans les structures de ce temps, la contrepartie nécessaire de la capture. Au terme d'une campagne heureuse, aucun chef de guerre ne garde pour lui le butin. Il le distribue, et non seulement parmi ses compagnons d'armes. Il se doit en outre d'en offrir une part aux puissances invisibles. [...] Cette distribution, cette consécration sont la condition même du pouvoir, celui que le chef exerce sur ses compagnons, celui que les dieux lui délèguent». Georges Duby, *Guerriers et paysans. VII-XII<sup>e</sup> siècle. Premier essor de l'économie européenne*, Paris, Gallimard, 1973, p. 62.

conclure que son passage par l'anthropologie est, au final, une «distraction<sup>66</sup>». Daniel F. Pilario, de son côté, s'appuyant sur les analyses de Pierre Bourdieu, affirme que Chauvet ferme les yeux sur l'«ambiguïté» inhérente des échanges symboliques et sur les jeux de pouvoir et de domination auxquels ils conduisent parfois, notamment dans des institutions comme l'Église<sup>67</sup>.

Il est important de noter que le problème ici évoqué concerne sa *théorie* de l'échange symbolique, car en d'autres endroits, notamment dans les sections sur la pratique des sacrements, on voit clairement que Chauvet n'ignore pas l'ambivalence des rituels chrétiens. «Le rite, souligne-t-il avec insistance, est capable du meilleur comme du pire». Et pour «demeurer proprement chrétien», il est «constamment à évangéliser<sup>68</sup>». Sa critique des abus liés à la messe comme sacrifice d'expiation au Moyen Âge et à la veille de la Réforme protestante atteste aussi de sa vigilance critique à propos de l'ambivalence. Un lecteur comme Robert Mager y a été attentif.

La force de l'argumentation de Chauvet réside dans la tournure non apologétique de sa présentation de la dimension institutionnelle comme corporéité. En situant cette dimension dans

---

<sup>66</sup> Traduction libre de Gerard Moore, «Recension : *The Sacraments. The Word of God at the Mercy of the Body*», *The Australasian Catholic Record*, vol. 80, no 2, 2003, p. 264-265. «In this section two somewhat problematic features come into view. The first is the seemingly "romanticized" view of symbolic exchange in traditional societies, particularly those in Melanesia. While Chauvet is intending to bring out the gratuity of grace through contrast between traditional exchange and western economic logic, this excursion into anthropology is inadequate and a distraction.» Il faut noter que Moore est un théologien australien du *United Theological College* (North Parramatta, Australie), ce qui explique peut-être pourquoi il cible le cas mélanésien duquel il est géographiquement plus proche. Il faut également noter que ses commentaires sur les travaux de Chauvet ont une portée limitée, car ils sont seulement issus d'une recension du livre *Les sacrements*. Ce livre est très proche de *Symbole et sacrement*, avec cependant une attention moins grande pour les questions philosophiques, ce qui contribue à faire ressortir le propos sur l'échange symbolique.

<sup>67</sup> «Any framework, such as Chauvet's, which posits a clear-cut distinction between the economic and the symbolic runs the risk of reading manipulative power into the divine all-gratuitous action, thus turning a blind eye (especially when this divine all-gratuitousness is mediated by such a precarious institution as the church) to the ambiguity inherent in all gift-exchanges.» Daniel Franklin Pilario, «"Gift exchange" in Sacramentology. A Critical Assessment from the Perspective of Pierre Bourdieu», *Questions Liturgiques/Studies in Liturgy*, vol. 82, no 1, 2001, p. 93. Bourdieu, sur lequel Pilario appuie sa critique, a sa propre manière d'articuler économie (échange marchand) et échange symbolique.

<sup>68</sup> Chauvet, *Les sacrements*, p. 127-128. Le segment au complet : «Le rite est capable du meilleur comme du pire. Le meilleur : c'est notamment ce que l'on a cherché à montrer au long de l'analyse qui vient d'être faite. [...] On ne devient chrétien qu'en entrant en institution [...]. Vouloir sortir de ces médiations institutionnelles et rituelles, c'est être victime d'un imaginaire d'immédiateté dont on perçoit aisément les dégâts. Le rite n'en est pas moins, simultanément, capable aussi du pire. Outre ses risques évidents de routine, il est lourd d'ambiguïtés d'ordre psychique (la névrose obsessionnelle peut y trouver un terrain favorable), social (il peut fonctionner comme coquille vide de contenu de foi, seul important le "contenant", c'est-à-dire les marques sociales d'appartenance à une religion donnée et, par là, à une culture ou à un milieu social), politique (les manipulations des cérémonies par le pouvoir établi), aussi bien que spirituel (substitution plus ou moins magique de l'efficacité du rite à la Parole et à ses interpellations éthiques), etc. Le rite est donc constamment à évangéliser, s'il veut demeurer proprement chrétien.» Voir aussi Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 361-363.

la sacramentalité de l'Église, il la «remet à sa place» et en fait apparaître tant l'importance que les limites<sup>69</sup>.

Suivant Mager, l'approche de «l'Église comme mystère» par Chauvet évite le piège de la mystification et de l'idéalisation de la communauté ecclésiale dans lequel trop de théologiens catholiques tombent et qui conduit souvent à masquer les risques propres à une structure hiérarchique. À cet égard, le concept de «réciprocité» mis de l'avant par Chauvet jouerait un rôle central. «Cette réciprocité n'est pas à comprendre dans le sens romantique où basculent trop d'ecclésiologies de la "communion". L'interdépendance que fonde la réciprocité est à la fois coopération et compétition.» Mager reconnaît donc la sensibilité de Chauvet à la question de l'ambivalence. Toutefois, on peut remarquer que ce dernier sent aussi le besoin de préciser que la réciprocité dont il est question est, précisément, «ambiguë»<sup>70</sup>.

Si l'ecclésiologie de Chauvet jouit d'une appréciation somme toute assez positive chez le théologien catholique Mager, elle laisse plutôt interrogatif un lecteur de tradition protestante réformée comme Henry Mottu, par ailleurs appréciatif de l'ensemble de son travail<sup>71</sup>.

La difficulté chez Chauvet en ce qui concerne l'ambivalence de l'échange symbolique en lien avec la gratuité de la grâce semble donc être qu'on ne sait plus trop en fin de compte s'il opère une interprétation de l'échange symbolique par la grâce entendue comme pure gratuité, ou l'inverse.

#### 2.4.5 La créativité théorique de Chauvet : gratuité et gracieuseté de la grâce

En somme, la pensée des anthropologues sur le don réciproque cérémoniel joue un rôle central dans l'argumentation de Chauvet. On reconnaît l'héritage de cette tradition de pensée dans sa problématique de l'échange symbolique. Celle-ci lui permet de penser l'alliance par la grâce comme rapport relationnel de reconnaissance. Certes, la manière dont il articule théoriquement l'échange symbolique avec l'échange marchand et la signification gagne à être nuancée. De même, il ne distingue pas toujours assez nettement entre la reconnaissance sous la forme du don réciproque

---

<sup>69</sup> Robert Mager, «L'Église-sacrement à l'épreuve du symbole. L'apport de Louis-Marie Chauvet», *Église et Théologie*, vol. 21, no 2, 1990, p. 186.

<sup>70</sup> Mager, «L'Église-sacrement à l'épreuve du symbole», p. 190-191. Mager note également que «Chauvet passe un peu rapidement sur cette distinction importante» entre «corps ecclésial» et «Corps du Christ» (p. 189).

<sup>71</sup> «Or, de même qu'il faut prendre garde de ne pas tomber dans une conception romantique du symbolique, ce qu'admet [Chauvet] lui-même, de même il ne faut pas céder à une ecclésiologie romantique. N'a-t-on donc pas [dans *Symbole et sacrement*] une notion non différenciée, organiciste de l'Église comme corps du Christ?» Henry Mottu, «"Symbole et sacrement". À propos d'un livre récent», *Revue de théologie et de philosophie*, vol. 121, no 2, 1989, p. 221-222. Voir aussi les interrogations de Pierre Gisel, «Du symbolique au symbole, ou du symbole au symbolique?», *Recherches de science religieuse*, vol. 75, no 3, 1987, p. 362-365.

cérémoniel et la reconnaissance sous les traits de la grâce comme don unilatéral à prolonger. Plus encore, il tend parfois à projeter sa sensibilité théologique pour la gratuité sur les diverses formes de la reconnaissance, au risque d'en oublier parfois – théoriquement – leur incontournable ambivalence.

Le déficit de nuances chez Chauvet sur ces divers points théoriques ne doit toutefois pas faire manquer la fécondité du geste théorique qui est au cœur de son travail, et qui consiste à approcher la grâce sacramentelle et l'alliance chrétienne à partir d'une problématique anthropologique sur la reconnaissance et le don. Car cette approche théorique permet de penser l'alliance et la grâce sacramentelle d'emblée comme une dynamique relationnelle où la reconnaissance de l'altérité de chacun est en jeu. Plus encore, elle prend en compte les modalités concrètes de cette dynamique dans l'ordre du rituel.

À ce point-ci, il importe de relever ce qui apparaît comme étant un apport spécifique des travaux de Chauvet pour penser théoriquement et théologiquement la grâce chrétienne en termes de reconnaissance. Si, plus souvent qu'autrement, c'est l'expression «non-valeur» ou «hors valeur» qu'il utilise pour qualifier cette grâce comme rapport de reconnaissance, avec la difficulté que cela présente pour penser la gratuité de la grâce en lien avec l'ambivalence des institutions et des gestes qui la médiatisent, Chauvet fait aussi appel à un autre concept, celui de «*gracieuseté*», qui sert lui aussi à qualifier de la grâce. Tout comme le concept de «hors valeur», celui de «*gracieuseté*» [...] désigne [...] ce qui ne peut pas, par définition même, faire l'objet d'un *calcul*, d'un *prix*, d'un *marchandage*.» Mais Chauvet apporte plus de précisions lorsqu'il a recours à cet autre concept.

Cette *gracieuseté* qualifie le contre-don requis comme sans prix, sans calcul – bref : comme réponse d'amour. *Le contre don de notre réponse humaine appartient donc lui-même au concept théologiquement chrétien de «grâce»*. Renversément capital pour l'intelligence chrétienne du rapport à Dieu<sup>72</sup>!

Ce qui apparaît alors, c'est la grâce en tant qu'elle laisse place à une certaine forme de réponse ou de participation de l'humain à son propre mouvement.

À mes yeux, Chauvet formule ici *la principale fécondité de son approche de la grâce par la voie de l'échange symbolique : elle met en lumière la dynamique de reconnaissance qui est au cœur de la grâce comme ce qui ouvre l'espace d'une possible participation libre et créative de l'humain à son mouvement, une participation qui passe par la disponibilité, qui tient lieu de réponse, et qui ouvre sur*

---

<sup>72</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 114. C'est Chauvet qui souligne.

*la reconnaissance mutuelle des sujets*. Dit simplement, ce qui ne veut pas dire que cela est simple, accueillir la grâce comme reconnaissance accordée gratuitement peut changer une vie, des vies. C'est la résurrection comme événement et comme opération de relèvement du sujet dans ses relations à autrui et au monde qui se présente alors comme ce qui est à vivre.

Plus que ne le suggère Hénaff, cet espace problématique de la réponse humaine au don de la grâce est complexe, varié, et à penser. C'est l'horizon indéfini d'une vie humaine vécue dans la foi, l'espérance et la charité qui s'ouvre ici comme espace de créativité possible, tant dans le rapport à autrui que dans le rapport au monde. Bien sûr, la charité bienveillante, l'entraide, la solidarité mutuelle et les combats pour la justice sont concernés. Et ce sont ces pratiques qui contribuent à nourrir le lien social et qui intéressent l'anthropologie et la sociologie. Mais plus largement, c'est toute la créativité humaine qui, potentiellement, est sommée de se lever lorsqu'elle est interpellée et déplacée par la gratuité et l'altérité du don de Dieu<sup>73</sup>. Concrètement, cet espace est aussi problématique car l'accueil du don de grâce opère au cœur de l'ambivalence et peut être vécu négativement, comme ce qui écrase et ce qui oblige à donner à son tour et toujours plus, jusqu'à l'épuisement.

En somme, recevoir la faveur de Dieu comme grâce de reconnaissance est tout sauf simple et ennuyeux. Mal comprise, elle peut écraser et obliger à recevoir passivement. Mais elle a aussi le potentiel de placer chacun devant une question qui libère : qu'est-ce que je fais de ce don de vie qui, mystérieusement, m'est toujours déjà offert, gratuitement, chaque jour de mon existence? D'où l'importance de penser avec la profondeur requise cet horizon problématique et complexe du «contre-don» humain ou de la «réponse» humaine au don de grâce.

Comme cela a été dit, Chauvet ne distingue pas nettement entre le régime de la grâce et celui du don réciproque cérémoniel ainsi que le fait Marcel Hénaff; par conséquent, il ne voit pas à quel point le régime de la grâce transforme les conditions de la reconnaissance et prend le relais du don cérémoniel au plan du lien social dans les sociétés politiques. Cependant, Chauvet a l'intuition de

---

<sup>73</sup> «Or, comme tout don, celui de la création n'est reçu que moyennant un contre-don : en l'occurrence, celui de la créativité humaine [...].» Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 367. Et au cœur de cette créativité, comme le souligne cette fois Antoine Delzant (*Croire quand même*, p. 281) dans des termes semblables à ceux de Chauvet, c'est la reconnaissance des sujets qui est primordiale. «La gratuité est la qualité d'un don ou d'un service réalisés en vue de créer ou de maintenir la reconnaissance mutuelle entre les sujets. Elle met en jeu une liberté qui exerce un intérêt désintéressé, qu'on appelle amour [...].» Voir plus largement l'entièreté du chapitre qui s'intitule «La gratuité» (p. 265-288).

considérer les deux comme étant de l'ordre de la reconnaissance, du symbolisme. Et d'ailleurs, il ne s'empêche pas d'insister aussi sur la «*gratuité*» de la grâce. Ce deuxième concept qui s'ajoute à celui de gracieuseté exprime une autre dimension de la grâce, tout aussi importante et théologiquement première, et qui concerne «la *précédence* du don de Dieu». On retrouve ici l'unilatéralité du régime de la grâce, avec sa marque chrétienne comme pure gratuité. La tradition théologique semble avoir davantage insisté sur cette dimension de gratuité, qui va de pair avec l'idée que l'humain ne trouve pas en lui-même son origine et se reçoit d'un Autre, d'un don qui le précède. Le poids de cette tradition est tel qu'adjoindre l'idée d'une réponse à celle de grâce est souvent suspect, car la grâce, dit-on alors, n'est-elle pas *par définition* don unilatéral *sans attente de retour*? Le terme théologique de grâce peut-il même légitimement exprimer autre chose que cette gratuité et ce don premier, à recevoir? Si réponse possible il y a, celle-ci est diverse et est à penser comme gracieuseté, propose Chauvet, comme appartenant à la grâce et à son mouvement de création.

Chauvet honore donc l'héritage traditionnel de la gratuité. Toutefois, son pari est de mettre aussi de l'avant une autre dimension, celle de gracieuseté, celle de la réponse humaine, qui appartient elle aussi à la grâce. C'est ainsi qu'il en vient à avancer que «la gratuité» de la grâce «*implique obligatoirement, de par la structure même de l'échange, le contre-don d'une réponse*<sup>74</sup>». Il va même assez loin dans cette direction.

La grâce [...] n'advient jamais autant à son essence de grâce que lorsqu'elle sollicite cette liberté et cette responsabilité de l'être humain. Elle n'est jamais aussi bien reçue par celui-ci comme don gratuit que lorsqu'elle suscite un contre-don gracieux, lequel est toujours de l'ordre de l'amour<sup>75</sup>.

Cette proposition pointe directement vers la «réciprocité constitutive» de toute forme de reconnaissance telle qu'Hénaff la pense discrètement<sup>76</sup>. Mais Chauvet en montre la complexité et la diversité en ce qui concerne le régime de la grâce. En somme, la grâce n'est pas que bienfait, elle est aussi relation de bienveillance qui suscite la liberté.

---

<sup>74</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 113-114.

<sup>75</sup> Chauvet, *Les sacrements*, p. 141.

<sup>76</sup> Voir le chapitre 4.

### **3. La «valeur» de la grâce sacramentelle chez saint Thomas d'Aquin**

La problématique anthropologique de l'échange symbolique et de la grâce qui vient d'être présentée et discutée occupe une place de choix chez Chauvet. Elle est non seulement au cœur de l'analyse qu'il fait de la liturgie eucharistique, mais elle est au cœur de la théologie de l'alliance qu'il élabore à partir de son travail sur cette liturgie.

Comme il a été possible de le voir, les termes mêmes de cette problématique se retrouvent dans la question de départ qui ouvre son maître-ouvrage *Symbole et sacrement*. La question est adressée aux théologiens scolastiques, mais elle est surtout adressée à la théologie sacramentaire de saint Thomas d'Aquin. Elle conduit Chauvet à critiquer l'approche «causaliste» de la grâce et du «signe sacramentel» chez ce dernier.

Le temps est venu d'entrer brièvement dans cette critique, non pour oublier la problématique de l'échange symbolique, mais pour voir qu'elle s'y terre. On peut même légitimement se demander si elle n'est pas logiquement première, bien qu'apparaissant plus loin dans *Symbole et sacrement*. Lorsqu'il critique ainsi saint Thomas d'Aquin sur sa théologie sacramentaire, ne fait-il pas son procès à partir d'un champ de questions qui est proprement moderne?

Avant d'en arriver à de telles considérations, il importe de présenter cette critique. On verra que les termes de sa problématique de l'échange symbolique s'y retrouvent de façon récurrente. On sera aussi en mesure de voir comment la «critique de l'économie politique du signe» et l'appel à la non-valeur de l'échange symbolique chez Baudrillard ont inspiré Chauvet dans cet élan critique. On verra aussi surtout qu'à ce soupçon à l'égard du signe inspirée de Baudrillard s'est greffée une critique de l'onto-théologie tributaire de la philosophie de Martin Heidegger.

#### **3.1 Le caractère inadéquat de la causalité sacramentelle thomasienne selon Chauvet**

Dans sa *Somme théologique*, saint Thomas d'Aquin présente les sacrements en fonction d'un double mouvement. Le premier mouvement, ascendant, est abordé dans la deuxième partie. Les sacrements sont alors associés à «la vertu de religion», c'est-à-dire aux «actes par lesquels l'homme se relie à Dieu», qui sont des actes intérieurs de dévotion, mais aussi et surtout des actes extérieurs

de reconnaissance, médiatisés par le corps et par des dons. Ils sont «l'expression majeure de notre rapport éthique à Dieu» et ils expriment culturellement la «reconnaissance envers Dieu pour le salut (justification et sanctification)». Ce mouvement ascendant, qui confère aux sacrements leur dimension «religieuse», est toutefois théologiquement second, par rapport à un autre mouvement, à sens inverse du premier, donc descendant. En effet, les sacrements sont aussi et d'abord «des médiations actuelles de ce salut, des "canaux" par lesquels nous bénéficions de la grâce acquise par le Christ». Cet autre mouvement recouvre la «dimension efficiente» des sacrements, et il fait l'objet d'un traité à part, le «Traité des sacrements», qui se trouve dans la troisième partie de la *Somme*<sup>77</sup>.

Chauvet débute son analyse de ce traité en soulignant son déséquilibre. Selon lui, le traité des sacrements néglige le mouvement ascendant et focalise trop exclusivement sur le mouvement descendant. «Cette faiblesse n'en fait que mieux ressortir le caractère central de leur efficacité, et donc du mode de cette efficacité : signe et cause<sup>78</sup>». La dimension efficiente des sacrements s'en trouve donc accentuée, au détriment de la dimension religieuse. On peut aisément relier cette sensibilité de Chauvet envers la dimension religieuse ascendante à la problématique de l'échange symbolique, où la réciprocité occupe une place centrale.

Une fois ce déséquilibre signalé, Chauvet poursuit sa critique de la causalité. Comme d'autres à son époque, saint Thomas d'Aquin a cherché à «rendre compte de l'adage» hérité des Pères de l'Église selon lequel «les sacrements de la Loi nouvelle» effectuent ce qui, à travers eux, est figuré – «*efficiunt quod figurant*<sup>79</sup>». Dans son *Commentaire des sentences*, venu avant la *Somme*, saint Thomas d'Aquin a pensé l'efficacité des sacrements dans l'ordre de la «causalité dispositive». Dans cette perspective, les sacrements ont une «fonction *médicinale*<sup>80</sup>» : tel un remède qui n'est pas la santé mais qui cause la santé en la permettant, les sacrements préparent ou disposent à recevoir la grâce, qui elle conduit à la sainteté. Mais saint Thomas d'Aquin n'en est pas resté à cette approche, qui lui est apparue insuffisante pour expliquer l'adage. Avec la *Somme*, il est passé de la causalité dispositive à la «causalité instrumentale<sup>81</sup>». Dans cette autre perspective, les sacrements ont une

---

<sup>77</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, trad. de A.-M. Roguet, Paris/Tournai/Rome, Éditions de la Revue des jeunes, 1951, III, questions 60-65, commenté dans Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 16-17.

<sup>78</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 17.

<sup>79</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 22.

<sup>80</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 17-18. Chauvet souligne sur ce point «l'influence de la théorie du "sacrement-vase" (vase contenant un remède de grâce) d'Hugues de Saint-Victor».

<sup>81</sup> H. F. Dondaine, «La définition des sacrements dans la *Somme Théologique*», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, no 31, 1947, p. 213-228; H. F. Dondaine, «À propos d'Avicenne et de saint Thomas : de la causalité

fonction non plus médicinale, mais «*sanctifiante*<sup>82</sup>». Ils font davantage que «disposer» à recevoir la grâce; ils y participent. «Du coup, les sacrements ne sont plus de simples pseudo-causes efficaces, seulement dispositives, mais de *vraies causes*, qui exercent leur action propre et impriment leur marque sur l'effet produit». Bien sûr, «cette action [est] toujours subordonnée à celle de Dieu, agent principal», mais l'instrument a «*une action propre* qui lui revient en vertu de sa forme propre» et qui affecte le produit final. Pour reprendre les images employées par saint Thomas d'Aquin, on ne fait pas un lit avec un pinceau, mais avec une hache, et inversement, on ne fait pas un tableau avec une hache, mais avec un pinceau. L'instrument n'opère pas seul, il doit être manipulé par un agent. Mais l'instrument laisse sa marque sur le produit final. Il est ajusté à ce dernier. En cela, il est lui aussi pleinement cause du produit final, même s'il opère de manière subordonnée. Saint Thomas d'Aquin a déterminé l'ordre de causalité en «calqu[ant] la sacramentaire sur la christologie» : «la cause efficace principale de la grâce est Dieu même, pour qui l'humanité du Christ est un instrument *conjoint* (comme la main) et le sacrement est un instrument *séparé* (comme le bâton mû par la main)».

Suivant Chauvet, le passage d'un type de causalité à un autre a eu pour effet d'alourdir la causalité sacramentelle. Le paradoxe est que cette accentuation de la causalité est allée de pair avec son exclusion de la définition des sacrements. Étrangement, si la causalité «revient en force» dans la question qui traite de «l'effet principal des sacrements qui est la grâce<sup>83</sup>», elle n'apparaît pas dans la question qui porte sur l'«essence» des sacrements, et c'est là une nouveauté par rapport au *Commentaire des sentences*. Dans la *Somme*, saint Thomas d'Aquin considère les sacrements exclusivement comme des «signes»; ce faisant, il «*subordonn[e] la notion de causalité à celle de signe*<sup>84</sup>». Si les sacrements causent la grâce, tel un instrument, c'est précisément en tant qu'ils sont signes. L'instrument, c'est le signe. Dit autrement, les sacrements ont la particularité «*de ne pouvoir causer que par mode de signification*<sup>85</sup>».

---

dispositive à la causalité instrumentale», *Revue thomiste*, no 541, 1951, p. 441-453; repris et discutés dans Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 21. Selon Dondaine, dans le *Commentaire des Sentences*, saint Thomas d'Aquin a d'abord suivi le schéma de la causalité du philosophe arabe Avicenne. Il serait ensuite passé de la causalité dispositive à la causalité instrumentale, suite à la découverte du schéma d'Aristote, restitué par Averroès, qui tient davantage compte de «l'ordre entre les causes». Sur ce point, voir aussi Louis-Marie Chauvet, «Causalité et efficacité : enjeux médiévaux et contemporains», *Transversalités*, no 105, 2008, p. 42.

<sup>82</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 18.

<sup>83</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, III, question 62, cité dans Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 21-25.

<sup>84</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 18.

<sup>85</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 23.

L'intérêt de cette perspective n'est pas mince. Définis comme signes, les sacrements n'effectuent que ce qui est signifié, et selon la manière dont cela est signifié. En conséquence, on ne peut élaborer de théologie sacramentaire qu'en partant de l'acte de célébration de l'Église, c'est-à-dire de la manière dont elle signifie ce qu'elle vise. C'est là comme un *principe premier* de sacramentaire<sup>86</sup>.

Chauvet ne manque pas de souligner le génie du Docteur angélique. «C'est le grand mérite de Thomas en sacramentaire d'avoir tenté de réduire, autant que faire se pouvait, l'hétérogénéité du signe et de la cause, tout en sachant qu'une totale homogénéité était impossible<sup>87</sup>.» Le recours à l'analogie de l'instrument lui a permis de réaliser cette harmonisation.

Mais l'éloge prend fin rapidement. Chauvet revient à sa question de départ et reprend sa critique : certes, les sacrements «effectuent ce qu'ils signifient», mais «selon quelle modalité? Pour Thomas, il n'y en a qu'une seule possible : la causalité<sup>88</sup>». Si plus loin dans *Symbole et sacrement* Chauvet s'en prend aussi au «signe», il s'en prend ici – et d'abord ? – à la «cause», c'est-à-dire au mode propre de la «causalité»<sup>89</sup>, et il étend sa critique par-delà saint Thomas d'Aquin. À son avis, «même fortement purifiées par l'analogie», toutes les «notions» qui accompagnent la causalité «relèvent d'un schème constant de représentation» qu'il appelle «*technique ou productionniste*<sup>90</sup>». Le recours à la causalité irait de pair avec une pensée de type métaphysique ou onto-théologique inadéquate à la grâce sacramentelle.

### 3.2 Causalité et métaphysique : le règne de la valeur

C'est vers ce *type* de pensée que Chauvet oriente sa critique, et il prend le *Philèbe* de Platon comme cas exemplaire<sup>91</sup>. Ce dialogue, qui fait intervenir Socrate et Protagoras, «vise essentiellement à

---

<sup>86</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 20.

<sup>87</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 23.

<sup>88</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 26.

<sup>89</sup> Ce qui invite à s'interroger : contre quoi Chauvet se bat-il en fin de compte dans *Symbole et sacrement*, contre une approche des sacrements par la voie du signe, ou contre une approche des sacrements selon le mode de la causalité? Chauvet ne va-t-il pas trop loin en étendant sa critique de la causalité sacramentelle chez saint Thomas d'Aquin à toute approche des sacrements par la voie du signe? Bien sûr, signe et cause s'entrelacent chez lui, et sa pensée a marqué la tradition et de nombreuses générations de théologiens. Mais de récents travaux en sémiotique sur l'énonciation et la parole dans les divers «récits de l'institution de l'eucharistie», considérés ici comme des structures signifiantes, montrent bien comment la causalité n'a pas l'exclusivité de la question du signe. Voir Louis Panier, «Le pain et la coupe. Parole donnée pour un temps d'absence. Une lecture de I Co II, 17-34», *Sémiotique et Bible*, no 126, 2007, p. 4-18; Marilyne Roy, *Devenir serviteur de la parole : une anthropologie de la réception de la parole à la lumière d'une lecture sémiotique du récit de la dernière Cène (Luc 22, 1-62)*, mémoire de maîtrise, Québec, Université Laval, 2011.

<sup>90</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 27.

<sup>91</sup> Voir Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 27. L'idée de recourir au *Philèbe* lui est venue de sa lecture de Guy Lafon, *Esquisses pour un christianisme*, Paris, Éditions du Cerf, 1979, chapitre «Discours de la grâce», p. 77-88. Quant à la

assurer le triomphe de la sagesse sur le plaisir, en montrant que “ce n’est pas le plaisir mais l’intelligence qui a le plus d’affinité et de ressemblance avec le bien”<sup>92</sup>. Il est construit autour d’une distinction entre «ce qui est perpétuel *avènement* ou genèse (*genesis*) et ce qui est *existence* (*ousia*)». Le plaisir, qui appartient à l’ordre de l’avènement, n’a pas de terme, il est «devenir permanent». Le bien qui y conduit, à l’inverse, est existence, c’est-à-dire qu’il «est de l’ordre de la mesure, de la proportion, de ce qui se suffit en soi-même et se repose en soi-même<sup>93</sup>». Pour illustrer la distinction et montrer la supériorité de l’existence sur l’avènement, donc de l’intelligence sur le plaisir, Platon, à travers Socrate qu’il fait parler, fait une première comparaison : «tout l’ensemble de l’avènement advient en vue de tout l’ensemble de l’existence», au même titre que «l’amant est en vue de l’aimé». Pour appuyer cette première comparaison, il en fait une seconde : l’amant est en vue de l’aimé, tout comme «*la construction navale advient en vue des bateaux*<sup>94</sup>». Or, suivant Chauvet, cette double comparaison ne va pas de soi; elle est même inappropriée. Plus encore, elle révèle l’incapacité pour Platon de sortir d’une pensée qui «mesure», pour entrer dans une pensée de l’«inachèvement permanent».

Le bateau est un produit fini. L’aimé, lui, est précisément un produit *non fini*, infini au sens d’indéfini, de toujours en devenir. C’est-à-dire qu’il n’est pas un «produit» du tout. Parce que «sujet», il ne peut jamais être de l’ordre de l’achèvement, mais seulement de l’ordre de l’avènement, et de l’avènement sans fin<sup>95</sup>.

En définitive, la «subordination» de l’avènement à l’existence chez Platon, qui «trouve dans la “cause” son principe même<sup>96</sup>», révèle de manière exemplaire les présupposés métaphysiques de la «pensée occidentale». Et ce dont Platon serait coupable, saint Thomas d’Aquin le serait aussi, lui qui accorde une grande importance à la causalité dans sa théologie des sacrements.

À ce point-ci, il convient de remarquer les mots qu’utilise Chauvet et la manière dont il reformule le problème, pour voir ressurgir sa problématique de l’échange symbolique. En effet, que reproche-t-il à la pensée métaphysique et à toute pensée de la causalité? De tout soumettre «au règne de la valeur, du calcul, de la cause qui mesure, de ce qui “*vaut mieux*”, de ce qui présente “plus d’avantages” et

---

traduction du *Philèbe* utilisée par Lafon et reprise par Chauvet, elle «s’inspire, en les modifiant à plusieurs reprises, des traductions de L. Robin (Pléiade) et A. Diès (Belles Lettres)» (p. 80).

<sup>92</sup> *Philèbe* [22 c], cité dans Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 27.

<sup>93</sup> *Philèbe* [53 c – 55 a], commenté dans Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 27-28.

<sup>94</sup> *Philèbe* [53 c – 55 a], cité dans Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 28.

<sup>95</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 28-29.

<sup>96</sup> *Philèbe* [26 e], commenté dans Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 30.

plus d'«utilité» : toutes choses sont l'apanage de la sagesse et de l'intellect tendus vers le bien<sup>97</sup>. Et au nom de quelle «vérité» s'oppose-t-il à ce type de pensée? Celle de la «réciprocité» et de «l'échange» :

[le] rapport de *réversibilité* ou de réciprocité d'où se lève et dans lequel se tient (sous peine de mort) tout sujet humain, puisqu'il n'est de sujet que pour d'autres sujets dans un rapport d'échange toujours ouvert, interdit de penser l'humain sur le mode technique de causalité (fût-ce en y ajoutant, comme après coup, le correctif du «libre arbitre» !)<sup>98</sup>.

L'allusion à l'échange symbolique est ici on ne peut plus claire. La parenthèse se ferme aussitôt et la critique reprend.

Ce qui a débuté chez Chauvet par une présentation de la causalité sacramentelle chez saint Thomas d'Aquin et qui s'est poursuivi avec une critique de la causalité chez Platon trouve son terme dans une critique de la métaphysique et des présupposés de la tradition occidentale. Au final, la pensée de saint Thomas d'Aquin, héritière de Platon et surtout d'Aristote, serait une «pensée métaphysique», une pensée du «fondement», une pensée qui a oublié «la différence ontologique», c'est-à-dire la «différence de l'être et de l'étant<sup>99</sup>», selon les mots et la pensée de Martin Heidegger que reprend et cite abondamment Chauvet. Une pensée de ce type «vise l'étant dans sa totalité et parle de l'Être... [D'où] une confusion permanente d'étant à être<sup>100</sup>». Sa confusion affecte sa représentation de l'être. Elle se représente l'être «comme propriété commune de la totalité des étants», comme ce qui se trouve «à la base de tous les étants», comme un «fond», qui se «dédoubl[e] [...] en un *sommet* unique». Elle travaille toujours «dans une perspective causaliste de fondement», selon une «logique» qui cherche à «rendre compte» du fond, de l'être comme fond. «Si bien que : "l'être de l'étant, au sens du fond, ne peut être conçu – si l'on veut aller au fond – que comme *causa sui*. C'est là nommer le concept métaphysique de Dieu<sup>101</sup>.» Que ce soit celle de Platon, d'Aristote ou de saint Thomas d'Aquin, toute pensée métaphysique fait donc appel selon Chauvet à une logique de type causaliste.

---

<sup>97</sup> Philèbe [11 b-c], commenté dans Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 29-30.

<sup>98</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 29.

<sup>99</sup> Martin Heidegger, «L'être-essentiel d'un fondement ou "raison"», dans *Questions, tome I*, Paris, Éditions Gallimard, 1968, p. 100, cité dans Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 31.

<sup>100</sup> Martin Heidegger, «Le Retour au fondement de la métaphysique», dans *Questions, tome I*, p. 29, cité dans Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 31.

<sup>101</sup> Martin Heidegger, «Identité et différence», dans *Questions, tome I*, p. 294, cité dans Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 32.

Aux yeux de Chauvet, le recours à la causalité fait de saint Thomas d'Aquin un métaphysicien. Mais il en va de même pour son emploi de l'«analogie», car celle-ci «est aussi *congénitale* à la métaphysique que le substrat ontologique des étants et son redoublement en un sommet divin<sup>102</sup>». Plus encore, en comparant par analogie les sacrements avec *l'instrument*, saint Thomas d'Aquin fait du langage sacramentel ce que la métaphysique fait de tout langage, soit un instrument. Plutôt que de considérer le langage comme *médiation*, comme «lieu de la naissance» de l'humain, elle l'instrumentalise; elle le considère comme un outil de traduction de réalités et de représentations mentales supposées préexistantes. Suivant Chauvet interprétant Heidegger, les théories du langage nées dans la tradition métaphysique, qui sont devenues à partir de saint Augustin des théories du signe, seraient tributaires de cette logique qui fait de l'être un «vis-à-vis de la pensée<sup>103</sup>». «En termes contemporains : 1) Le signifiant linguistique est dans un rapport conventionnel avec 2) le signifié, lequel renvoie de manière toute *naturelle* au 3) référent. C'est dans ce cadre général que Thomas d'Aquin élabore sa théorie de la connaissance<sup>104</sup>.» Toujours suivant Chauvet, c'est dans ce cadre également qu'il s'est représenté le rapport entre l'homme et Dieu dans les sacrements comme rapport de causalité<sup>105</sup>.

Le présupposé onto-théologique qui veut que la pensée précède le langage a rendu «nécessaire la doctrine de l'analogie» : on tient comme une évidence, sans même la questionner, «l'existence d'un "rapport de la créature à Dieu comme à son principe et à sa cause"<sup>106</sup>». Bien sûr, selon Chauvet, saint Thomas d'Aquin n'ignorait pas le caractère indépassable du langage et ses limites, tout comme les autres grands métaphysiciens. L'héritage de la théologie négative dans la tradition, et de Denys chez Thomas d'Aquin, en témoigne. Mais trop grande était leur confiance en l'adéquation de leurs concepts avec les objets et en la possibilité de «purifier» ceux-ci par l'analogie et l'apophatisme<sup>107</sup>. Bien sûr, Chauvet n'ignore pas qu'il est impossible pour la pensée de «[se] passer de l'analogie».

---

<sup>102</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 32.

<sup>103</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 34.

<sup>104</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 36.

<sup>105</sup> Ici encore, on peut se demander: dans quelle mesure signe et cause vont-ils toujours de pair? Dans quelle mesure peut-on critiquer la causalité et inclure dans cette critique, en les mettant dans un même ensemble, toutes les théories du langage qui sont devenues en Occident des théories du signe?

<sup>106</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I, question 13, cité dans Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 44. Chauvet s'inspire également d'Eberhard Jüngel, *Dieu, mystère du monde*, Paris, Éditions du Cerf, 1983, p. 78-88.

<sup>107</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 46.

Toutefois, selon lui, il faut «consentir au langage et au conflit interne auquel il [...] livre<sup>108</sup>» mieux que ne l'ont fait les métaphysiciens. Dit autrement, il faut éviter de faire de l'analogie une doctrine.

Au terme de sa critique de la causalité sacramentelle chez saint Thomas d'Aquin et de la pensée métaphysique, Chauvet revient à sa question de départ.

Nous nous sommes demandé au début du présent chapitre comment il se fait que, pour exprimer un rapport qui se donne d'emblée comme hors «valeur» puisqu'il est tout entier sous le signe de la grâce, Thomas n'avait pas tenté d'emprunter une autre voie que celle de la causalité, notamment celle du symbolique, voie de la non-valeur, puisque voie de l'échange réversible jamais achevé où advient tout sujet<sup>109</sup>.

Le symbolique tout entier est ici associé à l'échange symbolique ou «échange réversible», comme «voie de la non-valeur». Cette voie est aussi présentée comme une sorte d'alternative à celle de la métaphysique. Et Chauvet prend clairement position en faveur de la première. Il trouve dans cette voie de la «non-valeur», ou du «hors valeur», une modalité propice à une pensée de la grâce digne de ce nom :

[...] comme la *manne* qui en est peut-être la plus belle expression biblique, la grâce est d'un autre ordre que celui de la valeur et de la positivité. Son nom est lui-même une question. *Mann hou?* Son nom est «qu'est-ce que c'est?» Sa consistance est celle d'un quelque chose qui a tout d'une non-chose : «quelque chose de fin comme le givre» qui fond au soleil. Et la mesure que l'on en fait a tout d'une non-mesure : on en recueille «qui plus, qui moins», mais quand on le mesure on observe, contre toute logique de la valeur, que «qui en avait plus» n'avait «rien de trop» et «qui en avait moins n'avait pas trop peu» et que ceux qui, enfreignant le commandement de Dieu, voulaient en faire provision pour assurer leur avenir la voyaient s'«infester de vers» (Ex. 16, 9-21). *Grâce-question, grâce non-chose, grâce non-valeur* : comment penser ce pur signe qui fait question autrement que par la voie du symbolique, voie du non-calcul et du non-utile? Telle est bien, en tout cas, notre question primordiale<sup>110</sup>.

Dans ces deux passages qui terminent le chapitre sur la sacramentaire de saint Thomas d'Aquin, on retrouve une fois de plus, en filigrane, les traces des catégories que Chauvet développe plus loin, autour de l'échange symbolique. Il est question de «valeur», de «non-valeur», de «hors valeur», mais plus directement encore, d'échange réversible. On retrouve aussi la question centrale de la grâce sacramentelle, car c'est elle qu'il cherche à repenser en définitive.

---

<sup>108</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 44.

<sup>109</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 47.

<sup>110</sup> Ex 16, 9-21, commenté dans Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 48.

### 3.3 Du métaphysique au symbolique?

À ce point de l'argumentation, Chauvet ouvre un autre chapitre et s'interroge sur la possibilité de dépasser la métaphysique ou l'onto-théologie. Comment se sortir d'une pensée de type métaphysique si l'on ne peut se passer de l'analogie, qui lui serait «congénitale»? D'un côté, il faut se défaire de «la métaphysique», puisque qu'elle «est précisément née de l'évacuation et de la mise à mort de cette perspective<sup>111</sup>» de la «non-valeur», celle du «symbolique» et de l'échange réversible. Mais d'un autre côté, on ne dépasse pas la métaphysique «comme on se défait d'une opinion<sup>112</sup>». Comment alors penser «adéquatement» la grâce sacramentelle si on ne peut se passer de l'analogie? Est-ce en travaillant autrement l'analogie, peu importe laquelle? Ou est-ce plutôt en cherchant d'autres types d'analogies, plus «adéquats» que ceux qui ont conduit saint Thomas d'Aquin à comparer les sacrements à un instrument dont la propriété est de causer la grâce? La manière dont Chauvet présente sa question de départ – en termes de «types d'analogie» et d'adéquation – laisse penser qu'il fait sienne la seconde option : «n'existe-t-il pas d'autres types d'analogie qui seraient plus adéquats? Et si oui, comment se fait-il que les scolastiques n'en aient pas cherché un qui fût plus approprié<sup>113</sup>?»

Mais la question est plus complexe et Chauvet le sait. Il hésite à terminer sa critique de saint Thomas d'Aquin et de ses présupposés sur une alternative, car il est impossible de dépasser *une fois pour toutes* la métaphysique, sans y retomber. Comme le souligne son chapitre sur Heidegger – qui porte un titre interrogatif : «Dépasser l'onto-théologie?» – le dépassement de la métaphysique est «*une tâche inachevable*<sup>114</sup>». Donc s'il faut «renoncer [...] au schème "explicatif" de la causalité», aux présupposés métaphysiques, et «assumer le schème symbolique du langage, du désir et de la culture», c'est «*autant que faire se peut*<sup>115</sup>». Cette dernière expression indique bien l'hésitation du théologien; l'alternative est dangereuse – n'est-elle pas l'écho d'un certain dualisme métaphysique? – et il le sent. C'est pourquoi, tout en invitant à emprunter la voie du symbolique plutôt que celle de la – ou du – métaphysique, il se montre prudent et indique bien qu'il n'entend pas remplacer un système de savoir par un autre. Le symbolique n'est «pas simplement le modèle

---

<sup>111</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 47.

<sup>112</sup> Martin Heidegger, «Dépassement de la métaphysique», dans *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 1958, p. 88, cité dans Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 53.

<sup>113</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 14.

<sup>114</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 53.

<sup>115</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 47. Je souligne.

inverse du métaphysique<sup>116</sup>). Par-delà les «concepts», il faut aussi et d'abord interroger «l'*attitude*, idolâtrique ou non, qu'ils entraînent de notre part<sup>117</sup>». Il s'agit donc plutôt de changer de «*terrain épistémologique*», pour questionner jusqu'à la manière même de questionner. Dans un même esprit de prudence, Chauvet dit également qu'il considère le métaphysique et le symbolique comme des «concepts méthodologiques» qui ont d'abord une «valeur *heuristique*» et qui lui servent d'«outils de travail». «Notre réflexion critique portera [...] moins sur les *thèmes* concrets de ladite métaphysique dans ses multiples versions que sur les *schèmes* qui la régissent et en constituent la logique impensée<sup>118</sup>.»

Il n'en reste pas moins que, malgré son hésitation, Chauvet me semble résister difficilement à l'alternative et à un de ses termes. En dernière instance, comme l'indique le titre de la première partie – qui inclut les chapitres 1 à 4 –, il faut choisir et passer «du métaphysique au symbolique»<sup>119</sup>. C'est comme si certains «concepts» entraînaient presque nécessairement une attitude idolâtrique. Ainsi du concept ou de la «catégorie de causalité» – et de «signe»? – qui, suivant Chauvet, impliquerait *toujours*, au moins chez les scolastiques, un schème productionniste ou technique et des présupposés métaphysiques. C'est du moins ce que laissent entendre les premières lignes de sa question de départ.

L'alternative entre métaphysique et symbolique devient plus claire encore lorsque l'on considère la reformulation de la problématique en termes de «valeur» ou de «non-valeur», qui apparaît à intervalles réguliers, chaque fois qu'est rappelée la question de départ qui porte sur les bonnes modalités pour penser la grâce sacramentelle. Entre les deux termes, on ne peut hésiter trop longtemps, l'un des termes étant précisément la négation – «non-valeur» – ou l'exclusion – «hors valeur» – de l'autre.

De toute évidence, Chauvet n'ignore pas la complexité du dépassement de la métaphysique. C'est pourquoi il cherche à nuancer son alternative entre métaphysique et symbolique, entre «valeur» et

---

<sup>116</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 15.

<sup>117</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 46. Cette formulation reste quand même ambiguë. Chauvet veut-il dire que certains concepts entraînent nécessairement et presque toujours une attitude déterminée de calcul et de mesure, ou bien qu'un même concept peut entraîner différentes attitudes, parfois opposées? Appliquée aux «catégories» de «causalité» et de «signe» dans l'argumentation de Chauvet, l'ambiguïté est lourde d'enjeux.

<sup>118</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 15.

<sup>119</sup> Plus loin dans *Symbole et sacrement*, le «dépassement» de l'onto-théologie dans le symbolique semble assumé : «Dans ce champ du symbolique, le rapport de Dieu et de l'homme est pensé selon le schème de l'altérité, schème qui "dépasse" celui, dualiste, de la nature et de la grâce qui sous-tend l'onto-théologie classique.» (p. 555)

«non-valeur». Mais au final, son propos sur le dépassement de la métaphysique me semble ouvrir plus de questions qu'il n'apporte de réponse. Comment comprendre l'appel au dépassement de la métaphysique chez Heidegger et son impact possible sur la théologie<sup>120</sup>? Surtout, quelles conséquences doit-on en tirer, d'abord quant à la lecture d'auteurs comme saint Thomas d'Aquin, mais plus fondamentalement quant à la lecture tout court? Comment lire, après Heidegger?

### 3.4 Lectures d'une lecture de saint Thomas d'Aquin

La réception de la théologie de saint Thomas d'Aquin et de la tradition scolastique opérée par Chauvet ne laisse pas ses lecteurs indifférents. Cette réception est largement dépendante de la problématique de Heidegger et de sa critique de l'onto-théologie. Si on trouve parfois «rafraîchissante et rigoureuse<sup>121</sup>» cette réception, les lecteurs de Chauvet la mettent plus souvent qu'autrement en doute<sup>122</sup>. Pour remédier au problème, on propose tantôt des lectures plus serrées de saint Thomas d'Aquin<sup>123</sup>, tantôt des réinterprétations alternatives<sup>124</sup>, tantôt une meilleure prise en compte de la complexité du travail de l'ensemble des théologiens médiévaux autour de la notion de signe<sup>125</sup>. Même un lecteur sympathique comme Timothy M. Brunk trouve que Chauvet ne rend pas

---

<sup>120</sup> Pour un aperçu des enjeux liés à la question du rapport entre philosophie et théologie chez Heidegger, voir François Nault, «Théologie et philosophie. Le jeune Heidegger et la politique d'un partage», *Theoforum*, vol. 41, no 2, 2010, p. 255-273.

<sup>121</sup> Theresa F. Koernke, «Recension : *Sacraments : Revelation of the Humanity of God. Engaging the Fundamental Theology of Louis-Marie Chauvet*», *Horizons*, vol. 36, no 2, 2009, p. 353. Traduction libre d'un segment de ce passage : «In the process of attending to the liturgies of the sacraments, Chauvet has engaged in a refreshing and rigorous critique of scholastic metaphysics and its crippling impact on Catholic scholastic theology of sacraments, especially by giving the impression that God is a Being among other beings and that grace is a product.» Voir aussi Nathan D. Mitchell, «Mystery and Manners. Eucharist in Post-Modern Theology», *Worship*, vol. 79, no 2, 2005, p. 133. «Louis-Marie Chauvet, whose splendid book *Symbol and Sacrament* is a kind of contemporary *Summa sacramentalis* in the postmodern mode.»

<sup>122</sup> «Chauvet's critique of Thomas's thought is strong especially with respect to the sense of idolatry he finds in the theory of instrumental efficient causality. It should also be noted that his reading of Thomas has been subject to an equally strong criticism. Debates will no doubt continue when it comes to assessing the viability of Thomistic theology in the twenty-first century and contemporary critiques of it.» Glenn P. Ambrose, *The Theology of Louis-Marie Chauvet. Overcoming Onto-Theology with the Sacramental Tradition*, Burlington VT, Ashgate, 2012, p. 52.

<sup>123</sup> Bernhard Blackenhorn, «The Instrumental Causality of the Sacraments : Thomas Aquinas and Louis-Marie Chauvet», *Nova et vetera (édition anglaise)*, vol. 4, no 2, 2006, p. 255-294.

<sup>124</sup> «In the few instances where Thomas explicitly treats of language, he does speak of it in terms described by Chauvet and confirmed by Lonergan. Nevertheless [...] there can be found in texts of the *Summa theologiae* an unspoken and implicit – and perhaps unrecognized by Thomas himself – indication of some of the dimensions of a theory of language which Chauvet feels are lacking in Thomas.» Joseph J. Fortuna, *Two Approaches to the Role of Language in Sacramental Efficacy Compared. Thomas Aquinas in the "Summa Theologiae" and Louis-Marie Chauvet*, thèse de doctorat, Washington D.C., Catholic University of America, 1989, p. 328. Pour une lecture alternative de la théologie sacramentaire de saint Thomas d'Aquin, voir aussi Roland Sublon, *La lettre ou l'esprit. Une lecture psychanalytique de la théologie*, Paris, Éditions du Cerf, 1993, p. 159-163.

<sup>125</sup> Irène Rosier-Catach, «Les sacrements comme signes qui font ce qu'ils signifient. Signe efficace vs. efficacité symbolique», *Transversalités*, no 105, 2008, p. 104-105; Rosier-Catach, *La parole efficace*.

justice aux subtilités de la pensée du Docteur angélique<sup>126</sup>. En fin de compte, toutes ces réserves invitent à s'interroger : dans quelle mesure la pensée de saint Thomas d'Aquin relève-t-elle de l'onto-théologie?

C'est une telle interrogation que porte Joseph C. Mudd dans sa lecture critique de Chauvet, une lecture qui, par ailleurs, se montre appréciative sur d'autres points. Selon Mudd, sa présentation de la théologie sacramentaire de saint Thomas d'Aquin et de la tradition scolastique frise la caricature<sup>127</sup> et elle risque de contredire sa propre tentative de dépassement de la métaphysique comme «manière de penser»<sup>128</sup>. Plus encore, elle hypothèque peut-être davantage qu'elle ne supporte son projet général d'une théologie sacramentaire renouvelée<sup>129</sup>. Selon Mudd, la critique heideggerienne de l'onto-théologie concerne peut-être une partie de la tradition scolastique, mais pas sa totalité, et surtout pas saint Thomas d'Aquin, qui mérite d'être lu avec plus d'attention et de perspective<sup>130</sup>. En endossant sans suffisamment la questionner la «postmodernité française», qui radicalise la critique heideggerienne, Chauvet méconnaîtrait dans sa profondeur et sa subtilité la théologie du Docteur angélique, principalement sa doctrine de la causalité sacramentelle, son approche du langage et

---

<sup>126</sup> «Though certainly caught up in the Aristotelian category of causality, Thomas' approach strikes me as a bit more nuanced than Chauvet's work might suggest.» Timothy M. Brunk, «Recension : *Sacraments : Revelation of the Humanity of God : Engaging the Fundamental theology of Louis-Marie Chauvet*», *Worship*, vol. 83, no 4, 2009, p. 377. Ailleurs, Brunk souligne que l'insatisfaction de Chauvet par rapport à saint Thomas d'Aquin porte précisément sur sa théologie sacramentaire, qui n'est qu'une partie de son œuvre (Brunk, *Liturgy and Life*, p. 62).

<sup>127</sup> «In drawing on Heidegger's critique of ontotheology, Chauvet presents both a caricature of Aquinas and a radical oversimplification of the "western metaphysical tradition". This is not Chauvet's main point (Chauvet may in fact be willing to part with much of this analysis), but it reflects the postmodern horizon within which he is operating in the first half of *Symbol and Sacrament*. French postmodernity and its radicalization of both the Kantian presumption about knowing and the Heideggerian critique of the western tradition is prone to making such caricatures because of a *priorist* thinking – the very thing postmodernity seeks to undo. So we are left asking as we read Chauvet, "will the real Thomas Aquinas please stand up?"» Joseph C. Mudd, «From De-ontology to a Metaphysics of Meaning. Louis-Marie Chauvet and Bernard Lonergan on Foundations in Sacramental Theology», dans Joyce Ann Zimmerman (dir.), *Proceedings of the North American Academy of Liturgy*, Notre-Dame (Ind.), North American Academy of Liturgy, 2008, p. 115-116.

<sup>128</sup> Le reproche de Mudd est incisif : «But to suggest that every philosopher or theologian in the history of western thought employs the same unconscious assumptions seems to be the most egregious example of reducing the other to the same in order to define. Therefore, with regard to Thomas Aquinas, Chauvet is engaging in a performative contradiction – saying one thing and doing quite the opposite.» Mudd, «From De-ontology to a Metaphysics of Meaning», p. 128.

<sup>129</sup> «The question remains whether Chauvet has got it right. He is critical of metaphysics broadly, without being specific about what he means by metaphysics, whose metaphysics he is critiquing, whether he's got Thomas or Heidegger right, and whether the critique is essential for his project at all.» Mudd, «From De-ontology to a Metaphysics of Meaning», p. 115.

<sup>130</sup> «There may indeed be areas of scholastic philosophy that are subject to the Heideggerian critique of ontotheology, but the critique does *not* apply to Thomas Aquinas.» Mudd, «From De-ontology to a Metaphysics of Meaning», p. 124. Dans la mesure où, comme le signale Heidegger, la métaphysique doit être pensée «comme un événement et non comme une faute», il devient difficile de «reprocher» à saint Thomas d'Aquin et à la tradition leur penchant métaphysique. Voir sur ce point Martin Heidegger, «Qu'est-ce que la métaphysique?» dans *Questions, tome I*, p. 29, cité dans Chauvet, *Symbole et sacrament*, p. 52.

l'importance qu'y revêtent le «verbe intérieur» et la dynamique de l'«intentionnalité consciente»<sup>131</sup>. Selon Mudd, son propos gagnerait à entrer en dialogue avec l'interprétation offerte par Bernard Lonergan<sup>132</sup>.

En 2008, Chauvet a apporté quelques précisions au sujet de sa lecture de saint Thomas d'Aquin et des scolastiques, en revenant d'abord sur son intention qui n'est «évidemment pas [...] de “faire la leçon” aux Anciens<sup>133</sup>!» Son propos sur saint Thomas d'Aquin, insiste-t-il, est le fruit d'«une opération herméneutique de relecture<sup>134</sup>» qui, si elle implique des éléments de critique, va aussi de pair avec un véritable souci de fidélité. D'un point de vue herméneutique, il n'hésite pas à se considérer «thomasien». Sa propre attention résolue à l'égard du corps, du sensible et de l'institutionnel dans la «communication toute “spirituelle” de Dieu», il affirme la devoir à saint Thomas d'Aquin, plus précisément à «son optimisme par rapport à la matière en tant que créée par Dieu», et à son «attachement aristotélicien [...] au sensible». Mais

«thomasien» ne signifie pas «thomiste». Car Thomas reste un homme de son époque. Un homme qui, par conséquent, ne pouvait pas penser hors du champ de la métaphysique; qui ne pouvait pas, pour le dire autrement, penser les médiations autrement que comme un obstacle, un obstacle à lever autant que faire se peut<sup>135</sup>.

Chauvet réitère donc l'ensemble de sa critique de la causalité sacramentelle. Il s'en prend avec une insistance renouvelée à la notion de «cause» – et non plus à celle de «signe» – en la reliant à la naissance d'une «nouvelle “épistèmè”» : «comme l'a remarqué M. D. Chenu, du grand projet d'une théologie s'équipant en appareil “scientifique”, “la notion de cause est sans doute le cas le plus significatif, s'il est vrai que la recherche des causes est l'acte majeur de la science”<sup>136</sup>». Loin d'être une notion parmi d'autres, la causalité, souligne Chauvet, est précisément le fruit de ce contexte

---

<sup>131</sup> Mudd, «From De-ontology to a Metaphysics of Meaning», p. 115 et 126.

<sup>132</sup> Joseph C. Mudd, *Eucharist and Critical Metaphysics. A Response to Louis-Marie Chauvet's Symbol and Sacrament Drawing on the Works of Bernard Lonergan*, thèse de doctorat, Boston, Boston College, 2010. Les ouvrages de Bernard J. F. Lonergan auxquels il fait référence sont : *Verbum : Word and Idea in Aquinas*, dans Frederick E. Crowe et Robert M. Doran (dir.), *Collected Works of Bernard Lonergan*, vol. 2, Toronto, University of Toronto Press, 1997 ; *Grace and Freedom : Operative Grace in the thought of St. Thomas Aquinas*, dans Frederick E. Crowe et Robert M. Doran (dir.), *Collected Works of Bernard Lonergan*, vol. 1, Toronto, University of Toronto Press, 2000.

<sup>133</sup> Chauvet, «Causalité et efficacité», p. 49.

<sup>134</sup> Chauvet, «Causalité et efficacité», p. 51.

<sup>135</sup> Chauvet, «Causalité et efficacité», p. 46-47.

<sup>136</sup> Marie-Dominique Chenu, *La théologie au XII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vrin, 1976 (3<sup>e</sup> édition), p. 309, cité dans Chauvet, «Causalité et efficacité», p. 36.

marqué par une confiance grandissante dans la raison humaine, ce qui a conduit à un concept de *sacramentum* plus «strict<sup>137</sup>», découpé du concept de *mysterium* auquel il était autrefois lié.

S'il insiste ainsi sur le contexte qui a vu naître saint Thomas d'Aquin et dans lequel ce dernier a pensé les sacrements, c'est pour marquer une différence avec son propre contexte et ainsi, par la distance, justifier l'opération herméneutique qu'implique sa lecture critique. C'est «en raison de l'épistèmè actuelle (particulièrement en raison [...] du "tournant linguistique" et de l'investissement de la réflexion philosophique par la phénoménologie et l'herméneutique)» qu'il a cherché à «penser la communication gratuite et gracieuse de Dieu dans les sacrements selon le schème de l'efficacité symbolique de la "parole"». Cette tâche s'est imposée à lui comme un «devoir» :

pour approcher le mystère de ce que la tradition appelle la «grâce» sacramentelle, terme qui renvoie aussi bien à la gratuité de ce qui n'est nécessité par rien qu'à la «gracieuseté» de ce qui ne relève ni du calcul, ni de la valeur, mais du «par-dessus le marché», [ce même schème symbolique] paraît évidemment plus adéquat que le schème technicien de la sacramentaire classique<sup>138</sup>.

À ce point-ci, on ne doit plus être surpris de retrouver son hypothèse dans des termes dont il a été montré précédemment qu'ils sortent directement de la problématique de l'échange symbolique. Et quand il nomme son «option» herméneutique, même vingt ans après *Symbole et sacrement*, il parle toujours de «valeur», de «gratuité», de «gracieuseté».

La nouveauté dans cet article par rapport à son maître ouvrage est qu'il semble assumer plus clairement la distance qui le sépare de saint Thomas d'Aquin et l'historicité de son propre questionnement sur la communication et la relation comme reconnaissance entre les sujets<sup>139</sup>. Si Thomas a accentué la dimension descendante des sacrements, au détriment de sa dimension ascendante – que Chauvet met en évidence comme réponse humaine qui participe au don de la grâce –, c'est «parce qu'elle allait de soi en quelque sorte, et parce qu'elle ne posait pas de problèmes intellectuels aussi aigus que la première<sup>140</sup>». De l'aveu même de Chauvet, le problème de

---

<sup>137</sup> Chauvet, «Causalité et efficacité», p. 36.

<sup>138</sup> Chauvet, «Causalité et efficacité», p. 50.

<sup>139</sup> L'historicité de son propre questionnement est plus nettement assumée dans *Symbole et sacrement*, lorsqu'il traite de la «double impasse» objectiviste et subjectiviste de la théologie sacramentaire (p. 420-435).

<sup>140</sup> Chauvet, «Causalité et efficacité», p. 50. Sur ce point, il renvoie à la thèse de M. Turrini, *L'anthropologie sacramentelle de saint Thomas d'Aquin*, dans *Summa Theol. III qq. 60-65*, Paris, Université de Paris-Sorbonne, 1996, chapitre 8. «L'un des grands intérêts de la thèse de M. Turrini [...] est d'avoir montré l'équilibre entre ces deux dimensions dans le traité des sacrements de la *Somme Théologique* de saint Thomas.»

la relation sous forme de don et de contre-don et son rapport aux sacrements n'est pas tant le leur que celui de Chauvet et de ses contemporains.

## 4. Conclusion

Comme il a été possible de le voir en tout début de parcours, les termes de la question qu'adresse Chauvet à la théologie scolastique en ouverture de *Symbole et sacrement* lui viennent de sa problématique de l'échange symbolique. L'objectif de ce chapitre a été de montrer comment cette problématique traduit une certaine manière *anthropologique et sociologique* de poser les questions et de les organiser, car c'est dans les pratiques d'échange cérémoniel de dons analysées par Mauss et relues par Lévi-Strauss en terme de symbolisme que Chauvet semble avoir trouvé son inspiration première pour repenser, en lien avec la liturgie eucharistique, la grâce sacramentelle et le procès d'alliance auquel elle contribue. Ce qui est en jeu dans ces diverses pratiques, c'est la reconnaissance des sujets par le truchement d'objets précieux offerts et reçus. Cette reconnaissance n'est pas seulement privée, mais aussi publique, c'est-à-dire que les sujets y sont impliqués dans le rapport individuel qui les lie à Dieu, mais simultanément dans ce qui les lie aux autres et au monde.

On a vu dans ce chapitre comment les travaux de Marcel Hénaff sur la reconnaissance, le don cérémoniel et le régime de la grâce éclairent cet enracinement anthropologique de la problématique de l'échange symbolique chez Chauvet, tout comme ils invitent à la resserrer davantage. En revanche, les travaux de Chauvet sur l'alliance eucharistique aident à penser avec plus de finesse les conditions de la reconnaissance dans le régime de la grâce : si la gratuité et l'unilatéralité de la grâce sont premières, il importe aussi de penser une réponse humaine comme gracieuseté, c'est-à-dire comme ouverture à cette grâce qui change la vie, qui restaure et libère les sujets en les décentrant et en les resituant dans leur rapport aux autres et au monde.

Au terme de ce chapitre sur la problématique de l'échange et de la grâce chez Chauvet, une question semble émerger : lorsque ce dernier critique la « valeur » de la grâce sacramentelle chez saint Thomas d'Aquin, ne fait-il pas son procès à partir d'une problématique bien particulière, celle de la profusion des objets et son corollaire, la chosification du monde et des relations? Cette problématique n'appartient-elle pas à une autre époque que celle de saint Thomas d'Aquin? N'appartient-elle pas davantage à l'époque de Heidegger, de Mauss, et plus encore à celle de Chauvet et de Jean Baudrillard relisant Mauss? Car c'est bien un « problème » de ce type auquel

Mauss a été confronté. En effet, les pratiques qu'il analyse font voir des objets qui circulent et qui sont échangés selon d'autres principes que ceux de l'échange marchand ou du don charitable sans attente de retour. Elles font voir des objets qui, en circulant, permettent à des sujets de se reconnaître réciproquement comme tels, dans l'ambivalence. Et ces pratiques dites «archaïques» questionnent d'abord et avant tout un certain rapport moderne et relativement récent aux objets, un rapport qui semble prendre de plus en plus les devants, et qui semble aussi pour une part aller de pair avec la difficulté des individus – eux aussi modernes – à se lier entre eux<sup>141</sup>. Si l'échange marchand n'est pas le don cérémoniel et n'a pas à être comparé à lui, l'extension prise par l'échange marchand dans les sociétés politiques modernes ne peut éviter d'empiéter sur l'espace des relations humaines, sur l'espace de ce que l'anthropologie cherche à cerner à travers le terme de «symbolisme».

---

<sup>141</sup> Bien sûr, on peut voir un certain rapport entre la chosification contemporaine du monde et la «chosification» de l'eucharistie au temps de saint Thomas d'Aquin (Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 297-303). Et on ne peut ignorer l'importance de l'affaire béragérienne, l'ultra-réalisme eucharistique qu'elle a mis en évidence et dont il a hérité saint Thomas d'Aquin. Comme l'a montré Henri de Lubac, l'ultra-réalisme eucharistique du XI<sup>e</sup> siècle, qui a conduit Bérenger de Tours à nier la présence eucharistique – quelle présence, et sous quel mode? – et à la condamnation, a causé une «césure meurtrière» entre le corps eucharistique et le corps ecclésial (Henri de Lubac, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge. Étude historique*, Paris, Aubier/Éditions Mouton, 1949, p. 260-265). Cette césure a eu des échos jusqu'au temps de la Réforme et plus loin encore. On s'est mis à devoir «produire» le corps ecclésial, tant du côté protestant à travers les Écritures, que du côté catholique, avec les sacrements (Michel de Certeau, *La fable mystique: XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Gallimard, 1982, p. 111-114). Toutefois, la «chosification» du monde et du rapport social à laquelle les sociétés modernes sont confrontées – et qui s'accompagne d'un type de régulation bien particulier qu'est la régulation marchande – va bien au-delà des sacrements.

## Chapitre 8

### À la croisée des chemins. Chauvet et le «symbolique»

Dans le chapitre précédent, j'ai analysé la problématique de l'échange symbolique dans la théologie de Louis-Marie Chauvet. Il a été possible de voir que celle-ci mobilise les pensées de Marcel Mauss, de Claude Lévi-Strauss et de Jean Baudrillard. J'ai également montré comment elle «hante» la lecture critique de la théologie sacramentaire de saint Thomas d'Aquin qui ouvre *Symbole et sacrement*. L'importance théorique et la fécondité heuristique de cette problématique avait d'ailleurs déjà été mise de l'avant de manière implicite dans les chapitres précédents; lorsque Chauvet se penche sur la liturgie eucharistique (chapitre 5) ou lorsqu'il développe sur la structure de l'alliance telle qu'elle apparaît dans le récit des disciples d'Emmaüs (Lc 24, 13-35, analysé dans le chapitre 6), c'est elle qui ressort au terme de l'analyse et qui lui permet de faire la synthèse. C'est ainsi qu'il en vient à penser l'alliance comme une relation de don et de reconnaissance qui intègre la réponse humaine sans la contraindre.

Cette problématique anthropologique n'empêche pas de penser une certaine singularité chrétienne, au contraire. Elle fait ressortir la dimension christologique et trinitaire de la foi comme don radical et irréversible. Sur la croix du Christ, Dieu manifeste et offre sa reconnaissance de manière définitive en prenant l'initiative de rejoindre l'humanité fragile, blessée, abandonnée. Cette reconnaissance offerte ne lève ni n'explique le scandale de la souffrance, du mal et de l'injustice. Au contraire, la croix les rend manifestes. Elle rend manifeste le risque de l'autre et de la non-reconnaissance auxquels aucune relation n'échappe, y compris les relations en Église. Mais la croix ouvre aussi une brèche que la foi des chrétiens a cherché à investir. La croix invite à porter attention non seulement au risque de l'autre, mais aussi au *manque de l'autre* qui est au cœur de la vie humaine et de son inévitable part de souffrance. Elle invite à entendre le cri de Jésus en croix comme le cri silencieux de Dieu qui, au creux de ce manque, appelle chacun et chacune à exister, à faire confiance, à sortir de soi et à se tourner vers l'autre et le monde pour en attendre la vie et pour en prendre soin. C'est

ainsi qu'il devient possible pour chacun et chacune de prendre part – dans l'Esprit – à la grâce, c'est-à-dire à la reconnaissance que Dieu offre. L'assemblée ecclésiale et eucharistique est directement concernée par ce passage. La tradition invite même à la considérer comme un lieu privilégié où ce passage peut être opéré et rendu visible. Mais elle est ni le seul lieu, ni le premier. Au contraire, elle est au service de cette alliance qui la déborde et qui se joue pour l'essentiel en dehors d'elle.

La problématique de l'échange symbolique occupe donc une place de choix chez Chauvet. Elle sollicite sa créativité pour penser théologiquement l'alliance et la grâce, pour penser la relation à Dieu comme ce qui se joue dans la vie quotidienne tout humaine et dans les relations qui la traversent.

Cette problématique est cependant insérée dans un ensemble théorique complexe autour du «symbolique». L'abondance des chemins ouverts, par-delà les possibles fécondités du croisement, alourdit considérablement le propos théorique de Chauvet et tend parfois à porter ombrage à son analyse plus concrète du procès d'échange symbolique qui dynamise l'alliance chrétienne.

Aux yeux de Chauvet, les diverses théories qu'il convoque contribuent toutes d'une manière ou d'une autre à penser la «*médiation du symbolique*<sup>1</sup>». Elles sollicitent également la théologie à remettre au creuset tant ses concepts que sa manière de travailler. Selon lui, la nouveauté qui émerge à travers le structuralisme français n'est pas tant de penser la médiation en elle-même, ce que les meilleurs théologiens d'hier n'ont cessé de faire. Ce qui est nouveau, c'est de prendre en considération l'impact de la médiation du langage *sur* la pensée. D'entrée de jeu, Chauvet nomme en ces termes la «loi de l'ordre symbolique qui traversera tout [son] parcours : impossible de rien (com)prendre sans s'y reconnaître soi-même toujours-déjà (com)pris comme sujet<sup>2</sup>». Considérés comme des «actes de langage», les sacrements et l'intelligence de ce qui s'y joue ne peuvent qu'être affectés par une telle découverte de la médiation du symbolique. Plus encore, les sacrements attestent de façon singulière qu'il n'y a pas d'accès immédiat à Dieu. Bref, aux yeux de Chauvet, la théologie des sacrements doit elle aussi prendre le «tournant langagier». Elle a même une contribution unique à y apporter. C'est donc cette intuition qui le conduit à passer tour à tour par la philosophie, la psychanalyse, la linguistique, l'anthropologie et la sociologie pour penser «le symbolique» et développer sa théologie

---

<sup>1</sup> Louis-Marie Chauvet, *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris, Éditions du Cerf, 1987, p. 86.

<sup>2</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 8.

fondamentale de la sacramentalité de l'existence chrétienne, qui est aussi, comme on l'a vu, une théologie de l'alliance.

Le présent chapitre sera consacré à distinguer la problématique proprement anthropologique de l'«échange symbolique» du carrefour théorique dans lequel elle est insérée. C'est du même coup l'hypothèse d'un resserrement théorique autour de la réciprocité rituelle, du symbolisme, de l'alliance, du lien social et de la grâce *tels que l'anthropologie du don en parle* qui, implicitement, sera mise de l'avant.

Concrètement, il s'agira d'entrer brièvement et méthodiquement dans les différents chemins théoriques explorés par Chauvet dans *Symbole et sacrement*, non pour juger de la pertinence de chacun d'eux, mais simplement pour montrer qu'il s'agit bien de plusieurs chemins distincts et, surtout, pour justifier le geste qui consiste à choisir un seul d'entre eux pour l'explorer davantage. Cette manière de lire sa théorie du symbolique est une manière parmi d'autres possibles. Assumant une certaine distance herméneutique par rapport aux années structuralistes durant lesquelles Chauvet a élaboré sa théorie, elle fait le pari qu'une manière possible d'honorer – dans la distance – son travail de défrichage est de ne prendre qu'un seul chemin à la fois, plutôt que de chercher à les prendre tous en même temps. Pour le dire une dernière fois, il ne s'agit pas de dire que le chemin théorique de l'échange symbolique est le seul possible ou le meilleur. Il s'agit seulement de lui donner du relief en cherchant à le distinguer des autres.

Tout au long de ce chapitre, je ferai constamment appel à la littérature secondaire. D'une part, la dimension théorique de l'œuvre de Chauvet en ressort très clairement. On en vante tantôt la beauté, et l'ancrage pastoral et liturgique<sup>3</sup>. On la considère aussi parfois comment étant trop vaste<sup>4</sup>. D'autre part, la littérature secondaire traduit bien jusqu'à un certain point l'importance tout comme certains impensés de la réception des travaux de Marcel Mauss chez Chauvet<sup>5</sup>. Enfin et surtout, elle reflète

---

<sup>3</sup> Bruce T. Morrill, «Pour prolonger à sa juste valeur l'oeuvre de Chauvet. Perspective d'ensemble», dans Philippe Bordeyne et Bruce T. Morrill (dir.), *Les sacrements révélation de l'humanité de Dieu. Volume offert à Louis-Marie Chauvet*, Paris, Éditions du Cerf, 2008, p. 15.

<sup>4</sup> «Nous sommes entraînés à ouvrir les dossiers les plus divers, en sciences humaines (ethnologie, linguistique, psychanalyse), en histoire de la théologie et de la liturgie, aux côtés de la philosophie et de l'exégèse. On y apprend beaucoup, jusqu'à partager le sentiment d'avoir lu non pas un livre, mais une multitude. [...] En même temps qu'un livre, assez fermement composé, n'a-t-on pas affaire à une bibliothèque?» Yves Labbé, «Réceptions théologiques de la "postmodernité"», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 72, no 3, 1988, p. 402 et 405.

<sup>5</sup> Bilju F. Vazhappilly, «A Theological Encounter with Louis-Marie Chauvet. A Survey of Recent Anglophone Literature», *Questions Liturgiques/Studies in Liturgy*, vol. 92, no 1, 2011, p. 85. Cet article est un compte-rendu précieux de la littérature secondaire anglophone. Au terme de son parcours, l'auteur conclut que l'usage de la théorie du don de Mauss

bien sa manière de procéder. Devant l'abondance des chemins, ses lecteurs ont tendance à s'arrêter à une ou deux voies théoriques parmi l'ensemble, selon leurs champs d'expertise respectifs. C'est un peu comme si chaque lecteur arrivait à un certain moment à la croisée des chemins, ce qui fut mon cas. Mis en quelque sorte face à eux-mêmes devant les nombreux embranchements, ils doivent choisir et prendre position. Comme Chauvet ouvre tous ces chemins en fonction de son questionnement théorique autour du symbolique, il laisse derrière lui des espaces interprétatifs dans lesquels les lecteurs s'attardent, en prenant la chance d'avancer davantage sur tel chemin ou sur tel autre. Il en résulte des appréciations fort variées et parfois opposées autour d'un même point. Bien que la manière dont Chauvet travaille ait ses fécondités propres en montrant notamment une certaine parenté de questionnement, elle pose aussi quelques difficultés. Chose certaine, elle le rend vulnérable à des critiques pouvant venir de toutes parts.

En fin de parcours, je quitterai *Symbole et sacrement* afin d'explorer quelques écrits antérieurs et ultérieurs. Ce qui, au départ, pouvait apparaître comme une intuition parmi d'autres est devenue, avec les années, une intuition «particulièrement intéressante<sup>6</sup>». La problématique de l'échange symbolique semble avoir pris du relief avec les années.

## 1. Les voies de la philosophie

Dans le premier chapitre de son maître-ouvrage, partant de la définition du sacrement comme «signe» et plus encore de la notion connexe de «causalité» introduite par saint Thomas pour qualifier l'efficacité du sacrement, Chauvet ouvre la question de la métaphysique comme type de pensée à dépasser. Il pose ensuite les jalons de son propre concept de «symbolique» en poursuivant un dialogue avec Martin Heidegger.

### 1.1 Heidegger et la médiation du langage

Chauvet voit «chez Heidegger un *discours de la grâce*» qui, selon lui, exprime «toute la démarche» du philosophe.

---

figure parmi les points les plus discutés et les plus critiqués de la théologie de Chauvet, au même titre que son appel à la suite de Heidegger au dépassement de l'onto-théologie, son usage de la linguistique au lieu de la métaphysique traditionnelle, et le statut théologique de ses travaux qui font abondamment appel à l'anthropologie.

<sup>6</sup> Louis-Marie Chauvet, «Quand la théologie rencontre les sciences humaines», dans François Bousquet, Henri-Jérôme Gagey, Geneviève Médevielle et Jean-Louis Souletie (dir.), *La responsabilité des théologiens. Mélanges offerts à Joseph Doré*, Paris, Desclée, 2002, p. 409.

Car l'Être, sans mesure ni calcul, sans explication ni justification («la rose est sans pourquoi. Elle fleurit parce qu'elle fleurit»), est pure grâce, pur don. Entendons : pure donation du «donné qui ne donne que sa donation, mais qui, se donnant ainsi, pourtant se retient et se soustrait»<sup>7</sup>.

Ce discours de la grâce a ceci de particulier qu'il s'accompagne d'une attitude de «désappropriation<sup>8</sup>». La grâce se reçoit et s'accueille; on ne peut la retenir. Entrer dans son mouvement, celui de la donation, requiert de (la) laisser aller (et venir).

Suivant Chauvet, cette «attitude gracieuse» à laquelle la philosophie est appelée à se convertir permet de penser en profondeur *la médiation du langage*, car c'est d'abord lui qui est concerné par la «dé-maîtrise» à l'égard de l'être et de sa vérité. Non pas «instrument [...] d'information», le langage est d'abord «appel, *vocation*<sup>9</sup>». Il est ce par quoi, sur fond d'absence, toute chose est appelée à «venir-en-présence». Bien avant de servir la pensée, le langage est le lieu de naissance de l'humain. Le langage a donc une fonction première «non instrumentale».

Comme le corps, le langage n'est pas un instrument, mais une *médiation* : c'est en lui qu'advient l'homme comme sujet. L'homme ne lui préexiste pas, il s'élabore en son sein. Il ne le possède pas comme un «attribut», fût-il de première importance, il est possédé par lui. Le langage ne vient donc pas traduire après coup une expérience humaine préalable; il est *constitutif* de toute expérience comme expérience *humaine*, c'est-à-dire signifiante<sup>10</sup>.

Si je parle, c'est que «ça parle», c'est que d'autres ont parlé avant moi, ayant été eux-mêmes parlés et habités par un langage les précédant. L'origine se dérobe au langage au même titre que le fondement se dérobe à la pensée. «Il n'y a donc pas de trésor-valeur à saisir au bout du chemin<sup>11</sup>».

Suivant Chauvet toujours, il y a une «homologie» entre l'«*attitude* "gracieuse"<sup>12</sup>» du philosophe méditant le retrait de l'Être (barré), et celle à laquelle est convié le théologien devant le Dieu crucifié. Les deux sont appelés à consentir à la médiation, c'est-à-dire à accueillir ce qui, tout en se donnant, se dérobe à eux. Pour l'un comme pour l'autre, «il s'agit de faire le deuil de ce que *tout en nous s'acharne à laisser croire, à savoir que nous pourrions nous arracher à la médiation du symbolique*,

---

<sup>7</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 65. Chauvet cite la maxime d'Angelus Silesius commentée par Martin Heidegger dans *Le Principe de raison*, Paris, Gallimard, 1962, p. 97-111. Il réfère également à Martin Heidegger, *Questions, tome IV*, Paris, Gallimard, 1968, p. 299-300.

<sup>8</sup> Ce que la traduction française de Heidegger nomme «dépropriement» («Temps et Être», dans *Questions, tome IV*, Paris, Gallimard, 1968, p. 45), Chauvet le reprend et le nomme «désappropriation» (Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 65).

<sup>9</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 60.

<sup>10</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 92.

<sup>11</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 59.

<sup>12</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 78.

nous situer hors discours, appréhender le réel de manière immédiate en passant par-dessus la tradition culturelle et l'histoire de notre désir<sup>13</sup>». Chauvet connaît les réserves de Heidegger à l'égard d'une telle transposition de la philosophie à la théologie, et il se défend bien de «baptiser l'Être heideggérien». Mais à la différence de l'avis de Heidegger, il ne peut s'empêcher d'y voir une inspiration : «la pensée de l'Être nous semble ouvrir une voie pour la théologie<sup>14</sup>».

La prise en compte de la médiation du langage à la suite de Heidegger – que Chauvet nomme à son tour «*la médiation du symbolique*» – ouvrirait finalement sur une théologie de type «*herméneutique*» qui, justement, prend acte du fait que toute parole est située et précédée par un langage déjà parlé. «En théologie chrétienne, le “*qui est Dieu?*” est inséparable du “*qui parle de ce Dieu?*”<sup>15</sup>». Avec le tournant herméneutique, si une intelligence croyante est possible, celle-ci demeure liée à l'humanité de la personne qui parle, car c'est à travers elle que Dieu se révèle.

## 1.2 L'herméneutique selon Paul Ricœur et Claude Geffré

S'il est une chose d'ouvrir le chantier de l'herméneutique à partir de la phénoménologie d'Heidegger, il en est une autre d'y faire son chemin à travers ses nombreuses versions et critiques<sup>16</sup> et d'y accoler le concept de «symbolique». Dans les débats qui ont opposé l'herméneutique selon Paul Ricœur tour à tour à «la “théorie critique des idéologies” autour de J. Habermas», à «la théorie du “texte” et de la “lecture” issue des courants structuralistes» et à «la “grammatologie” de J. Derrida<sup>17</sup>», Chauvet n'hésite pas à prendre les éléments qui lui permettent de définir le symbolique. Ainsi du concept d'«écriture» qu'il emprunte à Derrida pour penser la précedence de la matière et du corps sur la parole.

---

<sup>13</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 86.

<sup>14</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 70. C'est la question du rapport entre philosophie et théologie chez Heidegger et après lui qu'ouvre le propos de Chauvet. Pour un aperçu de cette question et de ses enjeux, voir Martin Heidegger, «Phénoménologie et théologie» [1927], trad. de M. Méry, dans Martin Heidegger et Ernst Cassirer, *Débat sur le kantisme et la philosophie*, Paris, Beauchesne, 1972, p. 101-121; Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique* [1935], trad. de Gilbert Kahn, Paris, Gallimard, 1957; François Nault, «Théologie et philosophie. Le jeune Heidegger et la politique d'un partage», *Theoforum*, vol. 41, no 2, 2010, p. 255-273.

<sup>15</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 71.

<sup>16</sup> Par souci de concision, je n'entre pas dans le propos de Chauvet sur la notion de «corps», qu'il développe en ayant recours à plusieurs penseurs, dont Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945. Pour une lecture critique de la réception de la phénoménologie de Merleau-Ponty chez Chauvet, voir Glenn P. Ambrose, *The Theology of Louis-Marie Chauvet. Overcoming Onto-Theology with the Sacramental Tradition*, Burlington (Vt.), Ashgate, 2012, p. 70-80.

<sup>17</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 71.

Chauvet revient toutefois de manière constante à Ricœur<sup>18</sup>, et il fait sienne l'idée selon laquelle un texte est une «proposition de monde», qui n'est ni le monde de l'auteur ni celui du lecteur, mais un monde autre, propre au texte considéré comme «œuvre» structurée et située. Suivant Chauvet, l'herméneutique ricœurienne a appris de sa rencontre avec toutes ces théories à «respecter la médiation de la lettre et à abandonner le dualisme traditionnel entre la “compréhension” et “l'explication” : “L'explication est désormais le chemin obligé de la compréhension”<sup>19</sup>». Elle a aussi su éviter l'écueil de la réduction du sens aux «effets de sens» d'un texte, tout comme le piège d'une «herméneutique romantique et psychologisante», qui cherche «derrière le texte», dans l'intention de l'auteur, un sens déjà donné et plein<sup>20</sup>.

En se rangeant du côté de Ricœur, Chauvet endosse la réception théologique de cette version particulière de l'herméneutique qui a été opérée par Claude Geffré. Ainsi pensée et pratiquée, la théologie chrétienne n'a plus pour tâche de reprendre et de transmettre le dépôt de la foi, conçu alors comme une sorte de «noyau invariant» ou de «sens originaire», elle a plutôt comme mandat de «produire, à partir notamment du texte des Écritures, de *nouveaux textes*, c'est-à-dire de nouvelles pratiques qui *permettent* l'émergence d'un nouveau monde.» En prenant le tournant herméneutique, la théologie cesse de succomber à «l'illusion d'un invariant sémantique» et fait du travail au cœur des médiations concrètes son seul travail<sup>21</sup>. Elle passe ainsi du métaphysique à «la médiation du symbolique».

### 1.3 Wittgenstein et les jeux de langage

De manière plus périphérique, Chauvet réfère aussi «à la théorie de la pluralité des jeux de langage de L. Wittgenstein» pour illustrer la manière dont les sacrements «opèrent» tout en «révélant». Il le fait par contre à travers la reprise qu'en offre Jean Ladrière<sup>22</sup>.

---

<sup>18</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 148-150. D'ailleurs, en note de bas de page, Chauvet prend position en faveur de Ricœur dans le débat qui l'a opposé à Derrida sur la question du «sens».

<sup>19</sup> Paul Ricœur, «La fonction herméneutique de la distanciation», dans François Bovon et Grégoire Rouiller (dir.), *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture*, Neuchâtel/Paris, Delachaux & Niestlé, 1975, p. 209, cité dans Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 73.

<sup>20</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 72.

<sup>21</sup> Claude Geffré, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris, Éditions du Cerf, 1983, discuté dans Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 73. Il peut être pertinent de signaler que Claude Geffré a été le directeur de thèse de Chauvet.

<sup>22</sup> Jean Ladrière, *L'articulation du sens; tome I, Discours scientifique et parole de foi; tome II, Les langages de la foi*, Paris, Éditions du Cerf, 1984, discuté dans Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 435-448. De manière générale, sur cette question des «jeux de langage», voir Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard, 2004.

## 1.4 Littérature secondaire

Chauvet traverse somme toute assez rapidement cette question de la théologie comme herméneutique et celle du lien entre théologie et phénoménologie. Il l'a d'ailleurs regretté<sup>23</sup>, car une part importante de la réception de *Symbole et sacrement* touche ces questions.

Cela n'empêche toutefois pas plusieurs lecteurs d'apprécier positivement sa contribution sur ces questions. Glenn P. Ambrose voit dans sa théologie des sacrements une véritable contribution à l'édification du «paradigme postmoderne<sup>24</sup>». Ambrose fait ressortir l'apport positif de sa référence à la phénoménologie – Heidegger, Merleau-Ponty – tout en accentuant l'écart avec les autres sources. Il place par contre l'influence de Mauss et de Lévi-Strauss au même niveau que la phénoménologie heideggérienne, c'est-à-dire qu'elle est «absolument fondamentale»<sup>25</sup>. Timothy M. Brunk, de son côté, accentue lui aussi l'importance de Heidegger à côté de celle de Mauss<sup>26</sup>.

À l'inverse, la référence à Heidegger est considérée par d'autres comme étant «exagérée<sup>27</sup>», ou encore égarante<sup>28</sup>.

Elle conduit aussi plusieurs lecteurs à tenter un rapprochement<sup>29</sup> ou une distinction<sup>30</sup> avec la phénoménologie de Jean-Luc Marion. Dans *Symbole et sacrement*, Chauvet réfère à quelques

---

<sup>23</sup> Louis-Marie Chauvet, «Une relecture de *Symbole et sacrement*», *Questions Liturgiques/Studies in Liturgy*, vol. 88, no 2, 2007, p. 119.

<sup>24</sup> «But a more general thesis can be detected in Chauvet's work that proves to be most relevant for the questions of "overcoming" onto-theology. When the sacraments are recognized to follow the laws of the symbolic order and seen from the point of view of a theology of the cross, engagement in the sacramental tradition ought not only to be correlative with the postmodern paradigm, but generative of it precisely because of its emphasis on and understanding of presence, language, symbolic mediation, and corporeality. This work is largely a sympathetic explication of Chauvet's theology, but also at points a creative interpretation of it.» Ambrose, *The Theology of Louis-Marie Chauvet*, p. 3.

<sup>25</sup> «As in Chapter Three, significant differences become evident between Chauvet and Lacan [...]. The last section of [Chapter Four] investigates a more sociological perspective on the nature of the symbolic order. I take a look at the influence of Claude Lévi-Strauss and Marcel Mauss on Chauvet's explication of the process and structure of symbolic exchange. This is absolutely fundamental for an understanding of Chauvet's sacramental theology.» Ambrose, *The Theology of Louis-Marie Chauvet*, p. 5.

<sup>26</sup> Timothy M. Brunk, *Liturgy and Life. The Unity of Sacrament and Ethics in the Theology of Louis-Marie-Chauvet*, New York, Peter Lang Publishing, 2007. Voir la section «Appropriation of Martin Heidegger» (p. 70-75), qui précède la section «Sacrament and Gift Theory» (p. 75-79).

<sup>27</sup> Henry Mottu, «"Symbole et sacrement". À propos d'un livre récent», *Revue de théologie et de philosophie*, vol. 121, no 2, 1989, p. 221. Plutôt sympathique au travail de Chauvet, Mottu en vient tout de même à se demander si l'influence heideggérienne ne conduit pas à «une version symbolique de l'ancienne *analogia entis*?»

<sup>28</sup> Joseph C. Mudd, *Eucharist and Critical Metaphysics. A Response to Louis-Marie Chauvet's Symbol and Sacrament Drawing on the Works of Bernard Lonergan*, thèse de doctorat, Boston, Boston College, 2010, p. 16. Précisément, il se demande dans quelle mesure le passage par Heidegger rend justice à Thomas et est nécessaire. «Our particular concern will be with Chauvet's methods, especially whether his appropriation of the Heideggerian critique of scholastic theology offers an accurate account of Thomas Aquinas, and whether it offers a fruitful way forward in Eucharistic theology.»

reprises à *L'idole et la distance* de Marion<sup>31</sup>, mais dans une proportion somme toute assez faible, par rapport à la «grammatologie» de Derrida. Ses lecteurs semblent avoir entretenu le dialogue avec Marion plus qu'il ne l'a fait lui-même, notamment à travers la question du don et de la donation, l'approche phénoménologique de Marion étant à distinguer du don réciproque comme échange symbolique tel qu'en parle Mauss<sup>32</sup>.

La référence à l'herméneutique et à Ricœur chez Chauvet a également fait couler beaucoup d'encre. Elle est souvent mise de l'avant et perçue positivement par ses lecteurs. On y présente alors le théologien des sacrements comme un «passionné d'herméneutique<sup>33</sup>». Même dans un article plutôt critique à l'égard de la tradition herméneutique, Joris Geldhof présente Chauvet «comme le théologien qui a introduit, intégré [...] les principes du "tournant herméneutique" (ou linguistique) de la pensée dans la théologie des sacrements». Plus encore, il considère la pensée de Mauss sur le don comme étant son principal détour herméneutique : «Chauvet met le modèle herméneutique en œuvre et à l'épreuve en le confrontant aux sciences humaines et en particulier à l'anthropologie». Geldhof va encore plus loin lorsqu'il présente Chauvet comme un «théologien, fasciné par Mauss et son *Essai sur le don*<sup>34</sup>». Suivant Lieven Boeve cette fois, Chauvet fait «vraiment [...] une

---

<sup>29</sup> René Such Schreiner, *Johannine Soteriology in the Context of Idolatry. Implications for Chauvet's Model of Christian Existence*, thèse de doctorat, Evanston (Ill.), Garrett-Evangelical Theological Seminary, 2012; Tom M. Trinidad, *The Word of God in Ecclesial Rites and the Formation of Christian Identity. A Comparison of Karl Barth and Louis-Marie Chauvet*, thèse de doctorat, Notre Dame (Ind.), University of Notre Dame, 2007.

<sup>30</sup> Nathan D. Mitchell, «Le rite et la redécouverte du sacrement comme événement de langage», dans Philippe Bordeyne et Bruce T. Morrill (dir.), *Les sacrements révélation de l'humanité de Dieu. Volume offert à Louis-Marie Chauvet*, Paris, Éditions du Cerf, 2008, p. 231-251. Mitchell tente de situer Chauvet par rapport à Derrida et Marion, pour finalement le rapprocher davantage du premier et le distinguer du second.

<sup>31</sup> Jean-Luc Marion, *L'idole et la distance*, Paris, Grasset, 1977. Plus précisément, dans *Symbole et sacrement*, Chauvet y fait référence à trois reprises : au cours de sa relecture de Thomas (p. 43), dans son questionnement sur les incidences théologiques de la pensée de Heidegger (p. 78), et dans sa critique de l'idolâtrie (p. 222-223).

<sup>32</sup> Nathan D. Mitchell, «Mystery and Manners. Eucharist in Post-Modern Theology», *Worship*, vol. 79, no 2, 2005, p. 130-151. Mitchell voit un lien entre la valorisation de la réciprocité chez Chauvet, et sa critique de la métaphysique – «Classical metaphysics thus neglects the relation of reciprocity and reversibility that characterizes human subject» (p. 138) – mais n'établit aucune distinction entre le don des anthropologues et celui des philosophes comme Marion ou Derrida. Chauvet, de son côté, discute de l'«attitude gracieuse» à laquelle invite la pensée de Heidegger, mais il ne discute pas du don à la manière de Marion, qui a développé et bonifié sa phénoménologie du don après 1987, qui est l'année de publication de *Symbole et sacrement*. On peut consulter aussi David N. Power, «Postmodern Approaches», *Theological Studies*, vol. 55, no 4, 1994, p. 684-693; Ambrose, *The Theology of Louis-Marie Chauvet*, p. 22-27.

<sup>33</sup> Philippe Bordeyne, «Louis-Marie Chauvet : l'unité d'une vie», dans Philippe Bordeyne et Bruce T. Morrill (dir.), *Les sacrements révélation de l'humanité de Dieu. Volume offert à Louis-Marie Chauvet*, Paris, Éditions du Cerf, 2008, p. 14.

<sup>34</sup> Joris Geldhof, «Penser l'Eucharistie. De l'herméneutique à la spéculation», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 95, no 1, 2011, p. 133-136. Une fois décrit l'approche herméneutique de Chauvet, Geldhof en fait voir certaines «limites» (p. 137), pour ensuite mettre de l'avant les avantages d'une approche plus spéculative ayant recours à l'ontologie (p. 138 et s.).

herméneutique de l'existence chrétienne» et son «concept d'«homologie» (et non pas d'«analogie» [...]» réussit à éviter la dissolution de la théologie dans la philosophie<sup>35</sup>.

Le concept de «mèontologie symbolique<sup>36</sup>» – et plus tard le concept de «fonction méta», emprunté à Stanislas Breton<sup>37</sup> – que Chauvet met de l'avant pour éclairer la manière dont son approche phénoménologique et herméneutique traite la question de l'ontologie sans tomber dans l'ontothéologie a aussi été remarqué et discuté. Selon David N. Power, ce concept et l'idée de «trace» qui l'accompagne montrent qu'il ne confond pas phénoménologie et ontologie<sup>38</sup>.

Mais Chauvet n'est pas toujours perçu comme un «bon» représentant de l'herméneutique. Ainsi de Vincent J. Miller, qui voit un écart entre la version qu'en offre Ricœur et celle plus heideggerienne que développe Chauvet, et qui n'hésite pas à faire jouer la première contre la seconde. Les notions de «symbole» et de «langage» chez Ricœur offriraient selon lui plus de «ressources» critiques pour évaluer les symboles, qui ne sont jamais à l'abri d'être déformés ou «corrompus»<sup>39</sup>.

Yves Labbé, de son côté, discerne chez Chauvet «les indices d'un oubli de l'herméneutique<sup>40</sup>». Sa critique est sévère, et aux dires de Chauvet lui-même, son article figure parmi les «contributions» qui lui «ont particulièrement posé question<sup>41</sup>». Pour cette raison, il convient de s'y pencher un peu plus longuement.

Avant de discuter d'herméneutique, Labbé établit quelques constats à partir de sa lecture de *Symbole et sacrement*. Il insiste d'abord avec une touche d'ironie sur l'abondance des «dossiers»

---

<sup>35</sup> Lieven Boeve, «La théologie postmoderne et le projet herméneutique de Louis-Marie Chauvet», dans Philippe Bordeyne et Bruce T. Morrill (dir.), *Les sacrements révélation de l'humanité de Dieu. Volume offert à Louis-Marie Chauvet*, Paris, Éditions du Cerf, 2008, p. 36-40. Une fois reconnue la pertinence de l'approche herméneutique de Chauvet, Boeve suggère par contre de prendre d'autres détours herméneutiques que ceux empruntés par Chauvet, pour mieux la «recontextualiser» en fonction de la postmodernité.

<sup>36</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 510-513.

<sup>37</sup> Chauvet, «Une relecture de *Symbole et sacrement*», p. 114. Sur cette «fonction méta», voir Stanislas Breton, «Réflexions sur la fonction *Méta*», *Dialogue*, vol. 21, no 1, 1982, p. 45-56.

<sup>38</sup> «The phenomenology opens up the ontological question, but does not replace it.» Power, «Postmodern Approaches», p. 687-688. Voir aussi Elbatrina Clauteaux, «L'aigle et la tortue. Quand l'anthropologue rencontre le théologien», dans Philippe Bordeyne et Bruce T. Morrill (dir.), *Les sacrements révélation de l'humanité de Dieu. Volume offert à Louis-Marie Chauvet*, Paris, Éditions du Cerf, 2008, p. 269-275.

<sup>39</sup> «Ricœur further elucidates the relationship of adult subjects to language and symbol. His thought helps flesh out the creative action of speaking, a category inadequately addressed by Chauvet.» Vincent J. Miller, «An Abyss at the Heart of Mediation. Louis-Marie Chauvet's Fundamental Theology of Sacramentality», *Horizons*, vol. 24, no 2, 1997, p. 239-241. Miller ne dit rien à propos de Mauss et de l'ambivalence du symbolique. Pourtant, son propre questionnement rejoint directement ce problème.

<sup>40</sup> Labbé, «Réceptions théologiques de la «postmodernité»», p. 410.

<sup>41</sup> Chauvet, «Une relecture de *Symbole et sacrement*», p. 112.

ouverts et sur «l'ampleur du propos<sup>42</sup>». Il signale notamment la place prépondérante des sciences humaines, tout en faisant ressortir le statut particulier de «l'anthropologie culturelle» par rapport aux autres disciplines :

la contribution des sciences humaines emprunte moins aux linguistiques du discours qu'à l'anthropologie culturelle. Distingué par le contre-don, ou réversibilité de l'échange, le procès d'alliance des sujets se soutient non d'une plénitude mais d'un manque, lequel associera la grâce à la non-valeur<sup>43</sup>.

À ses yeux, le «procès de l'onto-théologie» et le concept d'«échange symbolique» – sur-analysé par Jean Baudrillard, remarque Labbé<sup>44</sup> – sont «les traits les plus appuyés<sup>45</sup>» de cet ouvrage de «réception théologique» de la «postmodernité». Labbé s'interroge toutefois sur la compatibilité de ces deux horizons et s'en prend à ce qu'il considère comme une «convocation théologique des philosophies et des anthropologies sans les soumettre à la critique, dès lors qu'elles se recommandent de la fin de la métaphysique». Labbé invite aussi Chauvet à un «discernement [...] plus vigilant» et à une meilleure «critique» des sources philosophiques et anthropologiques qu'il convoque, pour éviter le «risque permanent» de «mise en contradiction» auquel il «cède à l'occasion». L'histoire du rapport de la théologie à la philosophie n'en fut pas un de dépendance, mais «d'interdépendance» et, suivant Labbé, elle invite à plus de prudence<sup>46</sup>.

Labbé voit en Chauvet un théologien qui cherche à nouer un échange avec les pensées de son temps. Son geste est traditionnel; il est même honorable et nécessaire. Par contre, il ne va pas sans danger. Suivant Labbé, lorsque confrontée aux «provocations postmodernes du pensable», la théologie risque «d'oublier les déterminations chrétiennes de la théologie» et de «se satisfaire de

---

<sup>42</sup> Labbé, «Réceptions théologiques de la "postmodernité"», p. 398.

<sup>43</sup> Labbé, «Réceptions théologiques de la "postmodernité"», p. 403. Claude Lévi-Strauss a lui-même qualifié son champ d'étude d'«anthropologie culturelle», en référence à ce qui, au temps de Marcel Mauss, s'appelait «ethnologie».

<sup>44</sup> «Contre l'écrasement de la présence par une proximité sans distance, l'échange symbolique offre une positivité anthropologique indifférente à la pensée appropriante de l'*Ereignis*. Quelle que demeure la dispersion des sciences de l'homme, l'intérêt de la théologie s'est révélé considérable à en recevoir un début de réorganisation transgressant les limites convenues. J. Baudrillard réunit ainsi en une même stratégie les initiatives de Mauss, de Saussure et Freud, mais en les retournant contre elles-mêmes. Au-delà de ce recours, ici et là favorisé, l'ethnologie, la linguistique et la psychanalyse se montrent bien intriquées dans la formation de l'ordre symbolique, où il en va de la société, du langage et du désir. Quel en sera donc l'usage théologique, en dépit de la disproportion des parts cédées à l'analyse du concept?» Labbé, «Réceptions théologiques de la "postmodernité"», p. 407.

<sup>45</sup> Labbé, «Réceptions théologiques de la "postmodernité"», p. 408.

<sup>46</sup> «Le discernement ici se doit montrer beaucoup plus vigilant. La mise en contradiction représente un risque permanent, auquel L.-M. Chauvet cède à l'occasion [...]. Pour le cas évoqué, le lexique de la venue ne rappelle-t-il pas le registre de l'événement de langage, dont il n'est pas acquis qu'il s'accorde spontanément avec le registre de l'échange de langage?» Labbé, «Réceptions théologiques de la "postmodernité"», p. 409.

considérations formelles sur la culture et la foi<sup>47</sup>». Comment, en théologie, recevoir la postmodernité? Telle est la question que porte Labbé et qu'il adresse à celui qui propose de repenser les sacrements suivant la voie du «symbolique»<sup>48</sup>. Après une analyse approfondie, il tranche.

À travers cette libéralité envers les sciences de l'homme, je ne disputerai pas à L.-M. Chauvet d'avoir soulevé le problème d'une dérive théologique de l'ordre symbolique, par réduction du message au code, ou du théologal à l'anthropologique. C'est pourquoi il est [sic] procédé au sauvetage de l'herméneutique. Mais ce sursaut, en définitive, demeure inefficace, tant pèse la proscription de l'onto-théologie<sup>49</sup>.

Au final, la théologie «s'oublie [...] dans l'anthropologie symbolique» et elle se «détourne de connaître celui qui s'est manifesté<sup>50</sup>». Tel est le verdict sur lequel débouche l'analyse de Labbé.

Si Chauvet tente de «sauver» l'herméneutique, c'est trop peu trop tard, pense Labbé, car il concède trop au langage et à ses analyses. Par conséquent, il perd l'ontologie, car «plus l'herméneutique s'est constituée au milieu du langage, plus elle a libéré son implication ontologique. L'œuvre philosophique de P. Ricœur en apporte le meilleur des témoignages.» Toutefois, à la différence de Ricœur, en proposant une définition du symbole indépendante du signe, Chauvet méconnaît la «capacité» du langage à véritablement «proposer un monde, à partir d'une inscription réglée des signes en un corps textuel<sup>51</sup>».

Tout ce parcours conduit finalement Labbé à présenter sa propre «reprise herméneutique de l'ontologie<sup>52</sup>». Selon lui, mieux vaut pour la théologie «reprendre les chemins de l'analogie<sup>53</sup>» que de les quitter une fois pour toutes et se perdre. Il faut «rendre au langage à la fois l'éthique et l'ontologie», car par-delà l'effcience du symbole, la révélation ouvre sur une «référence<sup>54</sup>».

Dans sa «Relecture de *Symbole et sacrement*», en réponse à Labbé, Chauvet est revenu brièvement sur sa propre approche herméneutique. Essentiellement, il recentre son propos sur l'herméneutique

---

<sup>47</sup> Labbé, «Réceptions théologiques de la "postmodernité"», p. 398.

<sup>48</sup> Dans son article, Labbé adresse la même question à un autre théologien qui, contrairement à Chauvet mais à partir des mêmes auteurs, cherche à réhabiliter la métaphysique de «l'acte d'être». Voir Ghislain Lafont, *Dieu, le temps et l'être*, Paris, Éditions du Cerf, 1986. Il est intéressant de noter que ce même Ghislain Lafont a publié une recension de *Symbole et sacrement* au titre plutôt évocateur. Ghislain Lafont, «Faut-il en finir avec S. Thomas?», *Un livre à lire*, no 27, 1988, p. 37-40.

<sup>49</sup> Labbé, «Réceptions théologiques de la "postmodernité"», p. 421.

<sup>50</sup> Labbé, «Réceptions théologiques de la "postmodernité"», p. 421.

<sup>51</sup> Labbé, «Réceptions théologiques de la "postmodernité"», p. 409-410, en référence aux commentaires de Chauvet dans *Symbole et sacrement* (p. 129) sur Tzvetan Todorov, *Théories du symbole*, Paris, Seuil, 1977.

<sup>52</sup> Labbé, «Réceptions théologiques de la "postmodernité"», p. 410-411.

<sup>53</sup> Labbé, «Réceptions théologiques de la "postmodernité"», p. 425.

<sup>54</sup> Labbé, «Réceptions théologiques de la "postmodernité"», p. 422.

selon Ricœur – les «médiations longues», le «monde du texte», «se comprendre devant le texte»<sup>55</sup> – en mentionnant qu'il aurait eu avantage à le suivre de plus près. Mais il ne revient pas sur le rapport entre symbole et signe et sur la place du référent. D'accord avec Labbé sur une certaine pertinence de l'analogie de l'être en théologie, il réitère cependant sa critique, en rappelant son insuffisance. Il y a bien une structure d'accueil de la Parole de Dieu en l'humain, mais celle-ci ne peut plus être pensée comme autrefois, tel un donné qui va de soi. À ses yeux, l'homologie d'attitude entre le philosophe méditant l'Être barré – Heidegger – et le théologien pensant le Dieu de la Croix demeure valable et pertinente, car elle fait des médiations – du symbolique – le passage obligé pour toute pensée. La question de l'être ne disparaît pas avec la médiation du symbolique, mais elle change considérablement. De même pour l'analogie, qui n'en sort pas indemne<sup>56</sup>.

Alors que Labbé soupçonne Chauvet de perdre l'herméneutique en la coupant de l'ontologie, Roland Sublon, tout à l'opposé, juge durement son approche de «la théologie comme une herméneutique<sup>57</sup>». Il repère chez lui les indices d'une tentative désespérée, proprement ricœurienne, pour «sauver le sens<sup>58</sup>». À ses yeux, Chauvet comme Ricœur ont tous les traits de ces «philosophes et théologiens en mal de consistance<sup>59</sup>». Le détour de l'herméneutique et du symbole leur permet alors, en quelque sorte, d'assurer la «référence extra-linguistique<sup>60</sup>». La critique de *Symbole et sacrement* faite par Sublon est très sévère.

On s'attendait au départ à quelque entreprise de déconstruction permettant de desserrer les liens que toute pesanteur institutionnelle ne manque pas de tisser, on assiste en fait à une brigade rythmée sur le pas processionnel d'Echternach, ayant pour effet la *mise en condition* d'un «sujet» dont la reconnaissance exige la soumission à l'imaginaire d'un triple corps, social, traditionnel et cosmique. Le dépassement de l'onto-théologie conduit ainsi à construire une psycho-socio-théologie fondant une morale de groupe, elle-même entée sur une communauté linguistique justifiant «un "nous" communautaire présidé par un ministre reconnu comme légitime». En ce *nous* social commun, «tous s'y retrouvent». Le sacrement, fût-il déclaré

---

<sup>55</sup> Chauvet, «Une relecture de *Symbole et sacrement*», p. 115-116. Il revient également sur l'idée d'une «ontophanie» du langage (p. 114-115).

<sup>56</sup> Chauvet, «Une relecture de *Symbole et sacrement*», p. 118-119. Chauvet rappelle aussi que «*Symbole et sacrement* est un ouvrage de théologie et non de philosophie» (p. 117).

<sup>57</sup> Roland Sublon, *La lettre ou l'esprit. Une lecture psychanalytique de la théologie*, Paris, Éditions du Cerf, 1993, p. 158.

<sup>58</sup> Sublon, *La lettre ou l'esprit*, p. 156.

<sup>59</sup> Sublon, *La lettre ou l'esprit*, p. 149.

<sup>60</sup> Sublon, *La lettre ou l'esprit*, p. 159. Il poursuit : «On peut, en fin de compte, poser la question de l'utilité qu'il y a à faire appel aux sciences humaines, y compris à la linguistique, pour étayer un discours dont la caractéristique est d'y échapper.» Sublon emprunte l'expression «référence extra-linguistique» à Chauvet.

«présence par mode d'Ouvert» s'apparente à l'initiation dont la psychanalyse retrouverait les lois fondamentales<sup>61</sup>.

À cette prise de position tranchée de Sublon est liée une démonstration qui passe par une lecture serrée de Lacan et par une critique de Chauvet sur son emploi des catégories du psychanalyste. Mais avant d'entrer plus à fond sur la voie de la psychanalyse, il convient, au préalable, de quitter correctement celle de la philosophie.

## 1.5 Reprise

La réception d'une œuvre en dit autant sinon davantage sur celui ou celle qui critique que sur l'œuvre en question. En cela, la réception des travaux de Chauvet ne fait pas exception. Toutefois, la manière dont ce dernier convoque les auteurs et leurs disciplines – par sauts, avec des retours constants sur la notion de «symbolique», qui devient par conséquent très chargée – amplifie cette tendance. Ainsi de son recours théologique à l'herméneutique de Ricœur pour penser la «médiation du symbolique», qui a conduit ses lecteurs à une grande variété d'appréciations. Labbé et Sublon en sont même arrivés à des lectures radicalement opposées.

Miller et Sublon, toujours à partir de la pensée de Ricœur, ont quant à eux interrogé Chauvet sur la possible corruption des symboles et sur le rapport entre le sujet, l'institution et le sens. Leur interrogation ne va pas sans toucher à des enjeux qui ont été soulevés précédemment autour de la question de l'ambivalence de l'échange symbolique.

Quant à la phénoménologie de Heidegger chez Chauvet, sa rencontre avec l'échange symbolique a été remarquée et interrogée par plusieurs lecteurs. Si elle semble convenir à quelques-uns – Ambrose, Brunk, Mitchell –, elle en irrite aussi certains – Mudd, Labbé.

Cette rencontre entre la philosophie heideggérienne et l'anthropologie de l'échange symbolique n'est pas nécessairement impossible ni dépourvue de toute pertinence pour penser la grâce sacramentelle. Mais le travail d'approfondissement de la problématique de l'échange symbolique qui a été effectué invite à plus de prudence. Si des deux côtés il est question de don et de médiation, ce qui ouvre pour ainsi dire la question de la grâce, les perspectives ne sont pas les mêmes. Heidegger questionne de l'intérieur la tradition philosophique occidentale, à partir de la question de l'Être, alors

---

<sup>61</sup> Sublon, *La lettre ou l'esprit*, p. 156. Les citations à l'intérieur de l'extrait renvoient à *Symbole et sacrement*, respectivement aux p. 159, 132, 414.

que Mauss analyse des pratiques rituelles et leurs résonances anthropologiques en ce qui concerne la formation du lien social. D'ailleurs, dans les sections où il dialogue avec la philosophie, Chauvet tend à s'éloigner de la question des sacrements – et de la question de l'échange –, pour traiter davantage du travail théologique comme tel.

Bien sûr, philosophie et anthropologie n'ont cessé de se chevaucher. À preuve l'histoire et la préhistoire de l'école française de sociologie et d'anthropologie. En effet, Durkheim n'a-t-il pas été formé en philosophie, tout comme Claude Lévi-Strauss? La pensée du premier, toute sociologique soit-elle, ne prend-elle pas à certains moments une tournure philosophique? De plus, le structuralisme pétri de linguistique de Claude Lévi-Strauss n'a-t-il pas suscité de vifs débats dans le camp des philosophes et alimenté la réflexion de plusieurs d'entre eux? Il est vrai que les croisements existent et sont nombreux. Mais c'est une raison supplémentaire pour user de prudence. On oublie souvent que Lévi-Strauss a résisté à discuter les implications philosophiques de son «anthropologie structurale». De ce point de vue, le débat avec Paul Ricoeur fait plutôt figure d'exception, même s'il a fait couler beaucoup d'encre<sup>62</sup>. Plus encore, la recherche récente a mis en relief la figure de Marcel Mauss, longtemps laissée dans l'ombre de son oncle Durkheim et de son célèbre disciple Lévi-Strauss. On redécouvre l'originalité de sa pensée, moins portée vers la systématisation, tout comme son impact sur le développement de l'anthropologie et de la sociologie<sup>63</sup>. Marcel Hénaff a travaillé plus que d'autres la question spécifique du rapport entre le don des philosophes et le don des anthropologues et il ne cesse d'inviter à la réserve<sup>64</sup>.

---

<sup>62</sup> Claude Lévi-Strauss et Paul Ricoeur, «Autour de *la Pensée sauvage*. Réponses à quelques questions. Entretien du "Groupe philosophique" d'*Esprit* avec Claude Lévi-Strauss [1963]», *Esprit*, no 301, 2004, p. 169-192.

<sup>63</sup> Camille Tarot, *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique. Sociologie et science des religions*, Paris, Éditions La Découverte/M.A.U.S.S., 1999.

<sup>64</sup> Marcel Hénaff, *Le don des philosophes. Repenser la réciprocité*, Paris, Seuil, 2012, p. 27-35; 65-69. Pour autant qu'Hénaff invite à la réserve et reprend de manière critique et pointue les diverses lectures de Mauss sur la question de la réciprocité et du don cérémoniel faites par les philosophes français (Jacques Derrida, Emmanuel Levinas, Jean-Luc Marion, Paul Ricoeur, Claude Lefort, Vincent Descombes), il entreprend tout de même de *repenser philosophiquement* la question de la réciprocité à partir des données issues de l'anthropologie. Il entre pour ce faire en dialogue critique avec ces philosophes français et avance du même coup de nouvelles propositions sur la question du «tiers», de la «mutualité». Il en vient ainsi à aborder par d'autres chemins les enjeux que soulève le symbolisme en anthropologie. Quant à cette question précise du symbolisme, qu'il reprend toujours à partir de Lévi-Strauss et de Mauss, il tente aussi d'en explorer les implications quant à la question philosophique du «sens». Voir à ce sujet Marcel Hénaff, *Claude Lévi-Strauss. Le passeur de sens*, Paris, Perrin, 2008.

## 2. Les voies de la psychanalyse

Une fois prise en compte la «médiation du symbolique» par la voie de la philosophie, et avant même de présenter le «procès d'échange symbolique», Chauvet traite brièvement de la psychanalyse, et plus précisément de la psychanalyse selon Jacques Lacan.

### 2.1 La mise à distance du réel par le langage (le stade du miroir) : le réel, l'imaginaire et le symbolique

D'entrée de jeu, il importe de signaler que chez Lacan, le concept de «symbolique» fait système avec ceux d'«imaginaire» et de «réel».

J. Lacan décrit un homme en prise avec l'*imaginaire*, le *symbolique* et le *réel*. L'*imaginaire* seul conduit à la dissolution de l'être, poussé qu'il est à rejoindre son propre rêve, à se forger sa propre identité à partir d'une image idéale de lui-même qu'il a projeté [*sic*] en avant. Le *symbolique* (le langage pour faire court) fait de lui un homme capable de la relation inter-subjective; du Père, il reçoit une identité et donc un point de repère. Mais il verserait dans la paranoïa s'il n'était arrimé au sol par le *réel* qui, en soi, est incernable puisque le distinguer c'est le nommer, et le nommer c'est le remplacer par un signifiant. Pourtant, malgré ce caractère, il est incontournable dans le procès de l'homínisation<sup>65</sup>.

Chauvet mobilise la pensée du «symbolique» chez Lacan afin de montrer avec lui comment le sujet advient concrètement *dans* le langage. Il reprend alors très brièvement le propos de Lacan sur le stade du miroir.

Suivant Lacan relu par Chauvet, l'enfant placé devant son double n'arrive à «se voir enfin devant le miroir comme sujet, c'est-à-dire comme formant une unité symbolique d'un autre ordre que son corps spéculaire», que lorsqu'il s'entend nommé par un autre. «C'est de cette identification à son nom propre ou au pronom JE qu'il se lève comme sujet.» Si le sujet advient à travers le langage et ses signifiants, c'est du même coup en tant que sujet «divisé».

«Le sujet médiatisé par le langage est irrémédiablement divisé, parce qu'exclu de la chaîne signifiante en même temps qu'il y est "représenté".» Le langage vient briser à jamais la coïncidence imaginaire de soi à soi-même. Il met le réel à distance. Mais c'est justement ce manque, ce «manque à être» qui sauve le sujet. Telle est la Loi, loi du langage, loi de la culture, qui fonde le sujet en le divisant. «C'est de sa partition que le sujet procède à sa parturition.» Pas

---

<sup>65</sup> Jean Ansaldi, «Le concept de Loi dans la théologie de Martin Luther et dans la réflexion psychanalytique française contemporaine», *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, vol. 63, no 1-2, 1983, p. 143-144. Ansaldi précise que «[pour] J. Lacan, le réel est "ce qui ne cesse pas de ne pas se dire", ce qui se rencontre comme butée mais qui s'évanouit en tant que tel dès qu'il est signifié dans le langage».

d'accès au symbolique sans cette primordiale division par la parole où le sujet est devenu capable de se reconnaître dans des représentants de lui<sup>66</sup>.

La «*vérité du sujet*» passe donc par cet «accès au symbolique» qui, lui, va de pair avec le «*consentement psychique au manque*».

Chauvet évoque aussi au passage l'«interdit de l'inceste» chez Lévi-Strauss, dont Lacan s'est inspiré pour penser la «castration symbolique». Il ne distingue toutefois pas Lévi-Strauss de Lacan, laissant penser qu'il y a une sorte d'équivalence entre les deux sur cette question.

## 2.2 L'avènement du sujet et le schème initiatique

Chauvet fait également appel à Antoine Vergote lorsqu'il suggère que «la psychanalyse “redécouvre la loi fondamentale du schème initiatique”. Schème de régénération à travers une mort symbolique mise en œuvre dans tous les rites d'initiation, schème qui semble universel : [...] la mort habite la vie et la médiatise, voilà une “loi qui est inscrite au cœur de l'existence”<sup>67</sup>». C'est par la question du «manque» que la psychanalyse redécouvrirait ce «schème», car le passage par le manque implique chez tout sujet un travail de deuil toujours à reprendre. Ce deuil d'une «représentation de plénitude» est propre à l'enfant, mais ne cesse jamais d'habiter tout sujet. «Point de trésor-objet à posséder au terme de ce travail<sup>68</sup>», reprend finalement Chauvet, dans une formulation qui ne va pas sans rappeler le champ sémantique de la valeur et de la non-valeur. L'avènement du sujet est un procès jamais clos.

## 2.3 Littérature secondaire

Moins nombreux que du côté de la philosophie, ils ont tout de même été quelques lecteurs à soumettre à l'examen le propos de Chauvet sur la psychanalyse lacanienne. Selon Katerina Bauer, cette théorie constitue une «part importante» de sa théologie, comme en témoignent les concepts d'«absence», d'«imaginaire» et d'«ordre symbolique»<sup>69</sup>. Mais elle remarque aussi certaines inflexions que Chauvet fait subir à Lacan. Ainsi du concept logique de l'«Autre» qui, chez Chauvet plus que

---

<sup>66</sup> Anika Lemaire, *J. Lacan*, Bruxelles, P. Mardaga, 1977, p. 123; Jacques Lacan, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 843, cités dans Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 101.

<sup>67</sup> Antoine Vergote, «La mort rédemptrice du Christ à la lumière de l'anthropologie», dans Xavier Léon-Dufour, Antoine Vergote, René Bureau et Joseph Moingt (dir.), *Mort pour nos péchés. Recherche pluridisciplinaire sur la signification rédemptrice de la mort du Christ*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1979, p. 73-74, cité dans Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 102.

<sup>68</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 103.

<sup>69</sup> Katerina Bauer, «The Psychoanalytical Inspiration of Chauvet's Notion of Symbol», *Communio viatorum*, vol. 51, no 1, 2009, p. 37-54.

chez Lacan, tendrait à prendre plusieurs formes : la tradition, les ancêtres, Dieu, la société, la culture. Elle fait voir du même coup que Chauvet tend à rabattre l'ordre symbolique sur l'ordre culturel, même si, précise-t-elle, ce dernier préfère la première expression à la seconde<sup>70</sup>. Si Chauvet préfère le terme «symbolique» à celui de «culture», c'est parce qu'il maintient une «distinction» avec l'«imaginaire» et une «référence à l'«Autre»»<sup>71</sup>.

Glenn P. Ambrose soutient un point de vue assez semblable à celui de Bauer, mais creuse davantage la distance avec Lacan. À ses yeux, la pensée de Lacan est bien présente chez Chauvet, en particulier dans sa critique de l'imaginaire. Elle tend même à être sous-estimée. Toutefois, elle ne doit pas masquer certains écarts importants. Ambrose en vient même à parler d'une «incompatibilité» entre les deux penseurs. Son argumentation fait jouer la phénoménologie – notamment celle de Maurice Merleau-Ponty – contre le «réductionnisme linguistique» lacanien<sup>72</sup>.

Le plus sévère d'entre tous reste cependant Roland Sublon. Si sa critique recèle une dimension philosophique évoquée précédemment, elle passe d'abord et surtout par une confrontation serrée entre Chauvet et Lacan. Sublon est incisif.

Derrière ces entreprises de salut au relent de personnalisme qui récupèrent la théorie analytique afin de sauver le sujet, se cache parfois l'obscur volonté d'en assurer le conditionnement pour mieux asseoir le primat de l'institution érigée comme médiatrice assurant l'idéal de l'intersubjectivité<sup>73</sup>.

Plus précisément, il considère *Symbole et sacrement* comme «un travail de suture qui aboutit, tout en le déniait, à maintenir le prestige imaginaire du moi». Sa critique consiste essentiellement à identifier les «coups de force» opérés par Chauvet dans son recours à la «théorie psychanalytique élaborée par Lacan<sup>74</sup>».

Sa démonstration débute par une présentation détaillée de la théorie lacanienne, dont j'évoque seulement ici les principaux éléments : la traduction par Lacan de la théorie freudienne dans les

---

<sup>70</sup> Bauer, «The Psychoanalytical Inspiration of Chauvet's Notion of Symbol», p. 49-50. Voir notamment Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 154 : «Comment s'étonner, finalement, que *la culture ou l'ordre symbolique* s'enracine dans l'homme comme corps?» Je souligne.

<sup>71</sup> Louis-Marie Chauvet, *Les sacrements. Parole de Dieu au risque du corps*, Paris, Les Éditions Ouvrières/Les Éditions de l'Atelier, 1993, p. 33-35.

<sup>72</sup> Ambrose, *The Theology of Louis-Marie Chauvet*, p. 70-91. Ambrose s'en prend à la «linguisterie» de Lacan, mais aussi au structuralisme linguistique dans son ensemble.

<sup>73</sup> Sublon, *La lettre ou l'esprit*, p. 154.

<sup>74</sup> Sublon, *La lettre ou l'esprit*, p. 148.

catégories de la linguistique et la subversion du «signe saussurien» comme «schéma à deux faces» qui «réintroduit la *fonction du sujet*». Plus précisément, c'est «l'aliénation fondamentale» du sujet que Lacan a mis de l'avant, en montrant comment le «*mouvement tropique*» de la parole «réduit» le «temps du sujet [...] à l'instant de sa disparition». Dans sa présentation, Sublon insiste notamment sur l'idée de «chaîne signifiante» par rapport au «signifiant» pris isolément. Il fait également appel à l'image de «la *bande de Mœbius*» qui montre comment «le signifié [...] ne cesse de glisser sous le signifiant». Mais surtout, il insiste sur la question du sujet, car il y a chez Lacan une véritable pensée du sujet, et cela Chauvet l'a bien compris. «Mais de quel sujet s'agit-il<sup>75</sup>?» Telle est la question que pose Sublon et qui guide toute sa critique.

La conclusion à laquelle il en vient permet de mieux cerner ce qu'il reproche à Chauvet – et, du même coup, à Ricœur –, c'est-à-dire un attachement au «sens» ou au «signifié» : «*sujet et sens n'adviennent que dans l'acte de coupure, ou acte signifiant. Le sujet est donc à identifier à la division qu'opère le signifiant, division corrélatrice de la suspension ou de l'abolition du sens*<sup>76</sup>.» L'attachement au «sens» – ou au «signifié» – est donc incompatible avec l'avènement du sujet tel que le pense Lacan. De même, l'«acte analytique est [...] aux antipodes de l'initiation. Et l'interprétation n'est pas une herméneutique qui autoriserait la constitution d'un *nous* consensuel<sup>77</sup>.»

Sublon fait jouer contre Chauvet les catégories exactes que ce dernier emprunte à Lacan. D'un théologien cherchant à être attentif aux pièges de l'«imaginaire», Chauvet apparaît alors comme celui qui, précisément, y tombe. Alors que la théorie psychanalytique bien comprise cherche à «imaginer le réel du symbolique», le travail du théologien des sacrements serait une «démarche religieuse» qui «consiste à réaliser le symbolique de l'imaginaire» et qui aurait pour conséquence la «soumission» du sujet «à l'imaginaire»<sup>78</sup>.

Ainsi, renonçant à fonder l'univers des symboles sur celui de la nature, et faute de pouvoir relier les hommes immédiatement au monde des choses, on fait appel à la notion de symbolisation

---

<sup>75</sup> Sublon, *La lettre ou l'esprit*, p. 148-154.

<sup>76</sup> Sublon, *La lettre ou l'esprit*, p. 153. L'italique vient de l'auteur, qui marque par là son insistance.

<sup>77</sup> Sublon, *La lettre ou l'esprit*, p. 166. Sur la question de l'initiation, il rappelle que «Lacan définit l'initiation comme "science de la jouissance"» (p. 156-157) et réfère à J. Lacan, *Le Séminaire*. «*Les non-dupes errent*», séminaire du 20 novembre 1973, p. 102. Sur la question de l'interprétation, il réfère au livre XI du même ouvrage, p. 192 : «L'interprétation ne vise pas tellement le sens que de réduire les signifiants dans leur non-sens, pour que nous puissions retrouver les déterminants de toute la conduite du sujet.»

<sup>78</sup> Sublon, *La lettre ou l'esprit*, p. 155-156.

pour évoquer un lien qui les tient entre eux et à celle de symbolique comme moyen propre à réaliser ce lien. On devine l'importance religieuse de cette théorisation<sup>79</sup>.

La question du symbole serait donc au cœur du problème, servant à «contourner les restrictions de la définition du signe dans la théorie», et permettant aussi de «renouer les ponts avec la référence extralinguistique tout en tenant compte de l'apport de la linguistique<sup>80</sup>».

Tout comme Bauer, mais avec plus d'insistance, Sublon relève que «l'Autre» chez Chauvet, «d'abord déclaré absent, est de fait identifié à l'instance culturelle et sociale», ce qui a un impact sur le concept d'«ordre symbolique». Dans ce rabattement, c'est «l'incomplétude du symbolique» qui se trouve «niée»<sup>81</sup>. Les travaux de Lévi-Strauss sur l'efficacité symbolique et sur l'interdit de l'inceste sont du même coup interrogés par Sublon.

Sublon propose également une interprétation alternative de la théologie sacramentaire de saint Thomas d'Aquin et des notions de «causalité» et d'«efficacité», à partir des catégories lacaniennes<sup>82</sup>. Il termine sa réflexion autour du sujet par un approfondissement des concepts de «Lettre» et d'«acte», qui lui permettent d'ouvrir la question de la grâce comme «suspens du sens» qui «fait trou dans l'imaginaire du corps individuel ou social» et qui «s'apparente à l'acte de création au sens judéo-chrétien du terme<sup>83</sup>». Ce point d'arrivée de la démonstration de Sublon invite à penser qu'il met de l'avant cette définition de la grâce et sa propre lecture de Lacan et de saint Thomas d'Aquin comme une quasi-alternative à ce que suggère Chauvet.

## 2.4 Reprise

En somme, le traitement de Lacan par Chauvet a donné lieu à des appréciations diverses, mais avec des accents critiques assez marqués. Dans ce qui suit, je n'entrerai pas davantage dans une comparaison de l'échange symbolique avec la théorie psychanalytique de Lacan. L'option prise en début de parcours en faveur d'une approche davantage enracinée dans la perspective de l'anthropologie du don invite à la retenue. Par contre, il est tout de même possible de relever quelques éléments significatifs, notamment à propos de l'«ordre symbolique» et de «l'instance de l'Autre» sur lesquels tant Sublon que Bauer attirent l'attention.

---

<sup>79</sup> Sublon, *La lettre ou l'esprit*, p. 147.

<sup>80</sup> Sublon, *La lettre ou l'esprit*, p. 146-147.

<sup>81</sup> Sublon, *La lettre ou l'esprit*, p. 156.

<sup>82</sup> «Un signe renvoie à une absence; on en a vu plus haut la théorisation saussurienne. Elle n'est pas sans présenter quelque analogie avec la logique du Moyen Âge.» Sublon, *La lettre ou l'esprit*, p. 159-163.

<sup>83</sup> Sublon, *La lettre ou l'esprit*, p. 173.

Le concept d'«ordre symbolique» a été développé par Claude Lévi-Strauss qui, de fait, tend à le rapprocher de l'ordre plus général de la culture, avec ses différents «systèmes», comme «le langage, les règles matrimoniales, les rapports économiques, l'art, la science, la religion<sup>84</sup>». Ce concept a ensuite été repris par Lacan qui, de façon similaire à Lévi-Strauss, le rattache à l'inconscient et au langage en tant que celui-ci est structuré par des rapports de différences. Aussi et surtout, Lacan est attentif au propos de Lévi-Strauss sur la «fonction du signifiant», c'est-à-dire sur la prévalence du signifiant sur le signifié. Dit autrement, non seulement les rapports différentiels entre les signifiants organisent le signifié, mais ils le précèdent<sup>85</sup>.

La parenté conceptuelle et intellectuelle entre ces deux auteurs est indéniable, sans compter que tous les deux ont été proches amis<sup>86</sup>. Cependant, le concept d'ordre symbolique chez Lacan a aussi suivi son propre chemin. D'abord, il a trouvé place dans une opération de relecture de Sigmund Freud; ainsi du Moi, du Surmoi, et du Ça, qui sont devenus chez Lacan l'imaginaire, le symbolique et le réel. On passe alors de l'ordre symbolique à l'ordre *du* symbolique, ce qui implique la substantivation du terme. Aussi, Lacan a développé une pensée originale du sujet dont l'enjeu est, pourrait-on dire, l'accès de l'homme à son humanité et à sa finitude.

Pour Jacques Lacan, l'homme n'accède à l'*humanum* proprement dit que par la médiation du symbole linguistique qui l'arrache à la confusion de l'imaginaire où tout n'est que jeux de miroirs dans un monde qui ne connaît que des frontières indéfinies entre soi, les Autres et le monde. Certes, en accédant au langage, l'homme perd la continuité du vécu affectif; mais il y gagne

---

<sup>84</sup> Claude Lévi-Strauss, «Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss [1950]», dans Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, 2008, p. XIX.

<sup>85</sup> «Si je voulais caractériser le sens dans lequel j'ai été soutenu et porté par le discours de Claude Lévi-Strauss, je dirais que c'est dans l'accent qu'il a mis – j'espère qu'il ne déclinera pas l'ampleur de cette formule à laquelle je ne prétends pas réduire sa recherche sociologique ou ethnographique – sur ce que j'appellerai la fonction du signifiant, au sens qu'a ce terme en linguistique, en tant que ce signifiant, je ne dirai pas seulement se distingue par ses lois, mais prévaut sur le signifié à quoi il les impose.» Jacques Lacan, «Sur les rapports entre la mythologie et le rituel» (intervention sur l'exposé de Claude Lévi-Strauss, le 21 mai 1956, devant la Société française de philosophie), *Bulletin de la Société française de philosophie*, vol. 3, 1956, p. 114, cité dans Elisabeth Roudinesco, *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, Paris, Fayard, 1993, p. 282-283. Parmi les textes qui ont sans doute influencé Lacan, Roudinesco suggère Lévi-Strauss, «Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss (1950)», p. XXXII : «Comme le langage, le social est une réalité autonome (la même, d'ailleurs); les symboles sont plus réels que ce qu'ils symbolisent, le signifiant précède et détermine le signifié.»

<sup>86</sup> Tous les deux se sont rencontrés «vers 1949 lors d'un dîner organisé par Alexandre Koyré. [...] Très vite, entre les deux hommes se tissèrent des liens d'amitié qui eurent pour enjeu le goût prononcé que l'un et l'autre avaient pour les œuvres d'art. Quand Lévi-Strauss se sépara de sa deuxième femme et eut besoin d'argent, il vendit sa collection d'objets indiens. Lacan lui en acheta la moitié [...]» Roudinesco, *Jacques Lacan*, p. 280.

l'individualisation et la possibilité de la relation inter-subjective. Le moment où s'institue ce procès s'appelle l'*Œdipe* [...]»<sup>87</sup>.

Alors que Lacan a développé une «éthique du désir» qui inscrit le sujet dans le manque, Lévi-Strauss a de son côté poursuivi son projet d'«anthropologie sociale et culturelle» et il s'est intéressé aux diverses institutions humaines – surtout les alliances matrimoniales et les mythes dans les sociétés segmentaires de tradition orale – en cherchant à travers elles à rendre «manifestes certaines propriétés générales de la vie sociale»<sup>88</sup>. Leurs projets intellectuels proches mais distincts ont donc produit des concepts d'«ordre symbolique» eux aussi proches, mais à distinguer. Alors que l'ordre symbolique intervient chez Lacan pour penser l'avènement du sujet par le mouvement de la parole au cœur même de son aliénation dans le langage, le même concept tend chez Lévi-Strauss à être identifié aux diverses manifestations de la vie *sociale* qui sont elles aussi prises dans le langage et parfois structurées comme la langue et ses signes, mais qui ne sont pas que des faits de langage au même titre que la parole dans le cadre de la cure psychanalytique.

On peut penser qu'il en va de même pour le traitement accordé à l'interdit de l'inceste. En effet, la manière dont ils pensent cet interdit est proche, mais distincte. Présentée par Lévi-Strauss comme règle positive d'exogamie en lien avec l'échange symbolique et son principe de réciprocité, un symbolisme par lequel le social advient en tant que tel, l'interdit de l'inceste apparaît plutôt chez Lacan comme un interdit de jouissance de l'autre, lui-même pensé comme «castration» symbolique, en lien avec l'*Œdipe*<sup>89</sup>. Dans les deux cas, l'interdit de l'inceste, en lien avec le symbolisme ou le symbolique est mouvement qui conduit à la sortie de soi en direction de l'autre, mais les enjeux

---

<sup>87</sup> Ansaldi, «Le concept de Loi dans la théologie de Martin Luther et dans la réflexion psychanalytique française contemporaine», p. 144.

<sup>88</sup> Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 378-379.

<sup>89</sup> «[Le] fils qui s'identifiait au manque de la Mère pour former avec elle une entité indistincte, de corps à corps, auto-suffisante et sans circulation de parole, se heurte à la Loi dont le Père est le témoin. Celle-ci lui barre la route de la Mère et lui interdit d'y saturer son Désir. Le fils doit alors s'assumer comme personne distincte à jamais marquée par la finitude. Toutefois, ce moment négatif, s'il est indépassable, ne constitue pas le tout de l'*Œdipe* : en accédant au symbolique et donc à la relation inter-subjective, le fils est *reconnu* par le Père, désigné par un *nom* qui lui atteste son irréductible unicité et lui permet de se repérer dans la jungle des êtres et des choses.» Ansaldi, «Le concept de Loi dans la théologie de Martin Luther et dans la réflexion psychanalytique française contemporaine» p. 144-145. Pour une synthèse de l'«éthique selon Lacan» et sa possible reprise théologique, on peut consulter aussi Jean Ansaldi, «L'éthique théologique à distance de l'obsessivité et de la perversion», *Études théologiques et religieuses*, vol. 72, no 3, 1997, p. 409-428. Plus directement, voir Lacan, *Écrits*, chapitre «Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse», p. 242-322; Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre VII. L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986.

différent. L'horizon des questions est plus social chez Lévi-Strauss, alors qu'il est davantage d'ordre éthique chez Lacan<sup>90</sup>.

La difficulté chez Chauvet, c'est qu'il passe rapidement d'un auteur et d'un concept à l'autre, sans suffisamment les approfondir et les distinguer. Par exemple, Bauer et Sublon, tous deux attentifs aux détails de la pensée de Lacan, font voir que «l'instance de l'Autre» telle que le théoricien de la psychanalyse en parle résiste à un rapprochement trop hâtif ou trop direct avec l'ordre de la culture, car du point de vue d'une éthique du sujet, il est hasardeux de confondre l'Autre avec la culture, tout autant qu'avec Dieu. C'est la manière dont Lévi-Strauss use du concept d'«ordre symbolique» qui, dans la lecture que fait Chauvet de la théorie de Lacan, semble interférer.

Selon Marcel Hénaff, la complexité de la pensée de Lévi-Strauss sur cette question mérite d'être prise en considération, tout autant qu'elle gagne à être éclairée par l'approche plus sociologique de Mauss. D'abord, Lévi-Strauss a une dette envers Mauss et le propos plus concret de celui-ci sur l'échange éclaire l'aspect plus formel et «systématique» de sa pensée. Ainsi, l'ordre symbolique ne peut être réduit simplement aux différents systèmes de la culture pas plus qu'il n'est le système de tous ces systèmes. Ensuite, une meilleure prise en compte de la spécificité de l'échange invite à limiter l'extension des «faits de symbolisme» à tous les niveaux de la culture, comme tend parfois à le faire Lévi-Strauss. Quant aux faits de symbolisme à proprement parler, que ce soit les formes traditionnelles de la reconnaissance dans le don cérémoniel ou celles liées au régime de la grâce, ils sont à penser comme étant ambivalents, c'est-à-dire qu'ils sont à penser comme étant *politiques*. À cet égard, le retour à Mauss chez Marcel Hénaff a peut-être quelque chose à voir avec une certaine difficulté du structuralisme en anthropologie à prendre en charge cette question du politique<sup>91</sup>, car c'est bien après être passé par Lévi-Strauss qu'Hénaff en est venu à se pencher sur les travaux de Mauss pour élaborer sa propre généalogie politique de la grâce, qu'il présente comme une transformation du don cérémoniel traditionnel dans le cadre de l'avènement des sociétés de type politique<sup>92</sup>.

---

<sup>90</sup> Pour un point de vue sur l'itinéraire qui a conduit les sciences humaines de Saussure à Lacan, en passant par Lévi-Strauss, on peut consulter Robert Georjin, *De Lévi-Strauss à Lacan*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1983.

<sup>91</sup> «Il est [...] des domaines de la vie sociale, tel le politique, auxquels la démarche structuraliste s'applique difficilement; demandent-ils des modèles seulement plus complexes que ceux utilisés jusqu'ici, ou bien des modèles différents?» Dan Sperber, «Le structuralisme en anthropologie», dans Oswald Ducrot, Tzvetan Todorov, Dan Sperber, Moustafa Safouan et François Wahl (dir.), *Qu'est-ce que le structuralisme?*, Paris, Seuil, 1968, p. 169.

<sup>92</sup> Marcel Hénaff, *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Paris, Seuil, 2002, p. 319-387.

L'importante question du sujet adressée par Sublon à Chauvet en lien avec sa présentation de la théorie lacanienne rejoint ces enjeux, qui sont seulement ici reformulés à partir de la perspective anthropologique développée par Hénaff, à la suite de Mauss et de Lévi-Strauss. Quant à Chauvet, l'accumulation des indices semble pour une part donner raison à Sublon. Il y aurait chez Chauvet un déficit *théorique* en ce qui concerne la question du politique et de l'ambivalence. Mais plutôt que d'importer les concepts de la psychanalyse en les raboutant à ceux de l'anthropologie, il me semble préférable d'investir la question qui, dans le champ de l'anthropologie du don, ouvre la porte à cet enjeu éthique du sujet et de la singularité en lien avec les institutions du sens, même si l'anthropologie n'a pas traité cet enjeu avec la même profondeur que la psychanalyse lacanienne qui en a fait son objet. Pour reprendre le tout donc, mais dans les termes de l'anthropologie du don : si l'alliance gracieuse entre Dieu et l'humanité se vit *dans* l'échange symbolique, une théologie de la grâce qui prend en compte cet échange doit (se laisser) saisir (par) la question de l'ambivalence pour la penser avec plus de profondeur, non pas pour en venir à nier la grâce, mais plutôt pour mieux faire honneur à cette dynamique de relèvement de l'humain et du sujet dans son rapport à autrui que porte cette grâce. Cette dynamique est à penser comme ce qui appartient à la gratuité de la grâce, une gratuité qui est elle-même à penser comme étant «en excès», mais qui opère *dans* l'ambivalence des relations.

Si par contre le propos de Sublon est si tranché, c'est peut-être en partie parce qu'il est davantage attentif aux sections théoriques du travail de Chauvet. Car si ce dernier parle effectivement de l'institution comme d'une «grâce à recevoir» dans la section théorique<sup>93</sup>, ce qui aurait sans doute nécessité davantage de précisions ou de nuances, tant du point de vue de la psychanalyse lacanienne que de l'anthropologie du don, il accorde aussi de l'importance au mouvement inverse, c'est-à-dire à la conversion de l'institution à la grâce, mais il le fait dans la section qui traite plus directement de la *pratique* des sacrements et des diverses composantes de la ritualité. Or, cette section ne semble pas avoir retenu l'attention de Sublon<sup>94</sup>. En lien avec les enjeux importants que Sublon soulève quant au sujet, et pour faire honneur au point de vue anthropologique et sociologique, il convient aussi de pointer vers ce qui apparaît comme une assomption progressive du

---

<sup>93</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 191-192.

<sup>94</sup> Sublon ne fait pas référence aux pages 360-363 de *Symbole et sacrement*, où l'idée de l'Église à recevoir comme grâce est reprise, mais en lien avec les dangers propres à la ritualité. Dans cette section, davantage axée sur la pratique des sacrements, Chauvet identifie les dangers et invite à l'évangélisation et à la critique constante du rituel par l'Évangile.

caractère incontournable du champ de l'imaginaire – et par là du social – chez Lacan en ce qui concerne l'avènement du sujet<sup>95</sup>.

### 3. Les voies de la linguistique et de la théorie du langage

Lorsque Chauvet traite de la théorie psychanalytique de Jacques Lacan dans *Symbole et sacrement*, il cherche à penser la médiation du symbolique et du langage. C'est pour cette raison aussi qu'il discute de la pensée de l'Être chez Heidegger. Toutefois, il ne s'arrête pas là. Sa quête théorique le conduit aussi à faire un «détour [...] rapide<sup>96</sup>» par la linguistique et par diverses théories – plus philosophiques – du langage.

#### 3.1 L'acte de discours et les pronoms personnels chez Émile Benveniste

Dans *Problèmes de linguistique générale*, Émile Benveniste met en garde contre «la comparaison du langage avec un instrument». Contrairement à l'instrument, le «langage est dans la nature de l'homme, qui ne l'a pas fabriqué». Par cet avertissement que Chauvet reprend à son compte dans le cadre de sa critique de la causalité-instrumentale chez Thomas d'Aquin, Benveniste signale l'importance du langage dans la définition de l'humanité, mais plus précisément encore du langage comme ce qui n'existe qu'en étant parlé, car c'est «un homme parlant que nous trouvons dans le monde, un homme parlant à un autre homme<sup>97</sup>».

Cette attention à l'«exercice» de la langue ou aux «instances de discours» – c'est-à-dire aux «actes discrets et chaque fois uniques par lesquels la langue est actualisée en parole par un locuteur<sup>98</sup>» – le conduit à mettre en évidence la «situation» particulière des «pronoms personnels» dans le langage et leur rôle dans l'émergence de la «subjectivité».

---

<sup>95</sup> Indéniablement, l'éthique du sujet et de la singularité chez Lacan invite à une «mort à l'imaginaire», mais «la morale [...] et sa dimension obsessionnelle ne sont pas économisables dans le champ de l'imaginaire, c'est-à-dire dans le champ du social. [...] [Lacan] introduit une tension, une dualité et non un dualisme, entre d'une part la *personne* dont l'*identité imaginaire se construit par son faire* dans l'imitation des images et, d'autre part, le *sujet* dont l'*identité symbolique advient comme structure de réponse à une parole paternelle* qui prononce son nom et l'inscrit dans la filialité adoptive.» Les passages cités sont de Ansaldi, «L'éthique théologique à distance de l'obsessionnalité et de la perversion», p. 421-422. Sur la question de l'évolution de Lacan sur cette question de l'imaginaire, qui semble être allée de pair avec une «modification de la présentation de la *phase du miroir*», voir Philippe Julien, *Pour lire Jacques Lacan. Le retour à Freud*, Paris, Seuil/E.P.E.L., 1990, p. 191-198, et plus largement la partie «Un autre imaginaire», p. 183-221. On peut aussi consulter Raymond Lemieux, «De la nécessité de l'imaginaire», *Religiologiques*, vol. 1, 1990, p. 55-68.

<sup>96</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 97.

<sup>97</sup> Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale, tome I*, Paris, Gallimard, 1966, p. 259, cité dans Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 92.

<sup>98</sup> Benveniste, *Problèmes de linguistique générale, tome I*, p. 251.

Plus précisément, les pronoms «je» et «tu» sont présentés comme étant indissociables et «réversibles». Ils sont également distingués du pronom «il», qui est le mode d'énonciation de la non-personne dans le discours<sup>99</sup>. Les développements de Chauvet sur la «structure triadique de la personne» font référence à ces analyses de Benveniste<sup>100</sup>.

Il insiste notamment sur deux points précis, auxquels il donne une saveur plus personnelle. D'abord, il accentue le rôle joué par la «médiation» de la troisième personne – le «il» –, qui fait qu'une parole adressée à quelqu'un est toujours simultanément «un énoncé où l'on dit quelque chose sur quelque chose». Cette médiation, souligne-t-il, évite au rapport réversible «je-tu» de s'abîmer dans la dualité.

Or tel est le statut du IL : support linguistique de la «non-personne». Ce IL impersonnel est la médiation linguistique qui permet au JE (dans sa relation au TU) de s'ouvrir à l'universel; il situe les sujets sous l'instance de l'Autre *inappropriable* [...], du Neutre (*ne-uter*, «ni l'un ni l'autre») qui rend possible tout échange symbolique, c'est-à-dire tout avènement de l'un dans son rapport à l'autre<sup>101</sup>.

Si, sur ce point, Chauvet s'inspire de Benveniste et de la lecture qu'en a fait Edmond Ortigues<sup>102</sup>, il bonifie aussi leurs analyses respectives de cette «troisième personne» en l'identifiant tour à tour à l'«instance tierce du monde social et cosmique», à l'«universel», à «l'Autre inappropriable», à «l'Autre social et universel» et au «Neutre», comme s'il s'agissait à chaque fois de la même instance. L'expression «échange symbolique» apparaît également comme un «ajout».

Ensuite, toujours selon Chauvet, la réversibilité linguistique du rapport *je-tu* invite à penser la «différence» non plus comme un éloignement qui conduit à une perte, ce que tend à faire le «schème (*méta*)physique», mais comme une «altérité» qui rend possible la «communication». Cette communication dans la différence ou dans l'altérité est lié à un paradoxe, à savoir que «rien n'est plus semblable au JE que le TU dans sa différence même; que, comme sujet, l'«un» n'est possible que par l'«autre» reconnu précisément comme «mon autre semblable»<sup>103</sup>». Cette manière d'approcher

---

<sup>99</sup> Benveniste, *Problèmes de linguistique générale, tome I*, p. 252-256, 260 et 265. Plus largement, voir les p. 237-266, qui correspondent aux chapitres XIX à XXI, intitulés «Les relations de temps dans le verbe français», «La nature des pronoms», «De la subjectivité dans le langage».

<sup>100</sup> Pour la reprise des travaux de Benveniste par Marcel Hénaff, voir le chapitre 3.

<sup>101</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 98.

<sup>102</sup> Edmond Ortigues, *Le discours et le symbole*, Paris, Aubier-Montaigne, 1962, p. 152-154. Hénaff reprend lui aussi la pensée d'Ortigues sur ce point, mais à partir d'une lecture détaillée de la pensée de Lévi-Strauss. Le résultat final au plan théorique n'est pas tout à fait le même. Voir sur cette question les chapitres 1 et 7.

<sup>103</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 99-100. Si le lecteur peut être tenté d'entendre dans cette expression «mon autre semblable» une allusion à la théorie éthique de Paul Ricœur, il n'est pas évident d'établir ce lien. D'une part, Chauvet ne donne aucune précision sur cette expression qu'il met pourtant entre parenthèse. D'autre part, c'est seulement en 1986

la communication a, précise-t-il, un impact important sur «le rapport entre Dieu et l'homme en sacramentaire<sup>104</sup>».

### 3.2 Les actes de langage selon J. L. Austin

La mise en relief de l'instance propre du discours comme «acte d'énonciation» avec Benveniste conduit Chauvet à traiter des «actes de langage» tels que les a théorisés John L. Austin<sup>105</sup>. Dans un cas comme dans l'autre, il y voit l'illustration de ce qu'il appelle «l'acte de symbolisation», qui consiste précisément à «effectuer l'alliance où les sujets peuvent advenir et se reconnaître comme tels au sein de leur monde». Il présente alors la distinction établie par Austin entre «énonciation constative» et «énonciation performative» comme une «[mise] en œuvre» des «deux fonctions différentes du langage [...], sa fonction informative», et sa «fonction communicative ou allocutive». Il mobilise du même souffle les «trois dimensions» des actes de langage tels que les définit Austin – locutoire, illocutoire, perlocutoire<sup>106</sup> – tout en faisant ressortir les «rituels» comme les «manifestations paradigmatiques des actes illocutoires<sup>107</sup>».

### 3.3 Signe et symbole

La référence à la linguistique chez Chauvet est aussi présente de manière diffuse dans les sections où il élabore sa propre définition du symbole en le distinguant du signe. Pour y parvenir, il emprunte des éléments de la pensée d'Edmond Ortigues, mais également celle de Tzvetan Todorov<sup>108</sup>. Son approche est aussi tributaire des travaux de Jean Baudrillard sur les quatre logiques de la valeur, qui s'organisent autour d'une distinction entre «valeur» et «non-valeur». La différence entre symbole et

---

que Ricœur a prononcé les conférences qui sont à l'origine de son principal ouvrage sur la question, à savoir Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990. L'ouvrage de Chauvet est quant à lui de 1987.

<sup>104</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 97.

<sup>105</sup> J.L. Austin, *Quand dire, c'est faire [1962]*, Paris, Seuil, 1970.

<sup>106</sup> «[Austin] commence par distinguer trois aspects de l'acte consistant à *faire* quelque chose par la parole : il y a l'acte de *locution* (la production de sons appartenant à un vocabulaire et à une grammaire, et auxquels sont rattachés un "sens" et une "référence", c'est-à-dire une "signification", au sens classique du terme); l'acte d'*illocution* (produit *en* disant quelque chose, et consistant à rendre manifeste *comment* les paroles doivent être comprises en ce moment – les *mêmes* paroles pouvant être comprises soit comme un conseil, soit comme un commandement, etc.); et l'acte de *perlocution* (produit *par* le fait de dire quelque chose, c'est-à-dire que l'acte donne lieu à des *effets* – ou conséquences – chez les autres ou chez soi). Le but d'Austin est d'étudier *d'abord et avant tout* l'acte d'*illocution*, car il croit reconnaître en lui l'acte ou le "faire" essentiel de la parole. L'une de ses caractéristiques est qu'il doit être produit conformément à une *convention*.» Voir Gilles Lane, «Introduction», dans John L. Austin (dir.), *Quand dire, c'est faire [1962]*, Paris, Seuil, 1991, p. 28. Lane résume la huitième conférence.

<sup>107</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 137-142. Pour une reprise anthropologique de cette question, en fonction de la question du rituel, et plus précisément de l'acte de prière comme «forme non rituelle de pratique religieuse», voir Marcel Hénaff, «Rite, prière et actes de langage», dans B. Kanabus et Julien Maréchal (dir.), *Dire la croyance religieuse. Langage, religion et société*, New York/Bruxelles, Peter Lang, 2012, p. 121-150.

<sup>108</sup> Ortigues, *Le discours et le symbole*; Todorov, *Théories du symbole*.

signe dans le langage est alors présentée comme étant «homologue» à la différence entre échange symbolique et échange marchand, mais placée dans un rapport de tension entre deux pôles tout autant opposés qu'indissociables.

Les principaux éléments de cette construction théorique ont déjà été évoqués et interrogés de manière critique, ce qui a conduit à mettre de l'avant la nécessité de prendre davantage en considération la spécificité de l'échange symbolique et sa nature ambivalente, sans précipiter la mise en rapport dialectique avec l'échange marchand et la question de la signification.

### 3.4 Littérature secondaire

Les détours par la linguistique et par la théorie du langage chez Chauvet sont variés. L'espace qu'ils occupent n'empêche toutefois pas Yves Labbé, dont le propos a été évoqué précédemment, de se demander si le recours à cette discipline est vraiment central. En effet, ce dernier est d'avis que le travail du théologien des sacrements emprunte davantage à l'anthropologie culturelle qu'à la linguistique<sup>109</sup>.

La réception critique la plus substantielle de ce côté est toutefois venue de l'historienne des théories linguistiques Irène Rosier-Catach, dans le cadre de son étude sur les théologiens scolastiques. En conclusion de son ouvrage, elle remet en question discrètement mais non moins directement la théologie sacramentaire de Chauvet. Devant la notion augustinienne de «signe» qu'elle rappelle avec insistance et qui est au cœur des élaborations médiévales en matière de théologie sacramentaire, la distinction entre signe et symbole que cherche à établir Chauvet chancelle, et tout particulièrement l'assignation chez lui du signe à «l'ordre objectif de la valeur».

Séparer la relation à la chose de la relation à autrui serait méconnaître l'unité de la définition augustinienne telle que l'ont comprise les médiévaux, ôter leur raison d'être à toutes les discussions sur la primauté de l'une ou l'autre des relations, à celles sur la double vérité du signe ou sur le rôle de l'intention. [...] Le *signe* médiéval n'est donc pas purement dans l'ordre objectif de la valeur, du rapport au signifié, puisqu'il pose toujours aussi cette relation interpersonnelle entre celui qui le produit et celui qui le reçoit. Il est aussi dans l'ordre de l'arbitraire et de la non-valeur, régi par le pacte, que l'on donne comme un trait du symbole<sup>110</sup>.

---

<sup>109</sup> Labbé, «Réceptions théologiques de la "postmodernité"», p. 403.

<sup>110</sup> Irène Rosier-Catach, *La parole efficace. Signe, rituel, sacré*, Paris, Seuil, 2004, p. 483. Chauvet a répondu à Rosier-Catach dans Louis-Marie Chauvet, «Causalité et efficacité : enjeux médiévaux et contemporains», *Transversalités*, no 105, 2008, p. 31-51. Mais plutôt que de revenir sur la légitimité de la distinction entre signe et symbole, ce sur quoi elle remet sa théorie en question, il préfère revenir sur le geste de Thomas, afin de préciser les éléments par rapport auxquels il a cherché à prendre ses distances. Il s'en prend alors non pas d'abord à la catégorie de «signe», mais à celle

Selon Rosier-Catach, sa propre étude sur les théories linguistiques médiévales conforte la thèse émise par Umberto Eco, à savoir «qu'il y a à la fois "de la désinvolture et de l'équivocité" dans l'usage que les modernes font de la notion de "symbole"<sup>111</sup>».

Par-delà la théologie de Chauvet, c'est tout l'héritage de Lévi-Strauss en anthropologie sur la question de l'«efficacité symbolique» qu'elle interroge, car, suggère-t-elle, «on pourrait tout aussi bien parler d'efficacité *sémiotique*, comme le veut Umberto Eco», à propos de l'«efficacité de ces paroles, ou de ces gestes<sup>112</sup>». Sa suggestion s'accompagne toutefois d'un mouvement de retenue. «Il resterait à confronter cette pensée sur l'efficacité du signe à la notion d'*efficacité symbolique*, tâche certainement difficile tant cette dernière se voit utilisée de manière variable par les anthropologues et historiens<sup>113</sup>». C'est la multiplicité des voies du symbolique qui l'invite à la prudence.

### 3.5 Reprise

La notion augustinienne de «signe» à laquelle fait référence Rosier-Catach est la suivante :

cet *aliquid aliud* renvoie chez Augustin au simple fait que le signe, en s'offrant à la perception sensible, fait venir, à partir de celle-ci «autre chose» à la connaissance, autre chose que ce qu'il est comme chose, précisément : en d'autres termes, seule une chose qui produit dans l'esprit, lorsqu'on la perçoit, autre chose qu'une simple perception est un signe<sup>114</sup>.

Avec une telle définition, le signe apparaît à la fois plus simple et plus riche conceptuellement que ne le présente Chauvet, qui n'ignore pas cette définition augustinienne, mais qui se penche davantage sur sa reprise par Thomas d'Aquin, une reprise qu'il relit d'ailleurs en s'inspirant de la critique de l'économie politique du signe chez Baudrillard, et de la critique de l'onto-théologie chez Heidegger<sup>115</sup>.

---

de «causalité» (p. 36). Il qualifie du même coup son propre geste comme une «opération herméneutique de relecture qui [...] transforme [Thomas] considérablement» (p. 51).

<sup>111</sup> Irène Rosier-Catach, «Les sacrements comme signes qui font ce qu'ils signifient. Signe efficace vs. efficacité symbolique», *Transversalités*, no 105, 2008, p. 83. Elle réfère à Umberto Eco, *Sémiotique et philosophie du langage*, Paris, Presses universitaires de France, 1984, chapitre 4 [traduction française de : *Semiotica et filosofia del linguaggio*, Turin, Einaudi]; «Sul simbolo», dans *Simbolo* 1, Éditions S. Briosi, numéro thématique de *L'immagine riflessa* IV/1, 1995, p. 35-53.

<sup>112</sup> Rosier-Catach, «Les sacrements comme signes qui font ce qu'ils signifient», p. 106. Rosier-Catach revient alors sur les trois éléments de l'«efficacité symbolique» distingués dans Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, p. 205-226. Elle précise aussitôt que ces trois éléments «ne sont pas spécifiques d'un *symbolisme* en ce sens qu'ils interviennent également dans toute utilisation normale des signes. L'efficacité de ces paroles, ou de ces gestes, leur revient donc en tant que *signes*». Hénaff parlerait quant à lui du «niveau du symbolisme» dans la langue.

<sup>113</sup> Rosier-Catach, *La parole efficace*, p. 491.

<sup>114</sup> Rosier-Catach, *La parole efficace*, p. 482.

<sup>115</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 18-19; 33-40.

D'une part, l'expression «faire venir à la connaissance», précise Rosier-Catach, implique un «sous-entendu», à savoir que cette connaissance est celle «de quelqu'un»<sup>116</sup>. D'autre part, le signe est irréductible au seul registre linguistique. Partant de ces deux remarques, on pourrait même aller jusqu'à dire que les cadeaux qui circulent dans l'échange symbolique analysé par les anthropologues peuvent être pensés comme des signes, car ils produisent dans l'esprit – dans l'inconscient, dirait Lévi-Strauss – de ceux qui les reçoivent, autre chose que ce qu'ils évoquent au niveau de la perception et des sens. Ils évoquent – consciemment ou inconsciemment – le donateur lui-même, avec son réseau de relations et ses rapports de différence.

Ces considérations de Rosier-Catach compliquent sensiblement la distinction entre signe et symbole établie par Chauvet. Comme cela vient d'être montré, Chauvet n'hésite pas à convoquer les linguistes pour étayer sa notion de «symbole», et plus largement de «médiation symbolique». Mais son propos conduit du même coup à une sorte de réduction ou de restriction du signe, à laquelle une historienne des théories linguistiques comme Irène Rosier-Catach résiste. De même, si Benveniste critique la comparaison traditionnelle du langage avec l'instrument et parle occasionnellement du «fonctionnement symbolique» du langage<sup>117</sup>, il travaille d'abord et surtout à partir de la notion de signe.

On peut remarquer également comment, d'une prise en compte de la linguistique, Chauvet passe rapidement à des considérations qui relèvent davantage, pourrait-on dire, de la philosophie du langage. Son recours aux pensées d'Austin et d'Ortigue en témoigne à sa façon. Chauvet y met également du sien. Par exemple, on peut penser que sa critique de la théologie sacramentaire de Thomas l'incite en quelque sorte à prendre position «contre» le signe et à durcir la distinction entre celui-ci et le symbole. L'opposition entre «valeur» et «non-valeur», qu'il emprunte à Baudrillard, contribue probablement à ce durcissement.

Derrière tout ce bouillonnement théorique autour du symbole et du signe, c'est une fois de plus l'héritage complexe de Claude Lévi-Strauss qui me semble être en jeu.

De la tradition française d'ethnologie et de sociologie, Lévi-Strauss a hérité d'une problématisation en termes de «symbole» et de «symbolisme». En passant de Durkheim, à Mauss jusqu'à Lévi-Strauss,

---

<sup>116</sup> Rosier-Catach, *La parole efficace*, p. 483.

<sup>117</sup> Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, tome I, p. 259.

ces notions ont évolué et subi des inflexions significatives. La pensée de Lévi-Strauss marque toutefois un seuil, car c'est lui qui a donné toute son extension au croisement entre la problématique du symbole et du symbolisme – héritée de l'ethnologie – avec les notions de signe et de structure – héritées de la linguistique<sup>118</sup>. En effet, son approche d'anthropologie «structurale» est directement liée à la découverte et à l'emprunt du modèle linguistique. Edmond Ortigues, auquel réfère Chauvet occasionnellement, le souligne très clairement.

Ici l'analyse linguistique rejoint l'analyse ethnologique : le thème de l'alliance, de la foi jurée, de la réciprocité entre le don et la dette, comme l'a montré Cl. Lévi-Strauss, se retrouve à la base de toute société. C'est à partir de là qu'il faut comprendre le problème du symbolisme psychologique et social<sup>119</sup>.

Il y a de nombreux points de rencontre entre l'anthropologie de Lévi-Strauss et la linguistique. Et il est d'autant plus tentant – et légitime, jusqu'à un certain point – de susciter la rencontre que la linguistique ne cesse d'ouvrir des questions d'ordre anthropologique. Il faut toutefois y aller de prudence dans le passage d'un univers à l'autre, car les champs d'investigation sont différents, alors que le vocabulaire employé tend à être le même, ou à se recouper, d'où la difficulté et les risques de confusion.

Ce que cherchent à penser les anthropologues à travers le symbolisme – associé au modèle linguistique à partir de Lévi-Strauss –, les linguistes peuvent y être conduits eux aussi, mais par la voie plus exclusive du signe et à travers d'autres catégories, comme par exemple l'«énonciation». Et pour compliquer les choses, la psychanalyse lacanienne, qui a une dette envers Lévi-Strauss, a développé son propre concept de «symbolique» en ayant recours elle aussi au modèle linguistique. Bref, les multiples lecteurs de Lévi-Strauss ont trouvé chez lui inspiration, mais ils ont aussi emprunté leur propre chemin<sup>120</sup>. Par exemple, entre les symboles et les signes, est-ce qu'il y a une équivalence, une familiarité, un écart, plus ou moins grand, ou encore opposition? On l'a vu,

---

<sup>118</sup> Mauss n'ignore pas la notion de «signe», ni le travail des linguistes, mais il ne formule comme tel aucune théorie du signe. Sa théorie du symbolisme est tout autant riche que «décousue et incomplète» (Tarot, *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique*, p. 628-629). Mauss tend même à placer signe et symbole sur un pied d'égalité, ainsi qu'il le souligne dans un débat avec Jean Piaget : «De plus, nous attribuons à la notion de symbole une importance que M. Piaget ne lui attribue ni en psychologie collective ni en psychologie de l'enfant. Les psychologues français, notamment Dumas et Meyerson, insistent sur la distinction du signe et du symbole. J'avoue que je ne peux la comprendre.» Marcel Mauss, «Débat sur les rapports entre la sociologie et la psychologie [1931]», dans *Oeuvres, tome III*, Paris, Minuit, 1969, p. 300.

<sup>119</sup> Ortigues, *Le discours et le symbole*, p. 167.

<sup>120</sup> Par exemple, Roland Barthes, *Mythologies*, Paris, Seuil, 1957.

uniquement chez Lévi-Strauss, la réponse est loin d'être simple, et elle risque de se compliquer davantage à chaque couche supplémentaire d'interprètes.

Entre tous ces chemins, il peut être – et il a été – fécond de susciter les croisements, mais il importe aussi d'y aller avec prudence. Plus encore, il apparaît requis avant toutes choses de bien circonscrire les différentes problématiques. Pour le dire une fois de nouveau, c'est un tel geste que pose Hénaff dans le champ de l'anthropologie. Il assume une certaine distance critique par rapport aux grandes années du structuralisme. Ce dernier souligne la fécondité de l'apport du modèle linguistique chez Lévi-Strauss, mais en prenant soin de bien délimiter son extension et en faisant ressortir l'héritage différencié de Marcel Mauss sur l'échange symbolique. Le travail d'Hénaff me semble inviter à prendre un certain recul par rapport aux ramifications théoriques chez Chauvet et dans les diverses productions structuralistes, simplement pour rester un plus longuement sur la question de l'échange symbolique qui a été soulevée initialement par Mauss.

## **4. Les voies de l'anthropologie**

Penser la médiation du symbolique a conduit Chauvet à emprunté différents chemins, dont ceux de phénoménologie heideggérienne, de l'herméneutique théologique, de la psychanalyse et de la linguistique, qui ont été évoqués. À part Heidegger, la très grande majorité des divers auteurs convoqués par Chauvet ont été influencés de près ou de loin par les travaux de Claude Lévi-Strauss. Il n'est donc pas étonnant que les diverses voies de l'anthropologie aient été eux aussi explorées par le théologien des sacrements.

La *voie spécifique de l'échange symbolique* dans les sociétés «archaïques» – l'ethnologie de Marcel Mauss et relayée par Lévi-Strauss – et la reprise sociologique de cet échange chez Jean Baudrillard comme instance critique pour étudier les sociétés de consommation a déjà été analysée (chapitre 7). Bien que cette voie singulière soit en elle-même suffisamment complexe, le recours à l'anthropologie chez Chauvet va au-delà de l'échange symbolique.

### **4.1 Claude Lévi-Strauss : échange symbolique, mythe, efficacité symbolique, ordre symbolique**

Chauvet présente le «*mythe*» tel que l'analyse Lévi-Strauss comme la figure exemplaire du «langage de reconnaissance», hors-valeur, qui serait propre au symbole. Le mythe est alors distingué du

«discours scientifique», représentatif du «langage de connaissance» qui relèverait du signe et du registre de la valeur<sup>121</sup>.

Curieusement, et de manière contradictoire, il réfère dans une autre section du même livre à ces mêmes analyses structurales du mythe, mais pour les associer cette fois à la «connaissance» et non plus à la «reconnaissance». Le «mythe», présenté «comme “opérateur de classification”» qui traduit «la nécessité d’“opérer du discontinu” pour pouvoir penser le chaos primordial comme “monde”», s’oppose alors au «rite» qui, dans un mouvement inverse, vise la reconnaissance et «tente de boucher les interstices»<sup>122</sup>. Probablement passé inaperçu aux yeux de son auteur, ce renversement de perspective met en évidence, il me semble, toute la complexité des analyses de la «pensée sauvage» chez Lévi-Strauss. Bien que «sans concept» et liée au symbolisme, elle n’en demeure pas moins «une pensée»<sup>123</sup>. Il importe également de remarquer que ce renversement de perspective, bien que discret, intervient à un moment central de l’argumentation de Chauvet, lorsqu’il apporte des précisions sur la «structure anthropologique» qui lui sert de «modèle» pour penser «la structure de l’identité chrétienne»<sup>124</sup>.

Dans *Du symbolique au symbole*, il qualifie sa reprise des propos de Lévi-Strauss sur le mythe et le rite comme une «lecture existentielle», en ne s’expliquant que très brièvement sur ce point<sup>125</sup>.

---

<sup>121</sup> «Le mythe représente l’exemple le plus typique du premier, dans la mesure où, comme l’a montré C. Lévi-Strauss, faisant jouer ensemble, “sym-bolisant”, les multiples codes culturels – depuis celui de la parenté jusqu’à celui de la cuisine – dont vit inconsciemment le groupe, il constitue le langage fondateur qui permet à celui-ci de se reconnaître, de s’identifier, de se trouver une place signifiante sous le soleil, et qui fait des individus des sujets d’un “nous” social commun : tous s’y retrouvent.» À ce moment, Chauvet ne cite aucun ouvrage de Lévi-Strauss. Il en donne plutôt une interprétation personnelle. Voir Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 132.

<sup>122</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 185.

<sup>123</sup> Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage [1962]*, Paris, Plon, 2009, p. 26-36.

<sup>124</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 184-185.

<sup>125</sup> «La légitimation de notre lecture existentielle des propos de Lévi-Strauss exigerait évidemment ample explication; mais cette affaire déborde largement le cadre imparti à cet ouvrage.» En note de bas de page, il apporte quelques précisions «philosophiques» aux accents heideggériens et sans doute aussi ricœurniens : «En parlant d’“anxiété épistémologique”, Lévi-Strauss demeure dans le champ délimité par sa méthode structurale. Cependant, dans cette même Finale de *L’Homme Nu*, l’auteur change de niveau et esquisse, à partir de son analyse sémiotique, une vision de l’homme qui ressortit à l’ordre proprement philosophique. [...] Notre lecture existentielle procède d’une toute autre veine philosophique, même si elle se sent tenue de se laisser passer au crible de l’analyse structurale. Il y va, dans ce “choix”, des présupposés de tout discours scientifique ou philosophique; c’est assez dire son importance! La tâche philosophique n’est-elle pas précisément de travailler indéfiniment sur ces présupposés, c’est-à-dire d’y manifester cet irritant “Incontournable” dont parle Heidegger et sur lequel bute toute science [...] ainsi que le séjour de l’homme toujours-déjà questionnant?» Louis-Marie Chauvet, *Du symbolique au symbole. Essai sur les sacrements*, Paris, Éditions du Cerf, 1979, p. 173. Chauvet renvoie à Martin Heidegger, «Science et méditation», dans *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958, p. 70-74, et à l’examen critique du structuralisme de Lévi-Strauss mené par Georges Morel, *Questions d’homme, tome I. Conflits de la modernité*, Paris, Aubier-Montaigne, 1976, p. 289-300.

La référence à Lévi-Strauss apparaît une autre fois de façon explicite dans la section de *Symbole et sacrement* qui traite de l'«efficacité symbolique des rites». Chauvet a alors recours à l'anthropologie pour «illustrer» la «performativité des actes de langage» précédemment décrite avec J. L. Austin. Il emprunte à ce moment aux anthropologues Claude Lévi-Strauss, Victor W. Turner et Éric de Rosny, trois cas – ou récits – de guérison distincts qui, selon lui, montrent chacun à leur façon l'efficacité des rites. C'est le concept connexe d'«ordre symbolique» qui prend alors les devants, pour aussitôt être associé une fois de plus à la culture, car suivant Chauvet, «l'efficacité symbolique se tient toujours du côté de *l'ordre socio-culturel*<sup>126</sup>». Davantage attentif aux éléments communs entre ces anthropologues, il ne fait alors aucune mention de la différence entre l'approche de Lévi-Strauss et celle de Turner, quant à l'analyse du rituel dans son rapport aux symboles et à la mythologie, précisément<sup>127</sup>. Sa relecture à partir des catégories d'Austin, à la suite de François-André Isambert, semble faciliter cette opération<sup>128</sup>.

---

<sup>126</sup> «Que ce soit dans le rituel shamanistique d'accouchement chez les Indiens Cuna rapporté par Lévi-Strauss, dans le rituel "d'affliction" Ihamba chez les Ndembu analysé par V. Turner ou encore dans le rituel de guérison Esa chez les Douala du Cameroun présenté par E. de Rosny, l'efficacité symbolique se tient toujours du côté de *l'ordre socio-culturel*.» Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 142. Les trois ouvrages auxquels Chauvet réfère sont Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, p. 205-226; Victor W. Turner, *Les tambours d'affliction. Analyse des rituels des Ndembu de Zambie*, Paris, Gallimard, 1972; Éric de Rosny s.j., *Les yeux de ma chèvre. Sur les pas des maîtres de la nuit en pays douala* [Cameroun], Paris, Plon, 1981.

<sup>127</sup> Claude Lévi-Strauss, *Mythologiques IV. L'Homme Nu*, Paris, Plon, 1971, p. 596-603. Dans ce finale des *Mythologiques*, Lévi-Strauss s'en prend à Turner de manière assez polémique. «De divers côtés, mais surtout en Angleterre [...], on m'a accusé de réduire des expériences intensément vécues par des sujets individuels à des symboles neutres d'un point de vue affectif, comme ceux dont se servent les mathématiciens, alors que la pensée des peuples sans écriture recourrait à des symboles concrets et tout imprégnés de valeurs émotives. [...] Les considérations qui précèdent sur la nature de l'émotion musicale démontrent le contraire, mais il reste à établir que le même type d'interprétation s'applique à des phénomènes davantage du ressort des recherches ethnologiques, et surtout au rituel [...]. Les ethnologues qui placent le rituel au premier rang de leurs préoccupations partent d'un fait en lui-même incontestable : comme les Ndembu étudiés par Turner, certains peuples "ont fort peu de mythes, et ils compensent cet état de choses par une richesse d'exégèse adaptées à des cas particuliers... Là, pas de raccourci permettant d'atteindre directement la structure... de la religion... à travers des mythes et une cosmogonie. Il faut s'y prendre de manière atomistique et par morceaux..." (Victor W. Turner, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Chicago, p. 20) Toutefois, en présentant les choses de cette façon, on ne tient pas compte que la mythologie peut apparaître sous deux modalités bien distinctes. Tantôt elle est explicite et consiste en récits dont l'importance et l'organisation interne font des œuvres de plein droit. Tantôt, au contraire, les représentations mythiques n'existent qu'à l'état de notes, d'esquisses ou de fragments; au lieu qu'un fil conducteur les rassemble, chacune reste liée à telle ou telle phase du rituel; elle en fournit la glose, et c'est seulement à l'occasion d'actes rituels que ces représentations mythiques se trouveront évoquées. [...] L'erreur des théoriciens contemporains du rituel provient de ce qu'ils ne distinguent pas, ou ne distinguent qu'occasionnellement, ces deux modes d'existence de la mythologie. [...] Si l'on se propose d'étudier le rituel en lui-même et pour lui-même, afin de comprendre en quoi il constitue un objet distinct de la mythologie et de déterminer ses caractères spécifiques, il convient au contraire d'en détacher d'abord toute la mythologie implicite qui adhère au rituel sans en faire réellement partie, c'est-à-dire des croyances et des représentations qui relèvent d'une philosophie naturelle au même titre que les mythes; et, sous prétexte de mettre en évidence "le caractère non verbal des symboles rituels" (Turner, *The Ritual Process*, p. 39), de ne pas se retrouver dans la position de Leach [...] affirmant simultanément que les symboles concrets de la pensée primitive sont compénétrés de valeurs émotives, et que le rituel a pour rôle d'assurer la

## 4.2 La notion d'«anti-sacrifice» comme réponse aux thèses de René Girard

La théorie du sacrifice développée par René Girard est, parmi l'ensemble des théories anthropologiques convoquées, celle que Chauvet critique le plus explicitement. En effet, d'entrée de jeu, il relève les «*graves réserves*» dont cette théorie a fait l'objet. Au plan «épistémologique», dit-il, elle ouvre sur une «ontologie de la violence». En ce qui concerne les sacrifices bibliques, elle ne retient que le modèle «du bouc émissaire, et finalement du lynchage réconciliateur». Enfin et surtout, souligne Chauvet, au plan théologique, Girard n'arrive pas à penser la dimension ecclésiale de la foi autrement que comme une infidélité à l'Évangile du Christ<sup>129</sup>.

Il n'en reste pas moins qu'il discute avec Girard en reprenant sa définition du sacrifice et la théorie de la rivalité mimétique sur laquelle elle repose, une théorie qui, d'ailleurs, en ce qui a trait aux questions soulevées et à la manière de problématiser – le désir, la jouissance, la responsabilité éthique – n'est pas si éloignée de la théorie lacanienne<sup>130</sup>. Pour le dire trop rapidement, la mécanique du «désir» veut que l'objet qu'un sujet désire soit d'autant plus désirable qu'il est désiré par quelqu'un d'autre. Il en est ainsi, car le désir est porté à imiter le désir de l'autre, il est porté à désirer ce que l'autre désire.

Aussi longtemps que les rivaux se disputent des objets, ils ne peuvent pas s'entendre. Une fois les objets détruits, ou écartés, ou oubliés, les rivaux sont face à face et tout semble perdu car la violence redouble [...]. Ce que le désir d'un même objet ne fait jamais – réconcilier les

---

transmission et la communication d'un répertoire complexe d'informations sur le monde naturel, ce qui est juste le contraire.» (p. 597-598) Sur ces questions, on peut consulter Victor W. Turner, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Chicago, Aldine, 1969. Voir aussi Mathieu Deflem, «Ritual, Anti-Structure, and Religion. A Discussion of Victor Turner's Processual Symbolic Analysis», *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 30, no 1, 1991, p. 11 : «Here lies the methodological core of Turner's divergence from the structuralist perspective : Exegesis for Turner is part of ritual, while commentaries associated with ritual are in structuralism treated as implicit mythology. In sum, although French structuralist anthropology and Turner's processual symbolic analysis are not mutually exclusive approaches but represent different angles from which to study the same ritual symbols, their analyses diverge in the emphasis on ritual performance versus mythical thought, single dominant symbols versus the opposition between several symbols, and the efficacy of symbols in action versus the correspondence of the relationship between symbols to the structure of human thought.»

<sup>128</sup> François-André Isambert, *Rite et efficacité symbolique*, Paris, Éditions du Cerf, 1979.

<sup>129</sup> «*Bibliquement*, les affirmations péremptoires concernant la critique par les prophètes, non pas simplement du formalisme cultuel, mais bien "du principe même du sacrifice" sont difficilement soutenables historiquement. [...] On doit se demander ce qu'il peut bien en être, théologiquement, de cette Église *congénitalement infidèle* au Christ... et par conséquent des évangiles eux-mêmes, puisqu'ils sont nés de la foi de cette Église. Et l'on doit se demander tout aussi nettement comment R. Girard peut bien savoir, lui, ce qu'il en était du "vrai" Jésus, puisqu'il n'est pas une seule phrase des évangiles qui ne soit déjà une théologie de cette Église qui aurait méconnu l'essentiel de son message.» Alfred Simon, «Les masques de la violence», *Esprit*, no novembre, 1973, p. 515-527, commenté dans Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 310.

<sup>130</sup> Bien sûr, là comme ailleurs, les écarts sont significatifs. Sur cette question de la parenté entre Lacan et Girard, voir François Nault, «Faut-il suivre le maître?», dans Jacques Julien et François Nault, *Mouvements du croire*, Montréal, Médiaspaul, 2001, p. 166-189.

adversaires –, la haine pour un même ennemi paradoxalement le fait. [...] Le miracle du sacrifice, c'est la formidable «économie» de violence qu'il réalise. Il polarise contre une seule victime toute la violence qui, un instant plus tôt, menaçait la communauté entière. Cette libération paraît d'autant plus miraculeuse qu'elle intervient toujours *in extremis*, à l'instant où tout paraît perdu. Chaque fois qu'une communauté est sauvée par un mécanisme de bouc émissaire, elle se réjouit mais, très vite, elle s'angoisse de constater que les effets du meurtre fondateur sont temporaires et que la communauté risque de retomber dans les rivalités auxquelles elle vient d'échapper<sup>131</sup>.

Dans ce processus «religieux et rituel», remarque Chauvet le «"dieu" joue ainsi comme *alibi sacralisé* (méconnu évidemment comme tel) *qui dispense les hommes d'assumer leur responsabilité dans l'histoire*, de s'attaquer aux causes réelles de leurs divisions et d'œuvrer éthiquement pour une réconciliation entre eux». C'est ce processus sacrificiel que Jésus serait venu démasquer et dénoncer, en révélant un «Dieu non violent» et en annonçant le Royaume de Dieu comme le règne de «*la non-violence absolue*», de la «réciprocité parfaite»<sup>132</sup>.

Suivant Chauvet, la théorie de Girard va de pair avec une approche réductrice des rites, des religions mais aussi des sociétés elles-mêmes. Le processus sacrificiel est chez lui présenté tout à la fois comme «clef unique d'intelligence<sup>133</sup>» et comme processus fondamentalement violent. S'il permet une «économie» de la violence, il ne le fait qu'en la déportant momentanément sur une victime innocente qui fait d'autant plus consensus qu'elle est innocente et fragile. Ceci étant dit, aux yeux de Chauvet, la question de la violence rituelle soulevée par Girard mérite tout de même d'être prise en considération. Chauvet connaît suffisamment l'histoire des pratiques de l'eucharistie pour ne pas se laisser endormir par la naïveté rituelle. Seulement, plutôt que de mettre le rituel en opposition avec une éthique de la responsabilité, il propose d'envisager leur rapport comme un rapport de tension, en lien avec «la condition eschatologique de l'Église». C'est ainsi qu'il en vient à formuler l'idée d'un «*anti-sacrifice*» qu'il pense comme un appel de l'Évangile à «*prendre à revers*» le sacrifice rituel pour l'orienter vers la pratique éthique<sup>134</sup>.

---

<sup>131</sup> René Girard, *Le sacrifice. Conférences*, Paris, Bibliothèque nationale de France, 2003, p. 26-27. Voir aussi notamment, en amont, René Girard, *La Violence et le Sacré*, Paris, Grasset, 1972.

<sup>132</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 312-313.

<sup>133</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 313.

<sup>134</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 314.

### 4.3 La corporéité et la symbolique primaire

Pour étayer son concept de « médiation symbolique », Chauvet met de l'avant le corps comme « lieu concret ». Une fois de plus, il a recours à une grande variété de ressources, dont quelques-unes sont proches de l'anthropologie.

Suivant Chauvet reprenant la psycho-anthropologie d'Antoine Vergote et relisant les travaux de l'anthropologue Marcel Jousse, le « corps propre » de chacun, avec son « histoire de désir<sup>135</sup> », est « habité par toute une série de *schèmes sub-rituels* qui appartiennent à la *symbolique primaire* : schème vertical du haut et du bas, schèmes horizontaux de la gauche et de la droite (spatial), de l'avant et de l'arrière (temporel et spacial) ». Cette « *topographie existentielle* » liée au corps, à ses gestes et à ses postures, procède par séparation et différenciation. Elle implique aussi « l'introjection ou la projection par les trous du corps, l'ouverture et la fermeture de la main, la souillure qui vient tacher la peau ou la purification qui vient l'effacer, etc. ». C'est l'« autochtonie » de l'homme qui est en cause, c'est-à-dire son appartenance au monde, à la terre et aux éléments : eau, feu, pain, lumière, etc.<sup>136</sup>.

Le corps tel qu'en parle Chauvet à la suite de Vergote et de Jousse est également « habité par le système de valeurs ou le réseau symbolique de son groupe d'appartenance, lequel constitue son *corps social et culturel* ». Plus précisément, le « corps propre de chacun » est le « lieu où s'articule symboliquement » un « *triple corps* de culture, de tradition et de nature ». Au chapitre IV de *Symbole et sacrement*, les catégories heideggériennes de « mondanéité », d'« altérité » et d'« historicité » viennent appuyer cette tripartition<sup>137</sup>. Au chapitre IX, c'est « le présupposé de l'école fonctionnaliste en sociologie et ethnologie » qui est mis de l'avant en guise d'appui. Cette école, « selon l'expression de V. Turner », considère les rituels religieux comme des « drames sociaux ». Le concept d'« ordre symbolique » prend à nouveau les devants et désigne cette fois les « valeurs économiques, sociales, politiques, idéologiques qui donnent au groupe son identité et sa cohésion ». Du même coup, les

---

<sup>135</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 374-377.

<sup>136</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 155-156; 364-366. Il réfère à Antoine Vergote, « Équivoques et articulation du sacré », dans *Le sacré. Études et recherches* (colloque Castell), Paris, Aubier-Montaigne, 1974, p. 471-492; Antoine Vergote, *Interprétation du langage religieux*, Paris, Seuil, 1974; Marcel Jousse, *L'Anthropologie du geste*, Paris, Gallimard, 1974; Marcel Jousse, *L'Anthropologie du geste, tome II. La Manducation de la parole*, 1975, Paris, Gallimard, 1975.

<sup>137</sup> Martin Heidegger, *L'Être et le temps*, Paris, Gallimard, 1964, p. 85, 150 et 155; « Lettre sur l'humanisme », *Questions, tome III*, Paris, Gallimard, 1968, p. 108-109; discutés dans Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 156-158.

rituels de guérison cèdent la place aux «rites d'initiation de type socio-tribal» pour illustrer cette extension de la corporéité et du symbolique à l'ordre socio-culturel<sup>138</sup>.

#### 4.4 La ritualité religieuse comme pratique symbolique

De façon générale, les études rituelles constituent une source importante où puise Chauvet. Elles sont mises de l'avant dans la section de *Symbole et sacrement* qui porte sur l'«acte de symbolisation», et non pas dans la section plus théorique sur le «symbolique» qui ouvre le livre. Ces études, qui se situent nettement du côté de l'anthropologie, sont mises de l'avant pour comprendre le mode de médiation propre aux sacrements.

D'entrée de jeu, Chauvet est d'avis que de «nombreuses précisions terminologiques seraient [...] nécessaires pour délimiter l'objet» de la «réflexion». Il procède alors à quelques distinctions sommaires sur «l'extension de la notion de "rite" en éthologie et en anthropologie». Il différencie les notions de ritualité, de ritualisme et de rituel. Il traite aussi des «degrés de ritualité» et des «types de rituels», en précisant que les sacrements appartiennent à la classe des «rituels institués»<sup>139</sup>. Une fois ces précautions prises, il entre dans le vif du sujet et donne «la loi fondamentale du rite».

Comme tout ce qui est «-urgie», depuis la chir-urgie jusqu'à la métall-urgie, le [sic] lit-urgie est une *pratique*. [...] En tant que rituels, les sacrements se [sic] sont pas d'abord d'ordre cognitif, ordre de la «-logie», mais bien d'ordre pratique. Certes, ils transmettent bien aussi des informations en matière de doctrine et d'éthique; mais ce n'est pas au plan discursif propre à la théo-logie qu'ils opèrent<sup>140</sup>.

Les rituels que sont les sacrements cherchent à instaurer une «communication» avec Dieu et le prochain, ils visent à «travailler les sujets dans leurs rapports à Dieu et entre eux». En ce sens, ils interviennent au cœur de ce que la théologie a eu coutume de nommer l'alliance. Ils ne la représentent pas, ils sont le lieu même de son effectuation. En cela, ils sont «immaîtrisables»<sup>141</sup>.

Leur nature pratique fait ressortir le statut particulier des gestes et de la posture des acteurs. Dans une célébration liturgique par exemple, une lecture ou une prière commence bien avant que les mots ne soient prononcés. Et la manière dont ils sont prononcés joue un rôle important.

---

<sup>138</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 368. Plus largement, p. 364-380.

<sup>139</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 332-333. Ses sources anthropologiques sont Julian Huxley (dir.), *Le comportement rituel chez l'homme et chez l'animal*, Paris, Gallimard, 1971; Luc de Heusch, «Introduction à une ritologie générale», dans *L'Unité de l'homme*, Paris, Seuil, 1974; Erving Goffman, *Les rites d'interaction*, Paris, Éditions de Minuit, 1974.

<sup>140</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 333.

<sup>141</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 337.

Chauvet précise que le rituel «fonctionne au *niveau des signifiants* et des “figures” qu’ils forment, et non pas d’abord au *niveau des signifiés* et des “contenus idéels”<sup>142</sup>». Ce recours aux composantes du signe a de quoi étonner, car d’un coup, la coupure ne passe plus tant entre les signes et les symboles, mais entre les signifiants et les signifiés.

S’il y a lieu lors de la célébration des «rites chrétiens» de soigner la «qualité théologique des énoncés» ou d’intégrer quelques brefs développements de type explicatif, c’est en raison de «la *différence capitale d’appréhension du rituel* dans les sociétés homéostatiques, c’est-à-dire relativement stables et fermées, telles les sociétés traditionnelles étudiées par les ethnologues ou les folkloristes, et dans une société ouverte, pluraliste et toujours changeante comme la nôtre». En effet, la culture actuelle implique une «revendication d’intelligence» qui, si elle est ignorée, risque de conduire à un isolement de la liturgie – à une «désymbolisation», selon l’expression d’Antoine Vergote. Ces ajouts ne pourront toutefois jamais remplacer le «registre symbolique» propre aux rituels<sup>143</sup>.

Cette «loi fondamentale» de la ritualité comme «pratique symbolique» en «régit les diverses dimensions». Chauvet en présente quatre. Premièrement, il y a la «*rupture symbolique*» des rites par rapport à la vie ordinaire. Tant le lieu, le temps, le langage, les objets et les agents que leurs gestes et postures contribuent à marquer la frontière. Le juste milieu entre la banalisation et le conservatisme doit être «*pastoralement négocié*<sup>144</sup>». Deuxièmement, il y a «*la programmation et la répétition symboliques*», toujours susceptibles de tomber dans le fixisme traditionnel, mais qui ont en même temps une «fonction *protectrice*» contre la possible saisie du rituel par l’idéologie. La négociation pastorale joue une fois de plus un rôle important en ce qui concerne l’ajustement de cette dimension à la culture contemporaine<sup>145</sup>. La troisième dimension de la ritualité que Chauvet met de l’avant est l’«*économie symbolique de sobriété*» qui fait que dans le rituel, «la profusion de moyens (objets multiples; formules répétées jusqu’au rapetassage)» tend à être «une profusion de *petits moyens*», qui permet une «*économie d’énergie*<sup>146</sup>». Par exemple, un peu d’eau suffit pour

---

<sup>142</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 334.

<sup>143</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 335-338. À propos de la culture actuelle, Chauvet évoque rapidement au passage l’idée de «crise sacrificielle» chez Girard, *La Violence et le Sacré*, p. 76-77.

<sup>144</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 338-347. Chauvet renvoie notamment à Jean-Yves Hameline, «Aspects du rite», *La Maison-Dieu*, no 119, p. 107; Liliane Voyé, *Sociologie du geste religieux. De l’analyse de la pratique dominicale en Belgique à une interprétation théorique*, Bruxelles, Éditions Ouvrières, 1973, p. 213-218.

<sup>145</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 348-354.

<sup>146</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 354-355.

baptiser. La quatrième dimension est la «*symbolique indicielle*». Dit rapidement, un rituel «*délimite le groupe, [...] intègre les individus dans le groupe*» et «*distribue des rôles différenciés à des individus ou à des sous-groupes*». Là également, il y a danger, celui de perpétuer l'ordre établi, comme le montrent les analyses de Bourdieu sur le «*capital symbolique*» auxquels Chauvet réfère<sup>147</sup>.

Tout au long de sa présentation de ces quatre dimensions, Chauvet souligne constamment l'«ambivalence» et l'«ambiguïté» des rituels<sup>148</sup>. Cette insistance détonne par rapport à la section théorique sur «le symbolique». Certes, il souligne de manière récurrente les chances de la médiation symbolique par le rituel, mais il revient aussi à plusieurs reprises sur les risques et les pièges qu'implique ce type de médiation.

L'adjectif «symbolique» semble également prendre dans cette section une extension encore plus grande, jusqu'à donner l'impression d'être un synonyme de «rituel». La rupture, la programmation, la répétition et l'économie de sobriété propres aux rituels sont tour à tour qualifiés de «symboliques», sans que cette nature symbolique soit explicitée ou démontrée.

#### **4.5 Littérature secondaire**

Plusieurs lecteurs ont fait ressortir l'importance de l'anthropologie dans les travaux de Chauvet. Le statut particulier de l'échange symbolique a aussi été souligné à maintes reprises par ceux-ci, sans nécessairement par contre que l'analyse soit véritablement approfondie. Par exemple, Jean-Louis Souletie en remarque la centralité. «Ainsi l'échange symbolique dans la théologie sacramentaire de Louis-Marie Chauvet est la figure de cette relation qui échappe selon l'auteur à la résurgence d'une figure ontologique de l'être dépendant des notions de présence ou de référence<sup>149</sup>.» Mais Souletie ne s'y attarde que pour interroger de manière large le rapport entre théologie et sciences humaines. Seuls Daniel F. Pilario, Gerard Moore et Timothy M. Brunk, ont vraiment exploré la voie anthropologique de l'échange symbolique chez Chauvet. Les deux premiers sont nettement plus

---

<sup>147</sup> Pierre Bourdieu, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard, 1982, p. 133, commenté dans Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 356-361.

<sup>148</sup> Voir surtout Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 345-347.

<sup>149</sup> Jean-Louis Souletie, «Sciences humaines et théologie chrétienne après Chauvet», dans Philippe Bordeyne et Bruce T. Morrill (dir.), *Les sacrements révélation de l'humanité de Dieu. Volume offert à Louis-Marie Chauvet*, Paris, Éditions du Cerf, 2008, p. 215.

critiques que le troisième, qui apprécie plus positivement sa contribution<sup>150</sup>. C'est l'ambivalence qui est au cœur de leurs critiques.

Les autres notions d'anthropologie avancées dans *Symbole et sacrement*, quant à elles, ont été peu ou pas discutées par les lecteurs de Chauvet qui ont été consultés, à l'exception peut-être de Judith M. Kubicki, qui en tient compte dans ses analyses de la musique liturgique de Jacques Berthier de Taizé, du rituel romain et de l'Exultet, mais elle cherche surtout à voir les diverses applications pratiques de ces notions<sup>151</sup>.

De son côté, Patrick Prétot fait ressortir l'importance des sciences humaines chez Chauvet, notamment de l'anthropologie. Il le fait en racontant l'entrée de ces disciplines à l'Institut supérieur de liturgie, à travers notamment la figure de Jean-Yves Hameline. Chauvet y a étudié, donc en a hérité, mais il a aussi poursuivi leur travail par son enseignement et ses propres recherches<sup>152</sup>.

#### 4.6 Reprise

La minceur de la littérature secondaire axée sur l'anthropologie pose question. On peut toutefois penser qu'il en est ainsi en partie parce que sur ce terrain spécifique, plus que sur les autres, Chauvet a été un précurseur et a contribué à ouvrir de nouveaux chemins. Des théologiens spécialistes de saint Thomas d'Aquin ou formés en philosophie, il y en a plusieurs. Moins nombreux,

---

<sup>150</sup> Daniel Franklin Pilario, «“Gift exchange” in Sacramentology. A Critical Assessment from the Perspective of Pierre Bourdieu», *Questions Liturgiques/Studies in Liturgy*, vol. 82, no 1, 2001, p. 80-96; Gerard Moore, «Recension : *The Sacraments. The Word of God at the Mercy of the Body*», *The Australasian Catholic Record*, vol. 80, no 2, 2003, p. 264-265; Brunk, *Liturgy and Life*, p. 57-144.

<sup>151</sup> Judith M. Kubicki, *Jacques Berthier's Taize Music. A Case Study of Liturgical Music as Ritual Symbol*, thèse de doctorat, Washington D.C., Catholic University of America, 1997; Judith M. Kubicki, «Recognizing the Presence of Christ in the Liturgical Assembly», *Theological Studies*, vol. 65, no 4, 2004, p. 817-837; Judith M. Kubicki, «Les symboles sacramentels en un temps de violence et de rupture. Un peuple façonné par l'espérance et la vision eschatologique», dans Philippe Bordeyne et Bruce T. Morrill (dir.), *Les sacrements révélation de l'humanité de Dieu. Volume offert à Louis-Marie Chauvet*, Paris, Éditions du Cerf, 2008, p. 277-292. On peut consulter aussi Clauteaux, «L'aigle et la tortue», p. 259-276. Cependant, cette dernière discute de manière très sommaire du recours à l'anthropologie chez Chauvet, et tombe rapidement dans une discussion philosophique.

<sup>152</sup> «Louis-Marie Chauvet entend en effet Marie-Dominique Chenu traiter la question “foi et sacrement”, Antoine Vergote “Symboles liturgiques et démythisation”, Antoine Chavasse “L'entrée dans l'histoire du salut selon saint Léon” et enfin Cyrille Vogel “La discipline pénitentielle dans l'Église”. Plus encore se joue l'entrée des sciences humaines à l'Institut Supérieur de Liturgie (ISL) car à l'automne 1968, c'est Jean-Yves Hameline qui entre dans le corps professoral et donne avec Antoine Vergote un cours intitulé “Sémiologie et liturgie” alors qu'une session de trois jours, organisée en mai 1969, est intitulée “Symbole liturgique et sciences humaines”. Avec quarante ans de recul, la relecture de ce programme peut inviter à plusieurs réflexions. [...] Louis-Marie Chauvet arrive [...] dans le corps enseignant de l'ISL à un tournant de l'histoire de l'Institut, une période de transformation, destinée à répondre à de nouveaux besoins.» Patrick Prétot, «Louis-Marie Chauvet à l'Institut Supérieur de Liturgie», *Transversalités*, no 111, 2009, p. 178-179. Sur l'histoire de l'entrée de l'anthropologie à l'ISL, voir également Monique Brulin, «Le parcours d'anthropologie à l'Institut Supérieur de Liturgie», dans Paul De Clerck (dir.), *La liturgie, lieu théologique*, Paris, Beauchesne, 1999, p. 177-187.

ils sont tout de même quelques-uns à avoir tenté un dialogue avec les diverses théories psychanalytiques<sup>153</sup>. L'héritage augustinien a également contribué à garder vivant un certain questionnement d'ordre linguistique dans les cercles théologiques. Mais la rencontre de la théologie avec l'ethnologie et l'anthropologie semble avoir pris davantage de temps et ce, malgré une proximité quant à la dimension « religieuse » des phénomènes étudiés. On peut aussi penser que c'est précisément cette proximité qui a pu empêcher le dialogue, comme si la rencontre entre théologie et anthropologie avait eu un petit quelque chose d'incestueux dans les années qui ont précédé celles de Chauvet. Quoiqu'il en soit, plus que d'autres, Chauvet a pris le risque d'explorer ce terrain. Il a certes eu des prédécesseurs tels Antoine Vergote et Jean-Yves Hameline, mais il a aussi apporté une contribution originale et substantielle.

Parmi l'ensemble des chemins anthropologiques qu'il a ouvert, celui de l'échange est apparu comme étant particulièrement significatif et a davantage été exploré. Sur la question du sacrifice, on a vu par contre que Chauvet entre en dialogue aussi avec René Girard, et ce, sans rendre compte du fait que la définition du sacrifice défendu par ce dernier est sensiblement différente de celle qu'il tend lui-même à privilégier, à savoir « le sacrifice comme échange symbolique<sup>154</sup> ». C'est pour une raison de cet ordre que Marcel Hénaff, du côté de l'anthropologie, contourne littéralement les travaux de Girard, tout comme il contourne les travaux de Baudrillard. Si quelques-uns des principaux concepts employés par ces auteurs sont les mêmes que les siens ou proches de ceux-ci – sacrifice, échange symbolique, réciprocité – les définitions qu'ils en donnent et les approches qu'ils développent sont très différentes. Et puisque l'écart est grand, plutôt que de risquer de tomber sans cesse dans des contre-sens ou dans des débats théoriques stériles, il les contourne<sup>155</sup>.

En ce sens, la notion d'« anti-sacrifice » développée par Chauvet me semble davantage appartenir à l'univers girardien qu'à celui de Mauss et de l'échange symbolique. Et si Chauvet a plus d'une fois

---

<sup>153</sup> En plus des auteurs déjà évoqués comme Antoine Vergote et Roland Sublon, à titre indicatif seulement, on peut consulter Françoise Dolto et Gérard Sévérin, *L'Évangile au risque de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1979; Denis Vasse, *Le temps du désir. Essai sur le corps et la parole*, Paris, Seuil, 1969.

<sup>154</sup> Louis-Marie Chauvet, « Le sacrifice comme échange symbolique », dans Marcel Neusch (dir.), *Le sacrifice dans les religions*, Paris, Beauchesne, 1994, p. 277-304.

<sup>155</sup> Alain Caillé, Jacques T. Godbout et Marcel Hénaff, « Correspondance », *Revue du MAUSS semestrielle*, no 23, 2004, p. 245. Marcel Hénaff précise : « lorsque mon désaccord est trop profond avec des gens que j'estime cependant beaucoup, je préfère éviter la polémique; ainsi ai-je omis [dans *Le prix de la vérité*] de discuter l'*Économie libidinale* de Lyotard, l'*Échange symbolique* de Baudrillard, la *Violence et le sacré* de Girard – hormis une brève note –, étant entendu que ces penseurs sont de toute façon très peu comparables ».

repris son dialogue avec Girard au fil des ans – principalement en 1975, 1980, 1987, 1994<sup>156</sup> –, il a aussi maintenu ses réserves critiques, en les formulant de plus en plus nettement et allant jusqu'à mettre en garde contre les «pièges du sacrifice selon R. Girard».

Or, l'être humain est-il prioritairement déterminé par le mécanisme mimétique du double indifférencié dans lequel il est enfermé, situation spéculaire dont il ne peut sortir que par un illusoire, mais efficace, processus victimaire? N'est-ce pas méconnaître la priorité du langage, et de l'alliance qui s'opère en sa médiation? La violence serait-elle nécessairement première par rapport à l'alliance<sup>157</sup>?

Dans la théorie de Girard, Chauvet est donc sensible aux éléments de «dénonciation des effets pervers du schème rituel/sacrificiel» auxquels l'interprétation chrétienne du salut est perméable, mais il n'endosse pas «sa prétention englobante et radicale<sup>158</sup>».

En fin de compte, la théorie girardienne chez Chauvet semble avoir un statut périphérique par rapport à l'échange symbolique. Il est significatif à cet égard que son ouvrage *Les sacrements*, qui reprend les principales thèses de *Symbole et sacrement* mais dans un format plus court et plus accessible, traite abondamment de la question de l'échange symbolique, mais pas de bouc émissaire ou d'anti-sacrifice.

## **5. La structure anthropologique d'échange symbolique et son «intérêt théologique»**

La part de *Symbole et sacrement* dévolue aux considérations théoriques sur la médiation du symbolique est non négligeable. Assez rapidement après avoir ouvert le livre, le lecteur est conduit sur une variété de chemins qui se croisent et se recroisent. Le présent chapitre s'est attardé à distinguer les principaux d'entre eux, non pour les condamner, mais simplement pour montrer qu'ils sont différents et pour justifier l'opération de lecture qui consiste à suivre Chauvet non sur tous ces chemins en même temps, mais sur le chemin singulier de l'anthropologie et de l'échange symbolique à la suite de Marcel Mauss, Claude Lévi-Strauss et Jean Baudrillard. D'ailleurs, les chapitres précédents ont montré comment les sections de *Symbole et sacrement* qui portent sur la liturgie eucharistique et sur ses origines font directement appel au procès d'échange symbolique.

---

<sup>156</sup> À part *Symbole et sacrement* publié en 1987, voir Louis-Marie Chauvet, «La dimension sacrificielle de l'eucharistie», *La Maison-Dieu*, no 123, 1975, p. 50-54; Louis-Marie Chauvet, «Le sacrifice de la messe: un statut chrétien du sacrifice», *Lumière et Vie*, no 146, 1980, p. 90-97; Chauvet, «Le "sacrifice" en christianisme», p. 140-145.

<sup>157</sup> Chauvet, «Le "sacrifice" en christianisme», p. 143.

<sup>158</sup> Chauvet, «Le "sacrifice" en christianisme», p. 144-145.

La dernière partie du présent chapitre sera consacré à valider cette même hypothèse de lecture, mais en explorant brièvement d'autres textes que *Symbole et sacrement*, à savoir précisément deux livres et deux articles qui seront abordés successivement. Comme il sera possible de le voir, ces autres textes confirment à leur manière l'importance de la problématique anthropologique du don chez Chauvet, qui semble avoir pris du relief avec les années. Ce qui était au départ une intuition parmi d'autres est devenu une intuition «particulièrement intéressante<sup>159</sup>».

### **5.1 Du symbolique au symbole. Essai sur les sacrements (1979)**

Rétrospectivement, on peut aisément affirmer que *Du symbolique au symbole* (1979) a préparé *Symbole et sacrement* (1987). En effet, on y retrouve un bon nombre des intuitions qui ont par la suite été reprises ou développées dans le maître-ouvrage. Quelques particularités méritent tout de même d'être signalées.

#### 5.1.1 Discrétion de la critique de saint Thomas et du recours à la philosophie heideggérienne

Ce n'est pas d'abord ce qui s'y trouve qui frappe l'attention, mais ce qui ne s'y trouve pas. Alors que la critique de la théologie sacramentaire de saint Thomas d'Aquin ouvre l'argumentation de *Symbole et sacrement* et prend un chapitre entier, elle se trouve ici réduite à sa plus simple expression, dispersée à travers quelques pages. La «voie thomiste de la causalité efficiente instrumentale» est même présentée comme «la plus appropriée» de son temps. Et s'il y a bien un appel à la rupture par rapport à la voie scolastique et métaphysique, elle semble requise essentiellement pour des raisons herméneutiques.

Mais, si affinée qu'elle soit par l'analogie, voire même si corrigée qu'elle soit par le personnalisme, comme l'a tenté, voici vingt ans, E. Schillebeeckx dans son ouvrage «Le Christ, sacrement de la rencontre de Dieu», elle demeure trop étrangère, selon nous, à la culture contemporaine pour satisfaire le questionnement radical actuel sur le rapport de l'homme et de Dieu dans les sacrements<sup>160</sup>.

L'appareillage philosophique heideggérien mobilisé dans *Symbole et sacrement* pour justifier la rupture se fait aussi plutôt discret dans ce livre<sup>161</sup>.

---

<sup>159</sup> Chauvet, «Quand la théologie rencontre les sciences humaines», p. 409.

<sup>160</sup> Chauvet, *Du symbolique au symbole*, p. 246.

<sup>161</sup> Chauvet, *Du symbolique au symbole*, p. 187-188; 194-198; 244-246.

### 5.1.2 Les difficultés du vocabulaire : le symbolique et l'échange

L'attention de Chauvet au caractère «risqué» de son «essai» – qu'il juge lui-même comme étant «trop partiel<sup>162</sup>» – apparaît aussi de manière plus évidente. En effet, le vocabulaire entourant le concept de «symbole» est présenté comme étant difficile et confus, et ce, dès l'ouverture du tout premier chapitre.

La notion de symbolisme est aujourd'hui si étroitement attachée à la psychanalyse, les mots «symbolique», «symboliser», «symbolisation» si souvent utilisés, et dans des sens si divers, les problèmes enfin qui concernent la pensée symbolique, la création et le maniement des symboles dépendent de tant de disciplines (psychologie, linguistique, épistémologie, histoire des religions, ethnologie, etc.), qu'il y a une difficulté particulière à vouloir délimiter un emploi proprement psychanalytique de ces termes et à en distinguer plusieurs acceptions<sup>163</sup>.

Cet extrait qu'il a placé en exergue, Chauvet le commente.

Ce constat de relative imprécision, que font J. Japlanche et J. B. Pontalis, quant à l'acception des termes de «symbolique», «symbolisme», «symbole» dans les diverses disciplines qui en font usage, complique singulièrement la tâche que nous nous proposons dans cet ouvrage : tenter d'approcher théologiquement les sacrements à partir de ces actes de langage particuliers que sont les figures symboliques. Aussi une clarification de vocabulaire est-elle souhaitable d'entrée de jeu, au risque de rebuter quelque peu le lecteur par le caractère inévitablement «sec» et abstrait de ces précisions terminologiques. Les pages qui suivent devraient permettre de leur donner une consistance plus concrète et plus vivante<sup>164</sup>.

Chauvet distingue alors entre «le symbolique», «la symbolique» et «le symbolisme».

D'entrée de jeu, il associe «le symbolique» – substantif masculin – à «l'ordre de la culture» et au propos de Lévi-Strauss sur le don. Par ailleurs, il relie directement ce concept à celui d'échange symbolique.

Selon C. Lévi-Strauss, [la culture] repose sur des «structures fondamentales de l'esprit humain» qui «sont au nombre de trois : l'exigence de la règle comme règle; la notion de réciprocité [...]; enfin le caractère synthétique du don (qui) change les individus en partenaires». Le symbolique désigne donc le *rapport social d'échange*<sup>165</sup>.

Le propos de Lévi-Strauss sur l'ordre symbolique, mais d'abord et surtout sur l'échange symbolique apparaît donc ici comme étant le point de départ logique de sa réflexion sur «le symbolique».

---

<sup>162</sup> Chauvet, *Du symbolique au symbole*, «Introduction», p. 7-11.

<sup>163</sup> J. Japlanche et J. B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, Presses universitaires de France, 1973, p. 476, cité dans Chauvet, *Du symbolique au symbole*, p. 13.

<sup>164</sup> Chauvet, *Du symbolique au symbole*, p. 13.

<sup>165</sup> Chauvet, *Du symbolique au symbole*, p. 14.

Une fois l'association faite entre ces concepts, le symbolique ne tarde toutefois pas à prendre une extension large, tributaire de la variété des points de vue disciplinaires.

On peut considérer [le rapport social d'échange] soit, d'un point de vue sociologique, comme procès (processus) réversible de réciprocité – don/contre-don – (J. Baudrillard), soit, d'un point de vue psychanalytique, comme registre psychique de l'échange, de la réciprocité, de l'altérité (J. Lacan), soit, d'un point de vue structural, comme système culturel rendant possible ce rapport d'échange (C. Lévi-Strauss)<sup>166</sup>.

Curieusement, Marcel Mauss est absent de cette définition. On peut soumettre l'hypothèse qu'il en est ainsi parce que Chauvet a été conduit à Mauss par l'intermédiaire de ces différents penseurs. Mauss apparaît tout de même dans le livre à deux reprises, mais à d'autres endroits<sup>167</sup>.

Si Chauvet est bien conscient de la variété des points de vue sur «le symbolique» et du risque d'imprécision que cette variété engendre, il va de l'avant malgré tout.

Mais pourquoi employer le terme de «symbolique», au risque de compliquer un peu plus les choses, au lieu de parler, plus simplement, comme tout le monde, d'«échange réciproque» ou de «culture»? Parce que l'échange (de mots, de femmes, de biens) n'est pas un simple attribut parmi d'autres de l'homme social, comme on pourrait se l'imaginer, mais le lieu même de son avènement. Parce que la culture n'est pas un simple secteur de l'activité sociale, mais l'ordre préétabli, le milieu (la médiation), qui instaure un ensemble d'individus comme société humaine. Le symbolique prend donc d'emblée l'échange culturel comme *système* (Lévi-Strauss), du point de vue du sujet ou, en perspective psychanalytique, comme *registre*, distinct du «réel» et de l'«imaginaire» (Lacan). L'approche de l'homme par ces trois registres marque l'avènement d'une anthropologie fondamentalement neuve qui bouleverse l'humanisme classique<sup>168</sup>.

Ces quelques passages viennent en quelque sorte confirmer les hypothèses interprétatives qui ont guidé la présente recherche. D'une part, l'échange symbolique apparaît non seulement comme étant central chez Chauvet, mais au point de départ de son argumentation. Au plus simple, l'échange symbolique, c'est l'«échange réciproque». D'autre part, et tout aussi clairement, cet échange symbolique apparaît soudé au concept plus large et général de «culture», tout en lui étant distinct. Et le «symbolique» comme «ordre» semble jouer un rôle dans le rapport complexe entre ces concepts. Plus encore, l'«ordre symbolique» tend chez Chauvet à être identifié à l'ordre plus général de la culture, ce qui n'a pas manqué d'éveiller quelques soupçons critiques chez ses lecteurs. Chauvet semble avoir été marqué par l'ambition théorique de Lévi-Strauss pour penser ensemble la

---

<sup>166</sup> Chauvet, *Du symbolique au symbole*, p. 14.

<sup>167</sup> Chauvet, *Du symbolique au symbole*, p. 52, en note infrapaginale, et p. 148, autour de la question du don et du sacrifice.

<sup>168</sup> Chauvet, *Du symbolique au symbole*, p. 18-19.

communication des mots, des dons et des biens. La psychanalyse et Lacan sont aussi placés côte-à-côte avec Lévi-Strauss et son point de vue anthropologique.

Les deux autres concepts définis par Chauvet dans les premières pages de *Du symbolique au symbole* semblent avoir un statut secondaire par rapport à celui de «symbolique» qui vient d'être discuté. «La symbolique» – substantif féminin –, désigne «l'organisation des figures du processus primaire [...] à travers laquelle le sujet humain peut se situer dans le système d'échange symbolique». Chauvet précise que cette symbolique primaire est liée à l'«inconscient», mais il ne donne aucune référence, ce qui laisse en suspens la question de savoir s'il réfère à l'inconscient freudien, lacanien ou lévi-straussien. Par contre, l'exemple des «fantasmes» favorise une acception psychanalytique. Le «symbolisme», quant à lui, «désigne le monde de ces figures ambivalentes que l'on appelle des symboles (symboles picturaux, religieux, poétiques...), grâce auxquelles l'homme social "exprime" son existence (en la "symbolisant", précisément).» Chauvet précise que le symbolisme «tend à recouvrir la symbolique secondaire, c'est-à-dire l'organisation des figures au niveau des systèmes pré-conscient et conscient<sup>169</sup>».

### 5.1.3 Jean Baudrillard sur les sociétés contemporaines et l'ambivalence

Certaines influences de Chauvet apparaissent aussi plus clairement dans ce livre. C'est le cas de Lévi-Strauss et d'Ortigue, mais davantage encore de Baudrillard. Son nom apparaît dès l'ouverture du livre, comme cela vient d'être souligné, mais également à la toute fin. En effet, le dernier chapitre – sur cinq – traite de l'inscription de la liturgie chrétienne dans la «société de consommation» et prend appui sur les analyses de Baudrillard. Cette question, liée à l'hypothèse d'un «étouffement de l'échange symbolique» dans cette société, est développée un peu plus longuement que dans *Symbole et sacrement*, avec un accent pastoral plus marqué<sup>170</sup>.

Chauvet s'arrête aussi un peu plus longuement pour penser théoriquement la question de l'ambivalence<sup>171</sup>. Cependant, il considère davantage l'ambivalence des symboles que celle de l'échange comme tel. Il associe également l'ambivalence à la gratuité, sans s'interroger sur la

---

<sup>169</sup> Chauvet, *Du symbolique au symbole*, p. 14-15.

<sup>170</sup> Chauvet, *Du symbolique au symbole*, p. 253-300.

<sup>171</sup> «Par rapport aux sociétés archaïques qui sont économiquement, socialement et politiquement autour du système symbolique lui-même du donner/recevoir, nos termes d'«intérêt» ou de «générosité», d'«obligation» ou de «cadeau» sont inadéquats : nous n'avons pas de mots pour dire, donc pour saisir conceptuellement, l'ambivalence qui se joue dans le *do ut des* archaïque. Cet archaïque n'en continue pas moins de nous habiter, même s'il est étouffé par la logique interne du système marchand qui commande notre société.» Chauvet, *Du symbolique au symbole*, p. 148.

compatibilité ou sur l'articulation de ces deux caractéristiques<sup>172</sup>. Car comment un cadeau offert et reçu dans l'ambivalence – il est «toujours amour et agression», dit Baudrillard<sup>173</sup> – peut-il en même temps être gratuit? Le régime anthropologique de la grâce n'ignore pas l'unilatéralité, au contraire, mais celle-ci ne peut être identifiée directement à la gratuité.

#### 5.1.4 L'échange symbolique comme rapport de places

Une autre influence ressort également dans ce livre, celle de François Flahault et de ses travaux sur le langage qui, à partir des catégories d'Austin – les «actes de langage», notamment l'«acte illocutoire» –, montrent comment dans tout langage se joue un rapport de «places». Chauvet établit un lien entre ce «jeu» de places dans le langage parlé selon Flahault et la dynamique de reconnaissance des sujets dans l'échange symbolique. Les travaux de ce penseur semblent avoir orienté sa compréhension de l'échange symbolique<sup>174</sup>.

## 5.2 Les sacrements. Parole de Dieu au risque du corps (1993)

Le livre *Les sacrements* (1993) peut être présenté comme une version réduite et «moins technique<sup>175</sup>» de *Symbole et sacrement* (1987). Dans sa recension, John F. Baldovin le présente comme un «résumé» du maître-ouvrage qui a la caractéristique d'être «plus accessible»<sup>176</sup>. Du même avis, Veronica C. Rosier remarque cependant des différences dans l'argumentation logique et semble préférer celle du livre plus récent, davantage centrée selon elle sur les études rituelles<sup>177</sup>. Gerard Moore, de son côté, n'apprécie pas aussi positivement le livre. Son propos a été évoqué au chapitre précédent, autour de la question de l'ambivalence. S'il insiste pour dire que le passage par

---

<sup>172</sup> «Parce que gratuit, donc “inutilisable”, et parce que ambivalent, le symbole *ne peut être maîtrisé par la connaissance rationnelle*.» (p. 50) Ces deux caractéristiques seraient propres au symbole, en contraste avec le signe. Voir Chauvet, *Du symbolique au symbole*, p. 49-52.

<sup>173</sup> Jean Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris, Gallimard, 1972, p. 62.

<sup>174</sup> «Dans la mesure où, comme nous l'avons souligné à la suite de F. Flahault, “aucune parole ne peut échapper aux champ de son inscription dans un système de places” et donc à une demande de reconnaissance réciproque, tout acte de langage, tout discours, est au moins implicitement illocutoire. La performativité est alors comme le révélateur de cet enjeu fondamental de toute prise de parole.» François Flahault, *La parole intermédiaire*, Paris, Seuil, 1978, p. 53, cité dans Chauvet, *Du symbolique au symbole*, p. 135. Voir aussi Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 111-112.

<sup>175</sup> L'expression est de Chauvet et apparaît dans Louis-Marie Chauvet, «Parole et sacrement [2003]», dans *Le corps, chemin de Dieu. Les sacrements*, Paris, Bayard, 2010, p. 125.

<sup>176</sup> John F. Baldovin, «Recension : *The Sacraments. The Word of God at the Mercy of the Body*», *Theological Studies*, vol. 63, no 2, 2002, p. 418-419.

<sup>177</sup> «Where *Symbol and Sacrament* was more focused on the conversation with hermeneutics, this book covers that hermeneutical basis in a few introductory pages. It is turned more towards the language of ritual studies, speaking to the future of liturgical theology, which of course, is always directed to confession of faith with the church.» Veronica C. Rosier, «Recension : *The Sacraments. The Word of God at the Mercy of the Body*», *St Mark's Review*, no 189, 2002, p. 41-42.

les sciences anthropologiques chez Chauvet est un détour qui égare plus qu'il n'éclaire, c'est bien cependant parce que ce détour occupe une place non négligeable<sup>178</sup>.

Dans ce livre la critique de la théologie sacramentaire de saint Thomas se trouve une fois de plus considérablement réduite – quatre pages –, tout comme les discussions philosophiques.

La question de l'échange symbolique occupe également la partie centrale du livre – troisième partie sur cinq –, ce qui tend à la mettre encore davantage en évidence. Baldovin considère cette partie comme un apport original<sup>179</sup>. Si nouveauté il y a par rapport à *Symbole et Sacrement*, elle se trouve sans doute dans l'insistance sur l'échange symbolique et dans la manière claire dont l'«intérêt théologique» d'une prise en charge de la grâce par la voie de ce type d'échange est souligné.

Les sacrements sont des médiations ecclésiales d'échange entre l'homme et Dieu. Les penser théologiquement à partir du modèle de l'échange symbolique que nous venons de dégager est intéressant à plus d'un titre.

(1) D'abord, il apparaît que l'on a affaire à une problématique relativement *homogène à la grâce*, puisque, dans les deux cas, nous nous situons en-deçà de ou par-delà la «valeur»; plus homogène à la grâce, en tout cas, que la problématique classique, laquelle, si fortement purifiée qu'elle soit par l'analogie, demeure fondamentalement marquée par un schème de type productionniste.

(2) Ensuite, puisque l'espace originaire de l'échange symbolique est le langage, plus précisément la communication de paroles entre sujets, nous sommes amenés à comprendre l'efficacité des sacrements sur le registre de *l'efficacité de parole*. [...]

(3) L'articulation entre les «moments» ou «postes» de l'échange symbolique a plusieurs avantages théologiques.

– D'abord, elle fait bien apparaître que le *don* ne doit rien au contre-don. Or, dans les sacrements, le poste du don est occupé par l'action gratuite de Dieu. Sous cet aspect de «gratuité», la grâce de Dieu n'a rien d'un dû et n'est pas mesurée à l'aune des mérites humains. Dieu en a la pure initiative, celle qui lui vient de l'amour.

– Ensuite, la «*réception*» de la grâce de Dieu *comme* grâce, et non pas comme autre chose, requiert (relation d'implication) le *contre-don* de la foi, de l'amour, de la conversion du cœur, du témoignage de vie. On l'a dit précédemment : Dieu seul, dans les sacrements, et non pas la foi (pas plus que les autres conditions subjectives de l'existence authentiquement chrétienne) est la mesure du don; par contre, la foi est la mesure de la réception du don comme don<sup>180</sup>.

---

<sup>178</sup> Moore, «Recension : *The Sacraments*», p. 265.

<sup>179</sup> Baldovin, «Recension : *The Sacraments*», p. 418.

<sup>180</sup> Chauvet, *Les sacrements*, p. 139-140.

Chauvet poursuit alors avec les deux concepts de «gratuité» et de «gracieuseté». Par rapport à *Symbole et sacrement* (1987), le concept de «gracieuseté» est davantage développé. C'est alors la participation humaine au mouvement de la grâce qui s'en trouve accentuée.

Sous ce dernier aspect [de gracieuseté], la grâce occupe non seulement le poste du don de Dieu, mais également celui du contre-don par le sujet croyant. La reconnaissance de ce dernier envers Dieu est d'ordre gracieux si ce qu'il a reçu est bien le don gratuit de Dieu, et pas autre chose : il répond à l'amour par l'amour, et non pas par le calcul. Faute de quoi, le sujet croyant pervertirait sa relation avec Dieu en la vivant sur le registre du marchandage – ce qui serait nier le don de Dieu comme grâce<sup>181</sup>.

On le voit, la possibilité d'une réception faussée, ambivalente ou difficile du don vertical de la grâce est ici envisagée *théoriquement*, ce qui est nouveau. Car si dans d'autres textes il envisage ce «schème de concurrence entre Dieu et l'homme», c'est généralement en lien avec la *pratique* des sacrements, ou en lien avec la question du sacrifice, mais jamais en lien avec sa théorie de l'échange symbolique.

Étrangement, Chauvet insiste aussi sur le contre-don comme «obligation», comme «marque de la réception» : «il n'y a "réception" (du don comme don) que moyennant l'implication obligée d'un contre-don». Mais à trop insister sur la nécessité d'un «minimum de reconnaissance» même sous forme de gratitude, on ne peut qu'en venir à s'interroger sur ce qui est en de la gratuité et de la réponse d'amour<sup>182</sup>. S'il y a lieu de penser que la grâce *rend possible* le contre-don d'une réponse d'amour, dans quelle mesure cette réponse peut-elle être obligée, ou requise? Et si la foi est «la mesure de la réception du don comme don», ne risque-t-on pas de retomber du même coup dans une logique du calcul?

Quoiqu'il en soit de ces nouveautés quelque peu contradictoires, ou mélangées, il apparaît clair dans cet ouvrage qui a été publié – dans sa version française – six ans après *Symbole et sacrement* que Chauvet a franchi un pas de plus dans sa théorie de la grâce comme dynamique de reconnaissance.

### **5.3 «Parole et sacrement» (2003) : de la parole au don**

Dans le long passage qui vient d'être cité, Chauvet précise que «l'espace originnaire de l'échange symbolique est le langage, plus précisément la communication de paroles entre sujets». Il convient de s'arrêter un bref instant sur cette question, à partir d'un article intitulé «Parole et sacrement» qui a

---

<sup>181</sup> Chauvet, *Les sacrements*, p. 141.

<sup>182</sup> Chauvet, *Les sacrements*, p. 138.

été publié en 2003, donc seize années après *Symbole et sacrement*. On voit bien dans cet article comment son concept de «parole» rejoint assez rapidement ses réflexions sur le geste de don.

L'argumentation est presque calquée sur celle de *Symbole et sacrement*, mais avec de légers changements au niveau du vocabulaire. Partant d'un questionnement sur la grâce, l'auteur présente de manière critique la causalité sacramentelle chez les scolastiques et chez Thomas d'Aquin. Il invite du même coup à passer non plus du métaphysique au symbolique, mais «de l'instrumental au symbolique».

D'emblée, nous sommes portés à parler théologiquement de la grâce en terme de relation, et de relation «symbolique», c'est-à-dire de communication entre sujets. Peut-être le concept le plus adéquat, dans cette perspective, est-il celui de «parole». Encore faut-il s'entendre sur le sens que nous lui donnons<sup>183</sup>.

Chauvet distingue alors, à la manière de Benveniste, entre «parole», «langue» et «discours». Il reprend également les catégories d'Austin, pour rapprocher la «parole» de l'«acte illocutoire» et de son «effet intralinguistique». Brièvement, il fait référence à la «dialectique du sens et de l'événement» propre à la théorie du discours de Ricœur, pour rapprocher la parole de l'«événement». À travers la question du désir et du sujet, il pointe aussi en direction de Lacan et de la psychanalyse. Enfin, il identifie l'efficacité de la parole à celle de l'«efficacité symbolique».

Chauvet termine cependant sa présentation du concept de «parole» en traitant de ses «modalités diverses». C'est à ce moment qu'apparaît le geste du don, non pas comme un type de parole parmi d'autres, mais comme le prototype d'une «parole accomplie», adressée par le corps. Selon ce dernier, de manière inversement proportionnelle, la modalité «verbale» de la parole tend à s'effacer devant sa modalité gestuelle, que «cristallise» le cadeau offert.

Quoi qu'il en soit, plus la parole est importante, par exemple lorsqu'il s'agit d'aider quelqu'un à retrouver confiance en lui-même ou à reconnaître que lui aussi est aimé, et plus les mots paraissent manquer de poids. Ce déficit, on le compense alors spontanément par le geste (poignée de mains, embrassement, enlacement), lequel n'est pas autre chose que la parole incorporée; en bien des cas d'ailleurs, le geste suffit : les mots paraîtraient déplacés, parce que trop courts... Mais si le geste a l'avantage de visibiliser la parole, il n'en demeure pas moins aussi fugace et évanescent qu'elle. Le cadeau peut alors prendre le relais : en tant que parole (relativement) durable, il est le témoin d'une affection, d'une amitié, d'une reconnaissance qui voudrait ne pas passer. Mais le cadeau peut être «empoisonné» (cf. l'ambivalence de *Gift* : «cadeau» en anglais, «poison» en allemand). La parole d'estime, de confiance, d'amour qui se cristallise dans l'objet offert peut être pervertie et ne vient à sa vérité que dans son rapport au

---

<sup>183</sup> Chauvet, «Parole et sacrement», p. 110-111.

«corps» ou à l'existence de celui qui l'offre. En définitive, c'est le «corps» même qui est parole en tant que vie donnée pour que l'autre vive (le conjoint, l'enfant, les personnes ou groupes auxquels on consacre une partie de sa vie, etc.); vie donnée au jour le jour dans l'exigeante fidélité que cela requiert ou donnée de manière radicale dans le sacrifice que l'on peut faire de sa vie «pour ceux qu'on aime». Telle est sans doute la parole accomplie, celle qui ne fait qu'un avec le «corps livré» dans la violence du sacrifice ou dans la patience du quotidien<sup>184</sup>.

Sa définition de la «parole» culmine donc dans le geste du don, un geste au potentiel ambivalent qui est ici clairement évoqué. Malheureusement, un peu plus loin dans l'article, cette même ambivalence passe en note de bas de page. Une fois de plus, dès que l'«échange symbolique» est associé au sacrement chrétien, l'ambivalence tend à s'effacer pour faire place au «paradigme du "hors-valeur"<sup>185</sup>». Comme cela a déjà été mentionné, il y a tout de même des ressources chez Chauvet pour penser cette ambivalence. Ce sont, dit-il, la Parole et l'Esprit qui convertissent le rituel et qui en font un sacrement de la grâce<sup>186</sup>.

Mais quoi qu'il en soit de ce point précis, cet article montre bien comment au fil des ans, l'échange symbolique est toujours présent :

cet échange symbolique est particulièrement intéressant pour penser le mystère de la relation entre Dieu et l'homme dans les sacrements. Bien entendu, il n'est et ne peut être qu'une approche du mystère, de même que le fut celle, différente, des médiévaux. Mais c'est une approche, nous semble-t-il, plus adéquate parce que plus homogène à cette «grâce» qu'ils considéraient comme la «réalité» du sacrement (*res sacramenti*)<sup>187</sup>.

Non seulement l'échange symbolique est toujours présent, mais il est associé plus nettement encore à ce *nouveau chemin de pensée* que tente d'ouvrir Chauvet pour penser la grâce et la foi comme «relation» entre Dieu et l'humain.

#### **5.4 Un regard rétrospectif sur son propre parcours (2002)**

Quelques années avant sa retraite, dans le cadre d'un article publié en 2002 et dédié à Joseph Doré, Louis-Marie Chauvet a fait la relecture de son propre parcours intellectuel. Il a alors jeté un regard sur le contexte qui a contribué à façonner son travail.

---

<sup>184</sup> Chauvet, «Parole et sacrement», p. 114.

<sup>185</sup> Chauvet, «Parole et sacrement», p. 125-128. Chauvet souligne que l'échange symbolique peut avoir plusieurs «mode[s] (verbal, gestuel, corporel)» et diverses «finalité[s]». Mais seules les finalités positives sont nommées dans le corps du texte : «reconnaissance, amour, confiance, pardon, fidélité». Les finalités négatives, comme «le dédain, la haine, la défiance» (p. 126) sont reléguées en note de bas de page, sans que ne soit remarquée la possible contradiction ou la difficulté d'association entre ces possibles finalités négatives et le paradigme du «hors-valeur».

<sup>186</sup> Chauvet, «Parole et sacrement», p. 128.

<sup>187</sup> Chauvet, «Parole et sacrement», p. 126-127.

D'entrée de jeu, l'article évoque le «tournant épistémologique» des «années 70», et la «rencontre» de la théologie avec les «sciences humaines» dont il a été l'occasion. Chauvet rouvre alors rapidement les divers chemins qu'il ouvre dans *Symbole et sacrement* sur la question du symbolique, en insistant sur le concept de «médiation», présenté comme «le concept qui cristallise au mieux les effets des sciences humaines sur [son] propre discours théologique». «La "médiation", qu'elle soit linguistique, psychique ou sociale, est désormais devenue un "incontournable".» La pensée de Paul Ricœur ressort aussi comme ayant aidé Chauvet à s'orienter dans ce «débat» qui n'allait pas sans ébranler «l'épistémologie même de la théologie». L'enjeu a été pour lui de «percevoir que la déconstruction opérée par les sciences humaines n'aboutissait pas, ou pas nécessairement du moins, à la dissolution du sujet, mais permettait au contraire sa reconstruction, dans la mesure du moins où l'on acceptait de le penser, ce sujet, au sein des médiations linguistiques, psychiques et sociales<sup>188</sup>». De par son propre ancrage disciplinaire – il est professeur de théologie sacramentaire – son attention s'est portée sur «ces médiations matérielles, corporelles et institutionnelles que sont les sacrements». Ceux-ci n'ont pas l'exclusivité de la médiation dans le christianisme, mais ils «ont la particularité de figurer *comme tel*, donc de manière paradigmatique, le caractère médiat de tout rapport chrétien à Dieu». Leur remise en question contemporaine témoigne de la difficulté du passage par les médiations et leurs «ambiguïtés».

Ne devrait-on pas en faire l'économie afin d'éviter les multiples et profondes ambiguïtés qui sont liées à l'ordre rituel : ambiguïtés psychiques, puisque les rites réactivent l'ordre occulte du désir; ambiguïtés sociales, puisqu'ils peuvent aisément intégrer à un groupe religieux sans qu'il soit besoin de se convertir à ce qu'ils sont censés signifier; ambiguïtés politiques, puisqu'ils ont été fréquemment utilisés au service de l'ordre établi; ambiguïtés spirituelles surtout, puisque l'efficacité du rite peut se déporter du côté de la «magie» et se substituer ainsi aux interpellations éthiques de la Parole<sup>189</sup>.

La liturgie en général, de par sa dimension rituelle, est donc un lieu privilégié pour interroger théologiquement la médiation du rapport à Dieu, ainsi que pour penser la grâce, qui ne peut être traitée comme un objet. L'ambiguïté de ces médiations semble ici être un enjeu central.

C'est à ce moment que Chauvet évoque on ne peut plus clairement l'apport spécifique et inégalé de «l'anthropologie» pour ses propres recherches.

---

<sup>188</sup> Chauvet, «Quand la théologie rencontre les sciences humaines», p. 403-404.

<sup>189</sup> Chauvet, «Quand la théologie rencontre les sciences humaines», p. 406-407.

Or, et ici encore, l'anthropologie est particulièrement intéressante, un tel anti-objet [la grâce, à l'image de la manne] ne peut relever que de l'échange symbolique, et non de l'échange de marché. Sur ce point, le célèbre *Essai sur le don* de M. Mauss en 1924, remis en valeur par l'Introduction de Claude Lévi-Strauss (1950) à *Sociologie et anthropologie* (1973), est précieux. On en tire la conviction qu'au commencement était non pas l'échange de marché fondé sur la valeur (même si celui-ci a sans doute aussi toujours existé dans l'humanité), mais, plus fondamentalement, l'échange symbolique. Les travaux ethnologiques manifestent que celui-ci connaît des degrés divers, depuis le *pottatch* des Indiens jusqu'au simple cadeau dans nos sociétés, en passant par la *kula* des Mélanésiens. Si les degrés et formes de l'échange symbolique sont en effet divers, il semble bien que la structure en soit la même : structure ternaire de don/réception/contre-don, par opposition à la structure binaire de l'échange de marché fondée sur [sic] l'équivalence entre don et contre-don. Parce que, comme dans le cadeau, l'échange symbolique est centré non sur la valeur comme telle de l'objet échangé, mais sur les sujets, lesquels, par le truchement de l'objet offert, s'échangent comme sujets, que ce soit, comme c'est plutôt le cas dans les sociétés traditionnelles, dans l'ordre de la suprématie du rang ou de la bonne renommée, ou bien, comme c'est plutôt le cas dans notre actuelle société, dans l'ordre de l'amour, de l'affection, de la reconnaissance, du pardon, etc. L'enjeu est donc que l'objet soit reçu non pas comme valeur calculable, mais par-delà toute valeur comme « offre » d'un sujet à autrui, c'est-à-dire comme don gratuit et gracieux. L'enjeu, c'est donc la réception. Or la réception d'un don comme don (et non comme valeur) s'effectue dans le moment même du contre-don, à savoir une marque de reconnaissance (« merci », sourire...). On ne reçoit qu'en « rendant » : en rendant grâce.

Encore une fois, il n'est pas question méthodologiquement et épistémologiquement de rendre raison de l'échange entre Dieu et l'homme dans les sacrements à partir de cette structure anthropologique d'échange symbolique. Mais on en voit l'intérêt théologique : puisque, de toute façon, il s'agit bien d'échange dans les sacrements (cf. l'*admirabile commercium* de saint Léon à propos de Noël), échange dont l'initiative revient à Dieu (gratuité), échange d'une réalité hors valeur (gracieuseté), n'est-il pas plus adéquat de penser théologiquement cet échange à partir de l'échange symbolique plutôt qu'à partir des analogies techniques qu'emploie saint Thomas (l'analogie menuisier/hache/lit; ou encore peintre/pinceau/tableau), si purifiées qu'elles soient par l'analogie? On voit en tout cas d'emblée ce que l'on gagne à penser ainsi : le discours sacramentaire s'ajuste au mouvement même de la prière liturgique, à commencer par la prière eucharistique, où l'Église ne reçoit le don de Dieu qu'en l'offrant (« faisant ici mémoire... nous t'offrons... ») [...] le contre-don du « rendre », du « rendre grâce » est la marque de la réception du don comme grâce. Cela a d'ailleurs [...] d'importantes conséquences proprement spirituelles, puisque la vie chrétienne devient alors un patient et interminable travail de conversion où l'on apprend peu à peu, dans le domaine de la prière, aussi bien liturgique qu'individuelle, à passer du registre de la valeur au registre de la grâce : il ne s'agit pas, dans les sacrements, de prendre à Dieu de la « valeur », fût-elle hautement spirituelle, mais d'ouvrir les mains pour y accueillir ce qu'il veut nous donner. Profonde école de déprise, ici encore<sup>190</sup>!

On retrouve dans ce passage récapitulatif un condensé de l'argumentation de *Symbole et sacrement*, mais dans lequel le chemin spécifique de l'échange symbolique apparaît dégagé de tous les autres chemins ouverts par Chauvet à propos du « symbolique ». Lorsqu'il résume sa propre pensée, Chauvet évite les détours et répond à sa propre question de départ – à quelle pensée de la grâce les médiations rituelles sacramentelles invitent-elles? – à partir de la seule discipline

---

<sup>190</sup> Chauvet, « Quand la théologie rencontre les sciences humaines », p. 409-410.

anthropologique, en renvoyant aussitôt aux pensées de Mauss et de Lévi-Strauss. C'est bien l'«échange symbolique» qui est ici mis de l'avant, et non pas «le symbolique».

## 6. Conclusion

L'hypothèse qui a présidé à l'examen critique des ouvrages de Chauvet et de quelques-uns de ses articles ne concerne pas l'orientation générale de son projet. Au contraire, le geste théologique que pose Chauvet me semble inspirant. Il entretient un dialogue soutenu avec les différents courants intellectuels de son temps, notamment en sciences humaines. C'est plutôt la manière dont il procède pour penser «le symbolique» qui a été interrogée.

Au terme de ce chapitre, on peut conclure. La manière dont Chauvet ouvre et rapproche plusieurs chemins théoriques a ses fécondités propres. Elle fait voir des parentés et saisit bien son temps et ce qui le travaille. Mais cette manière de faire s'accompagne aussi d'un risque que Chauvet n'ignore pas et qui consiste à «en dire à la fois trop et trop peu<sup>191</sup>». Le survol des différentes voies de la philosophie, de la psychanalyse, de la linguistique, de l'anthropologie et de la sociologie a permis de constater que sa théorie du symbolique n'évite pas complètement ce risque et cède parfois à l'empressement théorique. La littérature secondaire l'a montré à sa façon. D'abord, elle est diverse, à l'image des chemins. Elle est aussi parfois polarisée. Par exemple, Yves Labbé voit chez Chauvet les indices d'un «oubli» de l'herméneutique et de l'ontologie, alors qu'à l'inverse, Roland Sublon lui reproche de vouloir les «sauver». Enfin, la littérature secondaire est aussi assez constante dans sa forme, c'est-à-dire qu'on reproche souvent à Chauvet ses approximations sur tel ou tel point. Pour reprendre le cas précédent, Sublon jette un regard assez sévère sur son recours à la théorie psychanalytique lacanienne.

Dans ce chapitre, on a pu aussi prendre la mesure de l'importance chez Chauvet du recours aux travaux pratiques et théoriques des anthropologues. Bien sûr, il n'y a pas d'unanimité chez ces derniers. Il y a même des divergences non négligeables sur lesquelles Chauvet ne s'arrête pas vraiment, notamment en ce qui concerne la méthode et l'approche des «faits de symbolisme» dans les mythes et dans les rituels; ainsi de l'analyse symbolique processuelle de Victor W. Turner, qui ne peut être confondue avec l'approche structurale de Claude Lévi-Strauss. Mais à travers ces différences, il est légitime je pense de considérer que ces anthropologues sont portés par des

---

<sup>191</sup> Chauvet, *Du symbolique au symbole*, p. 34.

problématiques non équivalentes mais familières, qui partent d'un questionnement sur l'organisation, les rituels et les mythes des sociétés. Ce questionnement va aussi de pair avec un certain vocabulaire. Ainsi des concepts de «symboles» et de «symbolisme» auxquels les anthropologues ont recours de façon quasi systématique.

La figure de Claude Lévi-Strauss est apparue de manière récurrente tout au long de ce chapitre. L'attention aux formes et aux structures chez cet anthropologue a inspiré toute une génération d'intellectuels, tant du côté de l'anthropologie que de la psychanalyse et de la philosophie. Sa pensée a donné toute son ampleur au croisement des catégories de la linguistique avec la question du symbolisme. Elle a aussi joué un rôle de premier plan dans le décloisonnement des disciplines et dans le bouillonnement théorique de ces grandes années du «structuralisme». Ses intuitions sont pour ainsi dire «derrière» bon nombre des théories du langage qui ont vu le jour à cette époque et avec lesquelles Chauvet travaille. Les années qui ont passé depuis cette époque permettent de constater l'abondance de la production intellectuelle des héritiers de Lévi-Strauss. Elles en font voir également la grande diversité. Et c'est cette irréductible diversité qui a été mise de l'avant dans ce chapitre.

Si donc les anthropologues ne sont pas les seuls interlocuteurs de Chauvet, ils semblent bien être des interlocuteurs privilégiés. Et cela, l'examen des écrits autres que *Symbole et sacrement* l'a rendu encore plus manifeste. Lorsque Chauvet synthétise ses travaux, ou lorsqu'il fait le bilan de son parcours, il va à l'essentiel et, chaque fois, ce n'est ni la critique heideggérienne de l'onto-théologie ni la théorie girardienne qui ressortent, pas plus que la psychanalyse lacanienne ou la théorie linguistique de Benveniste, mais bien l'échange symbolique.

À bien y penser, ce n'est peut-être pas tant un hasard si Chauvet a investi ce chemin de pensée plus que les autres. Bien sûr, les pratiques de l'eucharistie et l'alliance chrétienne sont à distinguer des pratiques de don cérémoniel telles qu'on les trouve dans les sociétés segmentaires. Mais en sont-elles complètement différentes? Chauvet suggère que les gestes de don qui sont au cœur de l'eucharistie traduisent eux aussi des rapports de reconnaissance, et il montre bien que ces rapports n'ont pas été sans effet dans l'histoire quant au déplacement de la question de Dieu, mais aussi quant aux formes du lien social. Si Chauvet met l'accent sur la dimension sociale et ecclésiale de la pratique de l'eucharistie, n'est-ce pas en partie en raison de l'horizon anthropologique des questions qu'il soulève? Car c'est bien comme «fait d'assemblée» que l'eucharistie a pris forme. Ceux et celles

à qui Dieu accorde sa faveur, il les invite à se rassembler et à entrer en relation les uns avec les autres. Si les incidences de cette convocation à rencontrer Dieu à travers l'autre sont évidemment éthiques, elles sont aussi proprement sociales.

## Partie III

### Le christianisme et la grâce. Enjeux anthropologiques et théologiques

«Les mots de la liturgie sont-ils usés?». Le théologien des sacrements Louis-Marie Chauvet s'est penché sur cette question dans un bref article du même nom<sup>1</sup>. La question est liée à une difficulté qui, malgré les années, semble vouloir persister : la liturgie est éprouvée et perçue comme étant en décalage par rapport à la vie des gens. La «participation pleine et active de tout le peuple<sup>2</sup>» des baptisés à la vie liturgique de l'Église, souhaitée par le concile Vatican II, semble encore aujourd'hui manquer.

Dans son article, Chauvet explore les causes possibles de cette difficulté et porte son attention d'abord sur les «mots», sur le «vocabulaire» de la liturgie. Quelle responsabilité les mots et leurs agencements portent-ils dans cette affaire? D'entrée de jeu, il n'hésite pas à reconnaître certaines difficultés du langage liturgique. Les prières comportent des «redondances» ou font appel à un registre «dogmatique». C'est leur «genre littéraire» qui apparaît ici comme un obstacle. Certaines expressions bibliques et le style des phrases apparaissent souvent aussi comme étrangères aux manières habituelles de parler ou de prier – il «est descendu aux enfers»; «il est assis à la droite du Père»<sup>3</sup>.

Si les mots, le vocabulaire et les expressions liturgiques rendent difficile la participation, il ne faut tout de même pas leur faire porter tout le blâme. Assez rapidement, Chauvet déplace le problème en direction du contexte d'énonciation et se demande si «la vraie difficulté ne résiderait pas [...] dans la conversion que requiert la prière pour être vraiment chrétienne. Il est hautement significatif, à cet égard, que l'objet de la demande de l'Église, dans les oraisons du dimanche, est presque toujours la

---

<sup>1</sup> Louis-Marie Chauvet, «Les mots de la liturgie sont-ils usés? Quel diagnostic? Quelle pastorale? [2006]», dans *Le corps, chemin de Dieu. Les sacrements*, Paris, Bayard, 2010, p. 371-385. Cet article reprend et développe un texte antérieur : «Le vocabulaire liturgique : des mots usés?», dans *Chemins d'Évangile*, Vicariat de Bruxelles, décembre 2006, p. 4-9.

<sup>2</sup> Constitution *Sacrosanctum concilium*, § 14.

<sup>3</sup> Chauvet, «Les mots de la liturgie sont-ils usés?», p. 372.

qualité même de notre relation à Dieu<sup>4</sup>» qui, chrétiennement, implique aussi la relation au prochain. La difficulté du vocabulaire et du genre littéraire des prières existe bel et bien, mais il faut être vigilant pour ne pas projeter sur elle cette autre difficulté, incontournable et hautement significative théologiquement, et qui concerne la non-évidence de la relation à Dieu et aux autres pour toute personne. Chaque action liturgique met en jeu ces espaces relationnels. Chaque chrétien, avec toute l'assemblée célébrante, «joue dans la liturgie» rien de moins que «sa vie même, et non pas simplement quelque "rôle"<sup>5</sup>». Chauvet le rappelle souvent à partir de l'étymologie, la liturgie – «urgie», *ergon* en grec – est une action qui engage le sujet en profondeur. Si la «raison critique demande d'être honorée même dans la liturgie», cette dernière ne «s'adresse [...] pas d'abord à l'intellect». Elle engage le désir, la mémoire et le corps. En tout cela, elle «mobilise bien plus que la raison<sup>6</sup>».

La difficulté à entrer dans le «jeu liturgique» aurait donc quelque chose à voir avec les «résistances intérieures» que rencontre toute personne désireuse d'entretenir des relations véritables et évangéliques avec Dieu et les autres. Bien sûr, il y a davantage en cause dans cette difficulté de la liturgie que les mots et les résistances intérieures. C'est plus globalement la matrice culturelle occidentale avec ses représentations qui affecte la capacité à entrer dans le jeu de la liturgie. Mais selon Chauvet, il y a aussi une part de la difficulté qui vient de la profondeur de ce qu'elle appelle et suscite chez ceux et celles qui y participent.

\* \* \*

Dans ce petit article, Chauvet s'est arrêté aux mots de la liturgie. Mais il aurait tout autant pu interroger ces autres «actes de langage» liturgique que sont les *gestes*. Car dans la mesure où la liturgie est affaire de *relation* à Dieu et aux autres, pour le meilleur et pour le pire, le corps et ses gestes sont concernés au premier chef. D'ailleurs, plus souvent qu'autrement dans ses ouvrages, à travers les concepts de «parole» et de «symbolique», Chauvet traite du langage liturgique dans un

---

<sup>4</sup> Chauvet, «Les mots de la liturgie sont-ils usés?», p. 374.

<sup>5</sup> Chauvet, «Les mots de la liturgie sont-ils usés?», p. 374-375.

<sup>6</sup> Chauvet, «Les mots de la liturgie sont-ils usés?», p. 377-379.

sens large qui fait appel tant aux mots, qu'aux corps et aux gestes<sup>7</sup>. Car dans la liturgie, les premiers accompagnent souvent les seconds, et inversement<sup>8</sup>.

Mais qu'en est-il de ces gestes impliqués dans la liturgie, et plus spécifiquement des gestes de don dans la liturgie eucharistique? D'où viennent-ils? Que cherchent-ils à construire? Seraient-ils eux aussi devenus étrangers à la vie des modernes? En quoi se distinguent-ils d'autres formes de don?

\* \* \*

Empruntant les chemins de l'anthropologie à la suite de Marcel Hénaff et ceux de la théologie sacramentaire à la suite de Louis-Marie Chauvet, les deux premières parties de la présente recherche ont permis d'apporter quelques éléments de réponse à ces questions. Les gestes de présentation des dons et de communion que mobilise la liturgie eucharistique font écho aux gestes du don réciproque cérémoniel qui, dans le cadre des sociétés segmentaires, interviennent dans les relations entre groupes étrangers et dans les relations avec les diverses figures de l'invisible, c'est-à-dire les esprits, les ancêtres ou les divinités. Le geste qui consiste à tendre à l'autre un bien précieux – symbolique – est tout à la fois une demande et une offre de reconnaissance adressée à une altérité.

Autant les gestes de don impliqués dans la liturgie eucharistique appellent cette profondeur anthropologique, autant ils ont contribué à transformer les formes anthropologiques du don, de la reconnaissance et du lien social. Enracinée dans la liturgie du repas festif juif comme pratique communautaire, la reprise eucharistique de ce geste de don a contribué à marquer un écart par rapport à la réciprocité traditionnelle et à faire advenir de nouvelles pratiques de don. Le contexte gréco-romain du I<sup>er</sup> siècle de notre ère dans lequel les premières communautés chrétiennes ont vu le

---

<sup>7</sup> Par exemple, Chauvet a recours à l'anthropologie de Roger Bastide, qui considère la prière comme un «complexe» d'objets, de gestes et de paroles. Voir Roger Bastide, «L'expression de la prière chez les peuples sans écriture», *La Maison-Dieu*, no 109, 1972, p. 98-122, discuté dans Louis-Marie Chauvet, «Liturgie et prière. Éléments de réflexion anthropologique, théologique et pastorale», *La Maison-Dieu*, vol. no 195, 1993, p. 49-90. Mais plus largement, c'est l'approche «symbolique» de la théologie de Louis-Marie Chauvet qui est en jeu ici.

<sup>8</sup> Pour un aperçu général de la question, on peut consulter le dossier «Gestes et attitudes», *La Maison-Dieu*, no 247, 2006.

jour appelait pour ainsi dire le renouvellement du don, tant dans ses dimensions «religieuses» que sociales, ainsi qu'en témoigne à sa façon le traité *Des Bienfaits* de Sénèque, qu'Hénaff présente comme une tentative de réponse aux problèmes liés à la crise du don et à l'apparition de formes inégalitaires de bienfaisance. Selon Hénaff, cette crise serait en bonne partie attribuable aux transformations dans l'organisation des sociétés, c'est-à-dire au passage du statut de société segmentaire à celui de société politique.

Mais les divers usages chrétiens du don n'ont-ils pas eux-mêmes ouvert la voie à une certaine perversion du don chrétien, tant dans ses formes morales que liturgiques? Les abus liés à la prolifération des messes pour le rachat des pénitents et des défunts à l'aube de la Réforme protestante n'ont-ils pas révélé au grand jour la possible tromperie des appels des théologiens à la grandeur du don de Dieu et à sa générosité? Par leurs appels au Dieu insondable qui accorde sa grâce de façon arbitraire à qui il veut, les théologiens protestants n'ont-ils pas eux aussi participé d'un élan similaire? Qu'ils aient spéculé sur le purgatoire ou sur la prédestination, les théologiens et leurs diverses querelles confessionnelles n'ont-ils pas contribué *ensemble* à favoriser la peur de Dieu et les représentations qui en découlent : un Dieu à la générosité ou bien vengeresse, ou bien arbitraire, mais un Dieu toujours impitoyable et lointain? Enfin, toutes ces spéculations sur la grandeur du don de Dieu ne masqueraient-elles pas le vrai visage des hommes, toujours enclins à instrumentaliser Dieu et les autres, consciemment ou inconsciemment? S'il importe de ne pas juger trop rapidement de ce qu'ont pu produire des époques qui aujourd'hui ne sont plus, on peut tout de même en tirer quelques leçons et, avec un certain réalisme historique et anthropologique, affirmer que le christianisme et ce qu'il a fait du don n'échappent pas à l'ambivalence.

Considérant cette étrange évolution des pratiques chrétiennes du don, notamment autour du temps de la Réforme – insistance sur la messe comme sacrifice et sur les œuvres de charité du côté catholique, réformes de la cène et éthique religieuse valorisant le travail et l'ascèse «intra-mondaine» du côté réformé –, considérant également ce que sont devenues les sociétés occidentales laïques ou sécularisées, la subversion chrétienne des gestes traditionnels du don réciproque par le christianisme au temps de sa formation dans l'Antiquité n'est-elle pas allée au bout de ce qu'elle avait à offrir? Si les dons de solidarité de nature morale sont encore d'actualité, tout comme les cadeaux offerts à un ami pour l'honorer ou encore le don de soi dans le dévouement pour une cause dans l'ici-bas – une cause humanitaire, sociale, entrepreneuriale, scientifique, artistique –, les gestes

liturgiques qui donnent une portée «religieuse» à ces gestes de don ne sont-ils pas quant à eux devenus radicalement étrangers à la vie des modernes?

\* \* \*

Comme mentionné, de telles questions sont celles auxquelles conduisent les travaux du théologien Louis-Marie Chauvet qui s'est intéressé à la liturgie eucharistique pour penser l'alliance chrétienne à partir des travaux issus de l'anthropologie du don initiée par Marcel Mauss. Elles sont aussi reformulées dans les termes et les catégories employés par l'anthropologue et philosophe Marcel Hénaff, qui a repris le dossier ouvert par Mauss et qui a cherché à penser la grâce comme une transformation des formes traditionnelles du don et de la reconnaissance publique lorsqu'émerge une organisation sociale de type proprement politique. Mais ces questions appartiennent aussi à un monde qui, s'il ne comprend plus trop les rituels religieux hérités et ne s'encombre plus trop avec les formalités et les convenances sociales, tend à se faire froid, opérationnel, aseptisé, prêt-à-porter. Ces questions sont liées à un monde où la surprise de la rencontre semble de moins en moins possible, car toujours davantage reportée à plus tard. Les modernes manquent de temps. Ils manquent surtout de temps pour éprouver le manque de l'autre.

Bien sûr, dans ces grandes villes modernes, on en croise du monde et des visages. Il en va de même avec ces voyages organisés. De ceux-ci, on peut même revenir avec des centaines de photos, dont les plus belles d'entre elles se retrouveront probablement sur les pages personnelles d'un ou de plusieurs réseaux sociaux. Mais autant les moyens de transport et de communication permettent plus que jamais d'être en contact simultanément avec une multitude de gens, autant les obstacles aux rencontres effectives de l'autre comme autre – c'est-à-dire ce voisin-là, ce collègue-là, ce concitoyen étrange qui intrigue, ces vieux parents qui s'ennuient – semblent avoir proliférés, avec pour conséquence de repousser toujours à plus tard le moment de ces rencontres.

Parce que chacun est un peu malgré lui – on ne choisit pas d'être un individu moderne – préoccupé à faire son chemin dans les labyrinthes de la mode, des identités sexuelles, des identités religieuses, et parce que chacun peine à composer avec les injonctions de performance sportives, académiques,

ludiques, entrepreneuriales ou encore religieuses, c'est comme s'il ne restait plus assez de temps pour le reste, pour ces autres que chacun croise et recroise au travail, au centre d'achat ou dans l'autobus, et qui, à force d'être ignorés, de se chercher eux-mêmes ou de tenter de répondre aux exigences, en arrivent parfois à se considérer comme des restes, bons à jeter. Bref, si les visages croisés sont nombreux, leur altérité semble parfois déranger. Mais plus souvent, et plus sournoisement, c'est le temps qui semble manquer pour éprouver le manque, pour se laisser appeler par ces visages autres.

Et quel temps reste-t-il alors pour la main tendue qui invite à se compromettre, à oser à son tour offrir et demander cette reconnaissance dont seul l'autre que soi a les clés? Quel temps reste-t-il alors pour la spiritualité – chrétienne ou autre – d'un sujet qui, au cœur des héritages ambivalents reçus, mais aussi en dehors d'eux, au cœur de la nouveauté énigmatique du temps présent, cherche à vivre la rencontre de l'autre comme ce qui ouvre au mystère de la rencontre de Dieu. Assez rêvé le théologien! Il vaudrait mieux oublier ça!

Il importe de le dire, la difficulté d'entrer en relation avec les autres n'est pas propre aux sociétés politiques modernes, loin de là. Mais celles-ci semblent structurellement orientées vers une fuite en avant qui a pour conséquence l'évitement concret de ces relations qui peuvent certes transformer la vie, mais qui parfois aussi dérangent, déplacent. Avant même qu'il ne soit question d'aider l'autre charitablement ou de s'engager dans une lutte pour les droits des opprimés – et il est parfois plus facile car moins engageant d'aider le lointain que le prochain – ce sont les possibilités mêmes d'une rencontre effective de l'autre qui semblent aujourd'hui compromises. Cela n'explique pas tout des difficultés des Églises, mais cela en dit quelque chose. Bien sûr, il n'y a pas que des désavantages à ce monde des biens et des services qui opère dans l'anonymat des bénéficiaires. Si les individus modernes en souffrent, ils en profitent également. Par exemple, les instruments chirurgicaux spécialisés rendent la médecine dentaire hautement performante, et il faut bien que des gens s'investissent dans la confection de tels outils et produits, qu'ils y mettent de leur temps. De même, les soins offerts par une infirmière spécialisée dans la prise en charge d'une clientèle âgée ont bien des chances d'être plus ajustés aux besoins de ces personnes. Elle a dû consacrer du temps à cette formation tout autant qu'elle en consacre à son travail. Seulement, rien ne remplacera la visite d'un parent, d'une amie, d'un collègue, d'une consœur, et leurs luttes pour que de meilleurs soins leur soient prodigués.

Dans un tel contexte, les difficultés que traversent les diverses pratiques communautaires et avec elles l'ensemble du secteur communautaire – qui n'est jamais vraiment très «rentable» – risquent de passer sous silence. Or ce sont ces espaces qui, au plan de la socialité, permettent une rencontre de l'autre qui n'est ni une rencontre chargée d'affects comme dans la famille, ni une rencontre professionnelle avec ses jeux de rôle et leurs fonctions bien précises.

Dans les sociétés étatiques modernes, les diverses Églises chrétiennes appartiennent à ce secteur communautaire, c'est-à-dire, pour faire court, à la société civile. Elles en partagent les difficultés, comme les fécondités. Bien sûr, les pratiques rituelles et liturgiques qu'elles portent les distinguent, mais il y a aussi une vie proprement sociale qui entoure ces pratiques plus «religieuse», et qui passe par les échanges, les partages, les solidarités, les engagements communs, les rires et les conflits occasionnels. Ces communautés chrétiennes portent d'autres héritages, tant au plan de l'engagement charitable pour les plus démunis qu'en ce qui concerne les luttes sociales pour la justice.

Et c'est vers une prise en compte de l'actualité des sociétés politiques modernes et de celle des Églises chrétiennes qui persistent à s'y inscrire que conduit la présente recherche.

\* \* \*

Tout au long de cette recherche, un ensemble de sentiers ont été explorés, les premiers étant ceux de l'anthropologie de Marcel Hénaff, les seconds appartenant à l'univers théologique de Louis-Marie Chauvet. Le temps est maintenant venu de revisiter ces différents sentiers théologiques et anthropologiques afin de retracer le chemin parcouru, mais aussi afin d'indiquer un peu plus nettement – dans la mesure du possible – la direction d'ensemble du voyage, étant entendu qu'un voyage est tout autant fait de destinations que de chemins imprévus et inattendus. C'est d'ailleurs ce mélange qui fait tout le risque de l'aventure, mais aussi son plaisir. Il en va de l'aventure intellectuelle comme de la vie et des voyages : on croit savoir où l'on s'en va, mais on ne sait jamais vraiment ce que les chemins à parcourir réservent comme surprises, bonnes comme mauvaises.

Arrivant presque au terme de ce voyage, cette troisième et dernière partie a pour objectif à la fois simple et difficile de reprendre les divers sentiers afin d'en dessiner la carte géographique. Cette carte permettra peut-être à ceux et à celles qui sont intéressées par la question du don de se repérer un peu mieux sur les sentiers de la théologie lorsque celle-ci s'aventure sur ceux de l'anthropologie. Mais si dessiner une carte est un exercice de précision, c'est toujours aussi en même temps un exercice d'approximation. Et une carte ne sera jamais rien d'autre qu'une carte. D'une part, elle ne dit pas tout. Elle est délimitée par un cadre et laisse certaines zones dans l'ombre. Ce faisant, elle sélectionne les éléments à retenir et laisse du même coup plusieurs autres éléments de côté. D'autre part, elle n'est jamais tout à fait à l'échelle. Surtout, elle ne dispense pas de prendre à son tour le chemin. On peut même penser qu'une carte rate son objectif si, pour toutes sortes de raisons, elle n'arrive pas à donner le goût à celui ou à celle qui la consulte de la quitter, pour s'aventurer à son tour, pour parcourir, découvrir, et peut-être ouvrir de nouveaux chemins.

\* \* \*

Cette opération de cartographie des enjeux anthropologiques et théologiques du don, de la reconnaissance et de la grâce chrétienne impliquera trois étapes. D'abord, un tour d'horizon de quelques recherches exégétiques récentes sur le vocabulaire de la grâce chez saint Paul (chapitre 9) permettra de reprendre de manière synthétique les enjeux théologiques soulevés à partir de la question sacramentelle dans la seconde partie de cette recherche. Mais elle fera aussi revisiter les questions anthropologiques sur le don et le lien social croisées en première partie. En effet, ces recherches néotestamentaires récentes portent non seulement sur les lettres de saint Paul et sur son vocabulaire de la grâce, mais elles cherchent précisément à éclairer ces lettres et ce vocabulaire en les situant dans le contexte gréco-romain qui les a portés, un contexte socio-politico-religieux marqué par diverses pratiques de don et de bienfaisance, elles-mêmes associées au vocabulaire hellénistique de la grâce. Ces recherches néotestamentaires et historiques touchent directement aux questions croisées dans la présente étude.

Une fois pris ce chemin qui permettra de rouvrir les questions, il sera possible de les réarticuler de façon systématique, le tout dans un objectif de synthèse (chapitre 10). Concrètement, ce sont les principales conclusions des parties I et II qui seront revisitées et approfondies, à travers les questions transversales de la reconnaissance et de l'ambivalence. On verra notamment comment tout ce dossier anthropologique et théologique ouvre sur la question des médiations de la grâce, tant au niveau éthique et moral, que social et politique. C'est du même coup le désengagement moderne – parfois cynique, non sans raison – à l'égard des diverses institutions qui médiatisent la reconnaissance qui s'en trouvera interrogé.

Enfin, il sera possible d'envisager la question de l'inscription des communautés chrétiennes dans les sociétés modernes (chapitre 11). On reprendra alors la question du déficit symbolique et celle de la crise du lien social dans ces sociétés modernes, tout à la fois étatiques, marchandes et sécularisées. Outre le propos de Marcel Hénaff sur l'argent, l'échange marchand et leurs empiétements, on reviendra aussi plus longuement sur la critique de la consommation comme dynamique *sociale* chez Jean Baudrillard. Les travaux de Jacques T. Godbout sur le secteur communautaire – la société civile, les associations, les communautés – serviront quant à eux à circonscrire un espace pour penser tant les limites et les difficultés des communautés chrétiennes, que leurs fécondités possibles dans un tel contexte. Enfin, on s'interrogera sur la manière dont ces communautés peuvent mobiliser leurs divers héritages de don afin de servir la vie. Car au-delà du risque de repli identitaire auquel tout groupe religieux est en proie aujourd'hui et qu'il ne faut surtout pas ignorer, il convient aussi de penser positivement les divers héritages que portent ces groupes. À cet égard, la théologie a, me semble-t-il, un rôle spécifique à jouer pour inventer des chemins d'avenir, en lien avec ces groupes et ces héritages, mais aussi dans son ordre propre, c'est-à-dire en mobilisant les ressources de la réflexivité critique. Si un tel travail de réflexivité peut certes conduire à remettre en question divers aspects des sociétés modernes, il en est aussi participant et ne peut s'épargner d'un certain devoir d'autocritique des héritages auxquels il se rapporte.

## Chapitre 9

### L'épître aux Romains et le contexte gréco-romain du I<sup>er</sup> siècle. La grâce et le lien en question

À la suite de Marcel Hénaff et de Louis-Marie Chauvet, la présente recherche a fait de l'anthropologie du don, du lien social et ecclésial, de la ritualité chrétienne et de l'eucharistie ses principaux champs d'interrogation. Cependant, elle ne peut faire abstraction de l'impact de la pensée et de l'apostolat de Paul sur ce qu'est devenu le christianisme, avec ses rituels et ses diverses pratiques de don. Le présent chapitre a précisément pour but d'interroger les textes de Paul sur la question de la grâce, mais en lien avec les enjeux soulevés à partir de l'anthropologie du don.

Un tel projet est tout à la fois opportun et ambitieux. S'il est opportun ou bienvenu, c'est que le thème de la grâce est omniprésent chez Paul. La grâce figure non seulement dans les salutations qui ouvrent et qui ferment chacune de ses lettres, mais elle est bien souvent aussi l'objet même de son discours. Si en revanche le projet de relire Paul sur le thème de la grâce est ambitieux, c'est précisément pour les mêmes raisons. Le thème intervient tellement souvent, et a été l'objet de tant de relectures qu'à défaut de pouvoir en traiter avec suffisamment de précision et d'amplitude, ce qui demanderait non pas une mais plusieurs recherches, il vaudrait peut-être mieux renoncer à en parler.

Mais à défaut de pouvoir résister à la tentation de dire quelque chose sur Paul et la grâce, il importe de préciser qu'il ne portera pas comme tel sur sa théologie de la grâce chez Paul, mais bien sur la théologie de *la grâce chez Paul telle qu'une part de l'exégèse historico-critique récente s'y est intéressée et a cherché à la rendre*<sup>1</sup>. Bien évidemment, il y a plus d'une entrée possible dans les épîtres pauliniennes, et d'autres lectures que celles qui seront mises de l'avant rejoindraient sans doute plusieurs des enjeux soulevés dans cette recherche cherchant à repenser l'alliance chrétienne. Il n'en reste pas moins que c'est du côté de l'historico-critique que la perspective anthropologique sur

---

<sup>1</sup> À la différence des théologiens qui écrivent souvent «saint Paul», les exégètes écrivent plutôt «Paul». Comme le nom de Paul reviendra de nombreuses fois dans ce chapitre, et pour respecter aussi la manière de parler des exégètes, j'écrirai «Paul» et non «saint Paul» comme dans les autres chapitres.

le don réciproque cérémoniel a été le plus nettement développée. Et lire un auteur ancien en fonction de son contexte historique et le comparer à d'autres textes et auteurs qui lui sont contemporains est une spécialité à part entière qui demande du temps et des compétences philologiques particulières<sup>2</sup>.

Explorer ce chantier exégétique particulier permettra de retrouver un ensemble d'éléments et d'enjeux qui ont été croisés tout au long de la présente recherche. En effet, les travaux de James R. Harrison, de John M. G. Barclay, de Troels Engberg-Pederson et de David J. Downs qui seront ici discutés mettent tous de l'avant l'apport de l'anthropologie et de la sociologie du don<sup>3</sup>, et ce, afin d'éclairer le contexte gréco-romain du I<sup>er</sup> siècle dans lequel Paul a fondé ses communautés et a entretenu ses correspondances<sup>4</sup>. Tout comme Marcel Hénaff du côté de l'anthropologie, et tout

---

<sup>2</sup> Bien évidemment, l'approche historico-critique n'est pas la seule manière possible de lire les textes de Paul sur la question de la grâce, loin s'en faut. D'autres types de lectures sont non seulement possibles, mais aussi souhaitables. Certaines font appel à la situation du lecteur (par exemple, Robert Hurley, *La Bible du lecteur. Théorie et pratique de la stylistique affective en études bibliques*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2010; Robert Hurley, «De la violence divine à l'obéissance esclave, le Père et le Fils renoncent au pouvoir en Ph 2», *Laval théologique et philosophique*, vol. 67, no 1, 2011, p. 87-110). D'autres sont davantage attentives à l'organisation interne des textes, d'où diverses approches synchroniques (sémiotiques, narratologiques, etc.). Seulement, l'approche historique et philologique, et son attention au contexte social dans lequel Paul a vécu et écrit ouvre un champ de questionnement que la présente recherche ne peut ignorer. Comme on le verra, ceux qui ont développé cette approche historique discutent assez longuement d'éléments de la théorie anthropologique et, par conséquent, avant même d'amorcer la lecture, ils endossent une certaine vision de l'humain comme être social. Et ce chantier théorique proprement anthropologique, comme on l'a vu avec Hénaff et Chauvet n'est pas complètement étranger aux diverses théories de la parole et du langage qui se sont développées dans le sillage du structuralisme. Même s'il importe d'y aller avec prudence dans la comparaison des concepts, la question du symbolisme et du don en anthropologie telle qu'elle a été développée par Marcel Mauss et Claude Lévi-Strauss me semble ouvrir sur ce que, par exemple, l'approche linguistique d'Émile Benveniste cherche à penser à travers le concept de «parole», qui rejoint aussi ce qu'une approche sémiotique comme celle de Greimas cherche à penser à travers la question de l'énonciation. On trouve là des approches théoriques du langage qui débouchent sur une «éthique de la parole» comme don offert. Dit beaucoup trop rapidement, parler, c'est habiter un langage toujours déjà parlé par d'autres. C'est aussi prendre place par rapport à d'autres en jouant ce langage. Enfin, adresser une parole, un peu comme dans le don cérémoniel, c'est se risquer vers l'autre et lui tendre le bien «précieux» d'une parole offerte. L'autre, comme dans le don cérémoniel ou dans le don mutuel peut recevoir cette parole, mais il peut aussi en abuser, ou ne pas répondre, ce qui est toujours une manière de répondre. Mais chaque fois, c'est son interlocuteur qu'il reçoit, qu'il ignore, ou dont il abuse. La manière dont Louis-Marie Chauvet traite de la question de la parole, par exemple, est fortement teintée par cette question anthropologique du don comme échange symbolique (Louis-Marie Chauvet, «Parole et sacrement [2003]», dans *Le corps, chemin de Dieu. Les sacrements*, Paris, Bayard, 2010, p. 105-130). Pour une lecture de Paul sur la question de la grâce suivant une approche sémiotique, voir Anne Fortin, *L'annonce de la bonne nouvelle aux pauvres. Pour une théologie de la grâce et du verbe fait chair*, Montréal, Médiaspaul, 2005. Sur la sémiotique et son inspiration linguistique, voir entre autres Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale, tome I*, Paris, Gallimard, 1966; Algirdas Julien Greimas, *Sémantique structurale. Recherche de méthode [1966]*, Paris, Presses universitaires de France, 2002.

<sup>3</sup> Tous sans exception, de façon plus ou moins approfondie, ils abordent le classique de Marcel Mauss, «Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques [1923-1924]», *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, 2008, p. 143-279.

<sup>4</sup> James R. Harrison, «Paul, Eschatology, and the Augustan Age of Grace», *Tyndale Bulletin*, vol. 50, no 1, 1999, p. 79-91; James R. Harrison, *Paul's Language of Grace in its Graeco-Roman Context*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003; Troels Engberg-Pederson, *Paul and the Stoics*, Louisville (Ky.), Westminster John Knox Press, 2000; Troels Engberg-Pederson, «Gift-giving and Friendship. Seneca and Paul in Romans 1-8 on the Logic of God's χάρις and Its Human Response», *Harvard Theological Review*, vol. 101, no 1, 2008, p. 15-44; David J. Downs, *The Offering of the Gentiles. Paul's*

comme Louis-Marie Chauvet du côté de la théologie sacramentaire, ils pensent la grâce – la *kharis* – en la situant par rapport aux pratiques de dons avec les dieux et entre les humains telles que l’anthropologie en parle à partir des sociétés segmentaires; de là, ils tentent de cibler ce qui, au temps de Paul et du christianisme naissant bouge et se transforme.

Dans ce chapitre, il s’agira essentiellement d’introduire au propos de ces exégètes en suivant l’ordre de présentation qu’ils privilégient tous. D’ailleurs, ils réfèrent souvent aux mêmes travaux et forment une véritable communauté de recherche. S’ils n’en arrivent pas toujours aux mêmes conclusions et envisagent le dossier à partir d’angles différents, ils procèdent en général de façon similaire.

Premièrement, ils étudient le contexte religieux, social et politique du I<sup>er</sup> siècle, et mettent en lumière les différentes pratiques de bienfaisance – *benefaction*, en anglais. Comme il sera possible de le voir, ce contexte montre bien comment grâce et disgrâce vont de pair avec honneur et déshonneur<sup>5</sup>. Deuxièmement, les exégètes considèrent la pensée paulinienne de la grâce comme un produit de cette époque, mais un produit singulier, et tout leur travail consiste à tenter de cerner cette singularité, en discutant d’abord des contemporains de Paul et de quelques-uns de ses prédécesseurs, tant Juifs que philosophes grecs ou latins, qui ont eux aussi pensé la grâce et la bienfaisance. Troisièmement, une fois le contexte évoqué et les diverses pensées de la grâce identifiées, les exégètes entrent dans les écrits pauliniens pour tenter de cibler ce qui en fait le cœur et l’originalité, s’il y en a une. S’ils ne se limitent pas à un seul écrit, c’est l’épître aux Romains qui, sans grande surprise, retient davantage leur attention. Sur ce point, par souci de concision, et parce que la manière dont il développe son analyse s’arrime mieux à la façon dont la présente recherche a abordé les choses, je me pencherai surtout sur le propos de Troels Engberg-Pederson sur Romains 1-8. Quatrièmement, la plupart de ces exégètes prêtent une attention aux pratiques communautaires

---

*Collection for Jerusalem in its chronological, cultural and cultic contexts*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008; John M. G. Barclay, *Paul and the Gift*, Grand Rapids (Mo.)/Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company, 2015. Lorsqu’il présente son propre travail, Engberg-Pederson (*Paul and the Stoics*, p. IX) donne un aperçu de la redécouverte exégétique des écrits de Paul à laquelle il participe. «This book is about Paul far more than the Stoics. It is part of the current fascinating and laborious retrieval of Paul from the dominant Protestant tradition of reading him, a retrieval that began almost exactly a hundred years ago, in works by Paul Wernle, William Wrede and Albert Schweitzer and took off again, after the period of Dialectical theology or Neo-Orthodoxy, in Pauline classics of the last quarter of the 20<sup>th</sup> century by Krister Standahl, E. P. Sanders, Gerd Theissen and others.»

<sup>5</sup> «The fact that, in English, honor should be expressed in a number of contexts by the notion of grace – to receive grace is to be honored and “disgraced” is simply the synonym of dishonor – carries the same implication, and it is not much different in any romance language. Consequently honor has a kind of congenital relationship with grace which challenges our previous view of it as primordially a matter of social structure.» Julian Pitt-Rivers, «Introduction», dans J. G. Peristiany et Julian Pitt-Rivers (dir.), *Honor and Grace in Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 3.

de bienfaisance évoquées dans les épîtres pauliniennes, et plus précisément à la collecte organisée par Paul auprès des Églises gréco-romaines en faveur de l'Église plus pauvre de Jérusalem. Celui qui est allé le plus directement à cet autre aspect de la question est David J. Downs. Les conclusions auxquelles en arrive cet exégète rejoignent de près le propos de Chauvet sur la spiritualisation du sacrifice.

En somme, il s'agira dans ce chapitre de présenter les principales conclusions auxquelles ces exégètes en viennent, en ciblant les forces de chacun, et en portant attention aux points de convergence. Mais tout au long du parcours, et surtout à la fin, on fera état de quelques points de divergence qui font écho aux débats théoriques en anthropologie et en sociologie.

## 1. La grâce dans le contexte gréco-romain du I<sup>er</sup> siècle

Les travaux de James R. Harrison publiés en 2003 ont relancé les discussions sur la grâce chez Paul en fonction de la bienfaisance dans le contexte gréco-romain du I<sup>er</sup> siècle. Ils fournissent plusieurs exemples éclairants des usages courants du vocabulaire de la grâce au temps de Paul. S'ils intègrent certaines distinctions anthropologiques, ceux de John M.G. Barclay vont cependant plus loin sur ce point et font preuve de plus de nuance pour penser à la fois les similarités et les différences du contexte gréco-romain du I<sup>er</sup> siècle par rapport au contexte traditionnel du temps d'Homère<sup>6</sup>. Si Barclay ne le dit pas comme tel, sa description du contexte dans lequel Paul a exercé son apostolat et rédigé ses lettres rejoint de près l'idée défendue par Hénaff selon laquelle ce contexte en est un de transition où l'on voit s'affirmer des formes d'organisation sociales centralisées.

---

<sup>6</sup> «The anthropology of traditional gift-giving offers no simple "model" of gift-relations, and is not straightforwardly transferable to the world of Paul and his contemporaries, who are the main subject of this book. It cannot be used to "essentialize" the gift, or to provide a defined and clearly delimited concept. But it does generate some valuable angles of perception, raising salient questions and sensitivities that alert us to possibilities we might miss (or misconstrue) from a modern perspective.» Barclay, *Paul and the Gift*, p. 22. Sur cette question, Barclay (p. 24) renvoie à Z. A. Crook, «Reflections on Culture and Social-Scientific Models», *Journal of Biblical Literature*, vol. 124, no 3, 2005, p. 515-532. Pour ce qui concerne les sociétés archaïques, outre Mauss, sa principale source est Marshall Sahlins, *Stone Age Economics*, Chicago, Aldine-Atherton, 1972. Dans son livre qui est impressionnant par l'étendue de son analyse, Barclay propose d'approcher le concept de don de façon large, car ce mot recouvre selon lui une diversité de définitions et d'éléments de définitions qu'il importe de distinguer. Pour chaque contexte, il y a lieu selon lui de prendre en considération : les formes dominantes du don, la manière dont elles interagissent avec la vie sociale dans son ensemble, le type de lien qu'elles construisent, le type de réciprocité et d'obligation qui s'y exprime. Il y a aussi lieu de se méfier de projeter sur un contexte historique donné une certaine conception du don qu'il qualifie de moderne, comme don gratuit, ou pur. Cette approche large le conduit à distinguer six éléments de «perfection» (p. 70-75) à partir desquels il devient possible d'apprécier avec plus de nuances les auteurs qui cherchent à penser «le don» et qui, ce faisant, mettent de l'avant tantôt l'un, tantôt l'autre de ces éléments de perfection : la surabondance, la singularité, la priorité, l'«incongruité» ou le caractère non sélectif, l'efficacité, la non-circularité. Même si les critères et la typologie de l'exégète Barclay ne sont pas les mêmes que ceux proposés par l'anthropologue et philosophe Marcel Hénaff, ils les rejoignent d'assez près.

## 1.1 Les faveurs sélectives des dieux et la réciprocité sacrificielle dans l'Antiquité grecque

Dans l'Antiquité grecque, les dieux et les déesses étaient très largement perçus comme des bienfaiteurs, distribuant de manière sélective leurs faveurs – *kharites* – aux nations, aux villes et aux individus. Les pratiques sacrificielles et le respect des traditions ancestrales sont au cœur de la relation avec ces êtres invisibles. Par le contre-don de leurs offrandes, les Grecs sollicitent l'honneur des dieux pour qu'ils répliquent et renouvellent leur faveur à leur égard. L'honneur en jeu dans ces sacrifices est du même ordre que l'honneur en jeu dans les rapports de réciprocité entre groupes humains. Dans les deux cas, la procédure de réciprocité favorise la continuité du lien, mais la stabilité n'est jamais tout à fait garantie. La procédure sacrificielle a tout de même ceci de particulier qu'elle entretient un rapport qui est fondamentalement *asymétrique*. Elle ne met jamais complètement à l'abri de la colère des dieux face à l'ingratitude humaine<sup>7</sup>.

## 1.2 Quand le don cérémoniel avec des étrangers pose problème aux autorités locales

Une particularité du contexte grec à cette époque est le problème que pose l'acceptation de dons provenant de villes ou de rois *étrangers*. Ce qui dans les sociétés segmentaires forme le cœur de la vie sociale semble ici devenu un problème. En effet, l'acceptation de dons étrangers par quelques citoyens a pour effet d'engager l'ensemble des membres de la cité et risque toujours de compromettre les intérêts communautaires, car de tels dons demeurent contraignants. Les alliances entre aristocrates étrangers qui ont rendu possible l'émergence de plusieurs cités-états grecques semblent être devenues menaçantes pour celles-ci.

L'argument principal mis de l'avant contre le don cérémoniel avec des étrangers dans ce contexte consiste à faire valoir la supériorité de l'autorité locale ou du peuple – comme celui d'Athènes – sur les obligations de réciprocité contractées par quelques individus. Là où on trouve des juges et des officiers civiques, jurant d'exercer leurs fonctions sans égard aux faveurs et aux dons reçus, donc là

---

<sup>7</sup> Barclay, *Paul and the Gift*, p. 24-27. «It is widely recognized that of the fundamental principles of the Greek social relations, both among humans and in the relationship between humans and gods, was the expectation of reciprocity gifts, favors and "good turns". [...] Relations between humans and the gods are closely modeled on the expectations of gift-reciprocity at the human level, even where the relationship is acknowledged to be grossly asymmetrical.» (p. 24 et 27) Barclay précise en note de bas de page que la littérature sur ce sujet est immense. Il renvoie notamment à S. von Reden, *Exchange in Ancient Greece*, Londres, Routledge, 1995; Christopher Gill, Norman Postlethwaite et Richard Seaford, *Reciprocity in Ancient Greece*, Oxford/NewYork, Oxford University Press, 1998.

où il y a un pouvoir centralisé qui prend en charge la justice et qui rétribue ses juges, l'acception des dons provenant de l'étranger est considérée comme une menace à l'intérêt civique commun, à tel point que l'abstention à l'égard de la réciprocité cérémonielle (*adorodoketos*) en vient à être encouragée et à être considérée comme une vertu<sup>8</sup>.

Les décrets civiques, mais plus encore les lois concernant l'administration de la justice attestent de ce que l'on peut considérer comme une compétition entre deux régimes différents d'organisation sociale, un plus personnel engendré par la réciprocité et la loyauté envers les obligations de réplique, et un autre, qui tend à être moins personnel, et qui va de pair avec l'émergence d'une autorité supérieure qui tient son pouvoir des lois civiques. Dans ce contexte, conclut Barclay, les dons cérémoniels ne sont plus des «faits sociaux totaux», et c'est un autre régime qui tend à occuper l'espace de ce que Marcel Hénaff nommerait la «reconnaissance publique»<sup>9</sup>.

### 1.3 L'évergétisme grec : la gratitude et ses problèmes

Alors que les dons cérémoniels provenant de l'étranger sont de plus en plus suspectés par les autorités civiques, une nouvelle forme de don fait son apparition à l'intérieur des cités-états grecques : l'évergétisme.

#### 1.3.1 Une nouvelle forme de don public citoyen

Selon Barclay, l'évergétisme emprunte son modèle aux dons faits par les rois au bénéfice de leurs sujets. Il concerne surtout les membres de l'élite qui exercent des fonctions d'autorité dans la cité, et de qui le peuple attend des services – *leitourgiai* – sous différentes formes, c'est-à-dire des contributions à la vie commune. Le financement du culte fait partie de ces contributions. Si les principaux dons sont destinés à la cité et, par conséquent, aux citoyens, certains d'entre eux sont aussi destinés aux institutions de moindre importance à l'intérieur de la cité. En effet, le modèle de

---

<sup>8</sup> Par exemple, une loi d'un gymnase antique du II<sup>e</sup> siècle avant notre ère exige du chef de ce gymnase – le gymnasiarque – qu'il juge du potentiel des hommes en fonction de leurs capacités corporelles, et non en fonction de la faveur – *kharitos* – ou de l'hostilité qu'il éprouve à l'égard de l'un ou de l'autre (Harrison, *Paul's Language of Grace in its Graeco-Roman Context*, p. 37, note 47).

<sup>9</sup> «Wherever we find civic officials swearing to conduct their roles without regard to favors and judges required to refuse gifts, we find the clash between two transactional regimes, the regime of the gift, with its strong personal ties of loyalty and reciprocity, and the regime of civic-legal power, which claims a higher authority within its own domain. Gifts are no longer "total social facts" (Mauss) : a centralized and partly depersonalized civic power is claiming some spheres of life as being beyond the influence of the gift.» Barclay, *Paul and the Gift*, p. 30-31. Parmi les auteurs auxquels Barclay renvoie, les principaux sont Gabriel Herman, *Ritualised Friendship in the Greek City*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987; Lynette G. Mitchell, *Greeks Bearing Gifts. The Public Use of Private Relationships in the Greek World. 435-323 BC*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

don qui prévaut pour la cité finit par être celui qui préside à la vie associative dans son ensemble, comme les guildes de marchands<sup>10</sup> que fréquente très probablement Paul, qui est artisan. Les synagogues de la Diaspora que fréquente également Paul sont elles aussi familières de cette manière de faire<sup>11</sup>.

### 1.3.2 Les inscriptions honorifiques et l'obligation de gratitude

Il importe de dire qu'aucune loi n'oblige à de tels gestes de générosité. C'est pourquoi on reste dans l'ordre du don. Cependant, l'ambivalence de ces pratiques est manifeste. D'une part, la pression exercée sur la générosité des familles riches est grande, car la cité a besoin de ces dons. D'autre part, la pratique de l'évergétisme leur apporte aussi beaucoup en retour. Elle leur permet entre autres de maintenir leur statut et de garder la position dominante.

Selon Harrison, un véritable «*ethos* de réciprocité» entoure cette pratique de l'évergétisme<sup>12</sup>. Mais de quel type de réciprocité s'agit-il? Ce que les généreux bienfaiteurs reçoivent en retour n'est pas une réplique à proprement parler, qui serait paritaire et du même ordre que le don initial. Ils reçoivent plutôt la gratitude des bénéficiaires et, surtout, des honneurs publics proportionnels aux bienfaits accordés<sup>13</sup>. En fait, la gratitude et les honneurs vont de pair. Ceux et celles qui reçoivent de tels dons – les citoyens, la plupart du temps – *doivent* manifester publiquement et avec éloquence leur gratitude, et c'est le plus souvent par des inscriptions honorifiques dans les places publiques qu'ils le font. Ces inscriptions ont pour qualité première la solidité, une solidité qui permet à l'honneur rendu aux bienfaiteurs de traverser le temps et de rejoindre la postérité, un peu à la manière des dieux. Ces expressions publiques et permanentes de reconnaissance sur dalle de pierre ou sur plaque de bronze engendrent à leur tour des privilèges honorifiques de toutes sortes pour les évergètes, comme des couronnes, des statues, ou encore elles permettent d'obtenir les premières places dans

---

<sup>10</sup> Barclay, *Paul and the Gift*, p. 35. Sur cette question, à titre indicatif, Barclay suggère R. S. Ascough, P. A. Harland et J. S. Kloppenborg, *Associations in the Graeco-Roman World. A Sourcebook*, Waco, Baylor, 2012.

<sup>11</sup> Harrison, *Paul's Language of Grace in its Graeco-Roman Context*, p. 110 : «benefaction ideology dominated first-century Jewish and Graeco-Roman civic life, including the trade guilds and synagogues that Paul had contact with throughout the Eastern Mediterranean basin».

<sup>12</sup> Harrison, *Paul's Language of Grace in its Graeco-Roman Context*, p. 40. Le propos de Harrison sur l'*ethos* de réciprocité n'est pas très clair. Il parle d'une dynamique qui est «plus que de la gratitude» («more than gratitude») parce qu'elle implique un «*ethos* de réciprocité» de faveur à faveur («it also involves the ethos of reciprocity – the return of favours for favours done»). Toutefois, il ne précise pas bien quel genre de réciprocité et laisse parfois penser qu'il s'agit d'une réplique. Barclay est plus clair : la réciprocité dont il s'agit est une réciprocité d'honneur. On honore pour tel don précis, mais on ne retourne pas un don du même ordre que celui du donateur initial (Barclay, *Paul and the Gift*, p. 31).

<sup>13</sup> Harrison, *Paul's Language of Grace in its Graeco-Roman Context*, p. 48.

les événements publics<sup>14</sup>. Si donc la forme du don et de la réciprocité n'est pas celle du don cérémoniel, l'enjeu de l'honneur rendu persiste.

Le fait que ces inscriptions ou décrets honorifiques aient été retrouvés par centaines par les archéologues atteste de l'ampleur et de l'importance des conventions sociales impliquées dans l'évergétisme. Il en va de même avec la formulation des éloges sur ces inscriptions; sur une période de près de cinq siècles (de 200 avant J.C. à 200 après J.C, environ), elle a suivi un modèle similaire<sup>15</sup>. Le langage utilisé est universellement positif, parfois verbeux. Les éloges se terminent le plus souvent par un vœu de bonne fortune pour le bienfaiteur, et elles invitent aussi quiconque le désire à donner à son tour, dans un appel à renchérir pour l'amour de l'honneur (*philotimia*).

### 1.3.3 L'honneur et les dieux

Cette invitation à renchérir est certes une manière d'inviter à continuer de donner à la cité qui, pour une part, a besoin de ces dons pour opérer et se développer. Mais cette invitation a aussi une connotation religieuse qui confère à l'évergétisme et au jeu des honneurs qui s'y greffe une dimension systémique. De façon similaire aux offrandes sacrificielles, la quête de l'honneur est une manière de rendre hommage aux dieux et de les solliciter à accorder de nouveau leur faveur. À l'inverse, l'ingratitude attire la colère des dieux<sup>16</sup>. Si on ne saurait faire porter tout le poids de la possible perversion de ce système aux seuls évergètes, c'est non seulement parce que la cité a besoin de ces dons pour opérer, mais c'est aussi parce que le système jouit d'une sorte de caution théologique.

## 1.4 Quand le patronage romain rencontre l'évergétisme grec

Alors que l'évergétisme travaille le monde grec de l'intérieur et favorise une certaine forme d'inégalité citoyenne entre ceux qui peuvent donner à la cité, et ceux qui reçoivent et qui doivent manifester publiquement leur gratitude, c'est le patronage qui, avec la République romaine, en vient à

---

<sup>14</sup> Jusqu'à la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle au Québec, les églises étaient en partie financées par les paroissiens qui «achetaient» leurs bancs et faisaient apposer leurs noms sur ceux-ci. D'autres paroissiens pouvaient aussi financer une cloche de l'église, par exemple, et voyaient eux aussi leur nom affiché sur celle-ci, ou sur une plaque honorifique.

<sup>15</sup> Harrison, *Paul's Language of Grace in its Graeco-Roman Context*, p. 38-40. Un *préambule* nomme le magistrat sous lequel la résolution civile a été proposée, ainsi que la date de celle-ci. Ensuite vient l'annonce et la description de la *résolution*, qui est généralement introduite par des expressions stables et fixes, et qui, à travers une série de clauses, donne les raisons justifiant d'honorer le bienfaiteur en question. À la fin de cet éloge du bienfaiteur, une *clause* plus officielle («manifesto clause») attribue au bienfaiteur les honneurs mérités. C'est dans cette clause finale que l'on retrouve de façon récurrente le vocabulaire de la grâce, *kharis*.

<sup>16</sup> Harrison, *Paul's Language of Grace in its Graeco-Roman Context*, p. 56.

s'immiscer dans la dynamique sociale. Un peu à la manière de l'évergétisme, bien que différemment, le patronage romain travaille à la consolidation de relations sociales inégalitaires. En effet, la vie sociale et politique romaine durant la période de la République est dominée par un ensemble de familles sénatoriales qui entretiennent avec leurs «clients» des relations personnelles, privilégiées et inégalitaires, faites d'échanges de faveurs et de services reçus et rendus réciproquement. Ces familles et leurs clients exercent une influence politique considérable. Sans contact personnel avec des membres de ces réseaux, il est difficile d'accéder aux ressources de plus en plus grandes de l'état romain. Pour progresser dans l'échelle sociale, il faut donc entretenir des relations avec les bonnes personnes, et ce, même si ces relations sont des relations de dépendance et de loyauté (*fides*) envers un supérieur<sup>17</sup>. L'esclave, même s'il n'est pas libre, participe de l'honneur de son supérieur, et lorsque son maître est grand ou proche de la maison impériale, il a des pouvoirs que bien des hommes libres n'ont pas<sup>18</sup>.

Ce système de patronage qui, aux yeux des modernes ressemble à une vaste entreprise de collusion et de corruption<sup>19</sup> s'est répandu avec les conquêtes romaines. Les officiers provinciaux et les généraux romains intègrent le système grec de l'évergétisme, dont ils comprennent rapidement la logique. C'est parfois une cité entière qu'un gouverneur provincial romain intègre dans son patronage en comblant les citoyens de bienfaits et en acceptant en retour leur gratitude comme gage de loyauté. Si quelques lois ont tenté de limiter les dommages engendrés par ce système de favoritisme qui minait la réputation des Romains, les rivalités entre familles sénatoriales ont fini par avoir raison de la République romaine, jusqu'à l'émergence d'Auguste, qui a su faire des familles sénatoriales les agents de son propre pouvoir, en mettant leurs réseaux de patronage au service des intérêts de ce qui est devenu l'Empire romain<sup>20</sup>.

---

<sup>17</sup> Richard P. Saller, *Personal Patronage Under the Early Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002; Andrew Wallace-Hadrill (dir.), *Patronage in Ancient Society*, Londres, Routledge, 1989; Claude Eilers, *Roman Patrons of Greek Cities*, Oxford, Oxford University Press, 2002; repris et discutés dans Barclay, *Paul and the Gift*, p. 35 et s.

<sup>18</sup> Harrison, *Paul's Language of Grace in its Graeco-Roman Context*, p. 234.

<sup>19</sup> Barclay, *Paul and the Gift*, p. 37 : «from a modern perspective it could be described as one huge system of corruption and graft». Cette question de la corruption évoquée par l'exégète Barclay, l'anthropologue Marcel Hénaff s'y est aussi intéressée. Si dans les sociétés étatiques modernes les solidarités réciproques et complices qui permettent d'atteindre le pouvoir sont souvent cachées et trouvent difficilement une place, il demeure tout de même éclairant d'approcher ces dynamiques par la question des rapports de don, dans ce cas-ci inégalitaires, ou pervers. Voir Marcel Hénaff, «Le don pervers. Pour une anthropologie de la corruption», *Esprit*, no février, 2014, p. 45-56.

<sup>20</sup> «The Roman Empire collapsed as powerful individuals sacrificed the common interest of the state to their quest for political supremacy, and in place of this dysfunctional pluralism Augustus eventually emerged as the supreme patron of Roman state. [...] [By] making the senatorial families, together with his "friends" and *familia*, the brokers of his own power,

De façon générale, que ce soit sous le patronage sénatorial au temps de la République ou sous le patronage impérial, la dynamique sociale est semblable : une faveur accordée engendre une obligation en retour. Ce retour peut être différé dans le temps, et n'est pas nécessairement un retour de même nature que la faveur initiale. Et la faveur à rendre varie en fonction du statut social. Mais de façon constante, il est admis qu'une faveur accordée oblige, et cela commence par la gratitude, mais cela peut aller plus loin. Sur ce point, le vocabulaire des Romains est clair et explicite – *obstringere*, *obligare*. Comme dans le cas de l'évergétisme grec, l'obligation est d'ordre relationnel et non légal ou rituel, mais elle n'en demeure pas moins contraignante<sup>21</sup>. Dans le cas du patronage, elle engendre surtout un lien de loyauté et de fidélité qui tend à perdurer dans le temps. La solidarité et la mutualité opère dans la vertu comme dans le vice.

En raison du lien d'obligation, il importe aux yeux des Romains de bien juger de la « valeur » d'une personne avant de lui accorder une faveur. Il arrive certes que l'on donne aux pauvres, mais le plus souvent, on se lie d'obligations avec des concitoyens d'un certain statut social, qui en sont plus facilement considérés dignes – *dignus*, *meritus*. Au minimum, il faut donner à une personne qui sait manifester sa reconnaissance et sa gratitude. Et clairement, il est déshonorant d'accorder une faveur inconsidérément, et plus encore à une personne indigne et ingrate<sup>22</sup>.

## 1.5 La grâce divine et l'empereur

Arrivé au I<sup>er</sup> siècle de notre ère, le patronage impérial est à ce point étendu que l'ultime honneur est d'arriver à attirer pour sa ville, sa province ou son institution la faveur de l'empereur qui, lui, est considéré comme le bienfaiteur suprême. Étant donné l'importance réelle du pouvoir de l'empereur, mais en raison aussi des formes extrêmes – parfois serviles – de l'expression de la gratitude chez ceux et celles qui cherchent à attirer sa bienfaisance, il n'est pas étonnant selon Barclay que

---

the emperor enhanced their patronal networks in extension of his interests. [...] In this sense, as Saller has shown, the establishment of the Empire was not the end of Roman patronage, but simply its realignment; now state power was operative through imperial benefactions (directly granted or mediated through brokers), which were reciprocated in deference, loyalty, and "voluntary" contributions, in legacies or donations, to the imperial purse.» Saller, *Personal Patronage Under the Early Empire*, p. 41-78, commenté dans Barclay, *Paul and the Gift*, p. 38.

<sup>21</sup> «The Roman ethic of exchange was precise and powerful : a man who accepted a *beneficium* was considered to be indebted to his benefactor and obliged to display gratitude.» Saller, «Status and Patronage», dans Alan Bowman, Peter Garnsey et Dominic Rathbone (dir.) *The Cambridge Ancient History, vol. XI: The High Empire* (2<sup>e</sup> édition), Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 839, cité dans Barclay, *Paul and the Gift*, p. 38. Pour ce qui concerne la distinction entre l'obligation légale et l'obligation par le don chez les Romains, Barclay renvoie à Jacques-Henri Michel, *Gratuité en droit romain*, Bruxelles, Éditions de l'Institut de sociologie/Université Libre de Bruxelles, 1962.

<sup>22</sup> Barclay, *Paul and the Gift*, p. 39. À titre d'exemple d'une telle manière «romaine» de penser, Barclay évoque le philosophe Cicéron, et ses *Epistulae Ad familiares*.

l'empereur et les Césars en soient venus à être considérés comme les égaux des dieux et comme les dispensateurs de la faveur divine, et ce, qu'ils l'aient voulu ou non<sup>23</sup>. L'«âge de grâce» inauguré sous Auguste a eu pour effet de magnifier la bienfaisance impériale à un point tel qu'il n'était désormais plus possible de rivaliser avec elle<sup>24</sup>.

## 1.6 Le vocabulaire de la grâce et son «*ethos* de réciprocité»

Les travaux de Harrison sur les inscriptions honorifiques et les papyrus du I<sup>er</sup> siècle gréco-romain montrent que le vocabulaire grec de la *kharis* y est omniprésent, et qu'il est directement lié à l'évergétisme – auquel s'est greffé le patronage romain – et à sa dynamique religieuse d'honneurs publics.

L'«*ethos* de réciprocité» qui caractérise ce vocabulaire, précise Harrison, a ses racines dans le monde homérique de la Grèce antique. On a vu par contre que dans le cas de l'évergétisme, cette réciprocité n'est pas comme telle la réciprocité cérémonielle. Pourquoi alors persister à parler de réciprocité à son propos? Les exégètes, qui se tiennent près des sources, semblent avoir leurs raisons. D'abord, ils parlent bien d'un *ethos*, et non de réciprocité en tant que telle. Ensuite et surtout, il leur apparaît clair que *la gratitude est une obligation publique et qu'elle a une dimension religieuse, en lien avec les sacrifices*. Elle vient en réponse à un bienfait reçu, et elle contribue à en faire venir d'autres. Dit autrement, dans le contexte gréco-romain, la gratitude n'est pas d'abord le sentiment intérieur que ressent celui ou celle qui est comblé d'un bienfait. Elle est *une pratique proprement sociale, faite d'obligations*, et le terme de *kharis* en désigne la logique. Pour le dire une autre fois, cette logique n'est pas celle de la réciprocité cérémonielle, mais elle implique une forme de réponse, qui est à penser.

Sur ce point, les inscriptions honorifiques sont plutôt instructives, car on peut y voir que le terme *kharis* et ses dérivés sont utilisés non seulement pour désigner la bienveillance ou le bienfait – *kharitos* –, mais aussi pour exprimer publiquement la gratitude – *eukharistos*. Surtout, les inscriptions permettent de vérifier *comment* cette gratitude s'exprime socialement.

---

<sup>23</sup> Barclay, *Paul and the Gift*, p. 35. Sur le «culte impérial», voir S.R.F. Price, *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984; Veyne, *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris, Seuil 1976. Les inscriptions honorifiques du I<sup>er</sup> siècle portent des traces de cette tendance à accorder un statut divin à la bienfaisance impériale. Sur cette question, voir Harrison, *Paul's Language of Grace in its Graeco-Roman Context*, p. 48-49.

<sup>24</sup> Harrison, *Paul's Language of Grace in its Graeco-Roman Context*, p. 351.

D'abord, dans ces inscriptions honorifiques, la plupart des usages du terme *kharis* interviennent dans la clause finale – «manifesto clause» – qui formule de manière synthétique et conclusive la réponse du peuple, du conseil ou de l'association à la générosité de son bienfaiteur. De façon constante et conventionnelle, cette clause confirme la contribution du bienfaiteur à l'intérêt public et à l'amour de l'honneur – *philotimia*.

Harrison remarque que *kharis* est souvent utilisée avec des termes comme *apodidonai*, que l'on peut traduire par «retourner», ou encore *apodosis*, que l'on peut traduire par «retour» et dont la racine *dosis* renvoie directement au don cérémoniel<sup>25</sup>. Ces deux termes connotent explicitement l'idée d'une grâce offerte «en retour». Si le champ sémantique de la *kharis* ne supporte pas d'*anti-kharis*, comme le remarque Marcel Hénaff, on doit tout de même noter que dans le cas de ces inscriptions, *kharis* est très souvent rattachée à des termes qui jouent un rôle analogue à l'*anti-dosis*. Non seulement ces termes se rapportent au don cérémoniel, mais ils expriment l'idée d'une faveur rendue<sup>26</sup>. La

---

<sup>25</sup> «Thus the automatic rendering of χάρις – especially in conjunction with ἀποδιδόναι (“to return”) or ἀποδόσις (“return”) – as “thanks” masks the complexity of the social interchange occurring. Several factors point to χάρις being here understood as a “favour” that is returned to the benefactor.» Harrison, *Paul's Language of Grace in its Graeco-Roman Context*, p. 40-41. Voici un exemple fourni par Harrison qui est tiré d'une inscription datant de 175-174 avant notre ère : «In order, therefore, that the People may appear foremost in the returning of a favour (ἐγ χάριτος ἀποδόσει) and be conspicuous in honouring those benefiting (εὐεργετοῦντας) the People and its friends voluntarily and in committing the goodness of their deeds to eternal memory (ἀίδιοι μνήμη)...» (W. Dittenberger, *Orientalis Graeci Inscriptiones Selectae*, 248).

<sup>26</sup> «It is important to realise that by the first century AD χάρις had become the central leitmotiv of the hellenistic reciprocity system.» Harrison, *Paul's Language of Grace in its Graeco-Roman Context*, p. 2. Même si Harrison n'est pas toujours très clair sur cette question de la réciprocité, on voit bien ici que c'est l'honneur qui est l'objet du contre-don. Les termes qu'emploie Harrison pour parler du don *en général* me semblent poser problème. Plus largement, c'est la langue anglaise qui tend à mettre de l'avant la générosité oblatrice en général. En effet, Harrison parle souvent du don en termes de bienfait, mais sans réaliser que ce vocable n'est pas tout à fait approprié au don réciproque cérémoniel des sociétés segmentaires. Le don comme bienfait et le vocabulaire qui l'accompagne – *benefactor*, *beneficiary*, *benevolence*, *benefaction*, termes qui se traduisent respectivement en français par bienfaiteur, bénéficiaire, bienveillance, bienfaisance – est plus approprié aux formes de don qui apparaissent dans ce qu'Hénaff appelle le régime de la grâce, tels les cadeaux, ou encore les dons solidaires ou moraux. Plus que Harrison, l'exégète Barclay me semble sensible à la différence entre le don cérémoniel des sociétés segmentaires et le don sous la forme de l'évergétisme. Cependant, tout comme pour Harrison, il apparaît clair à ses yeux que la *kharis* est liée à un certain *ethos* de réciprocité : «[The sphere of gift] is filled with sentiment because it invites a personal, enduring, and reciprocal relationship – an ethos very often signaled by the use of the term χάρις.» (Barclay, *Paul and the Gift*, p. 31.) Cette insistance des exégètes sur l'*ethos* de réciprocité qui accompagne l'évergétisme invite à se demander si ce n'est pas Hénaff qui un peu rapidement sur les problèmes de l'évergétisme, dont il parle comme d'une forme de don unilatéral. Voir Marcel Hénaff, *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Paris, Seuil, 2002, p. 345-348; Marcel Hénaff, *Le don des philosophes. Repenser la réciprocité*, Paris, Seuil, 2012, p. 67.

terminologie qui accompagne bien souvent *kharis* lorsque le terme est employé ailleurs que dans la clause conclusive des inscriptions le signale tout aussi nettement<sup>27</sup>.

Quant au terme *kharitas* qui se retrouve souvent lui aussi dans la clause conclusive, il est souvent accompagné d'épithètes comme *aksias* – «méritant» – ou *kataksias* – de «valeur appropriée», «très méritant». Ces épithètes indiquent que les honneurs en jeu ont quelque chose de mérité, et qu'ils doivent aussi être proportionnels aux bienfaits accordés. Bref, si dans le jeu des honneurs liés à la grâce il y a du lien et de la reconnaissance, il y a aussi du calcul et de l'ambivalence.

Enfin, Harrison remarque que *kharis* se distingue d'*eukharistos* – reconnaissant – et d'*eukharistia* – reconnaissance. S'il est possible que *kharis* et *eukharistia* sur les inscriptions honorifiques soient simplement des manières différentes de signifier la reconnaissance et de dire «merci», il est plus probable qu'il faille là aussi voir les indices d'une gratitude qui s'exprime de façon complexe parce qu'elle s'inscrit dans des relations sociales complexes, ambivalentes, politiques<sup>28</sup>.

Le geste exégétique posé par Harrison, Barclay et les autres consiste donc à retarder l'analyse des textes de Paul, pour traiter d'abord du contexte socio-politique dans lequel ils ont été écrits.

## 2. Les pensées de la bienfaisance au temps de Paul

Les usages courants de la *kharis* sur les inscriptions honorifiques sont une chose, les diverses *pensées* de la *kharis* en sont une autre. Si certaines endossent le principe des honneurs sans trop les questionner, d'autres les remettent en question et parlent de la grâce et de la bienfaisance divine et humaine de façon originale. Sensibles aux problèmes liés aux honneurs, ces pensées cherchent à «perfectionner» le don, à le «purifier»<sup>29</sup>. Si de telles entreprises intellectuelles ont pu contribuer à transformer les formes du don, il importe aussi de ne pas oublier la force des conventions et des

---

<sup>27</sup> «A range of terminology, normally occurring with *χάρις* outside the manifesto clause, also underscores the reciprocity motif: ἀμείβειν (“to repay”, “to return”), ἀμοιβή (“repayment”, “return”), ἀντάμειψις (“an exchanging”), ἐν μέπει (“in turn”).» Harrison, *Paul's Language of Grace in its Graeco-Roman Context*, p. 41.

<sup>28</sup> «Admittedly, it is possible that *χάρις* and *εὐχαριστία* [...] are just stylistic variations, each meaning “thankfulness”. However, the epithets *ἀξίως* (“worthy”) and *καταξίως* (“appropriate”, “very worthy”) which usually accompany *χάριτας* in the manifesto clause [of honorific decrees] imply that the honours are “commensurate with the value of the benefaction.”» B. W. Winter, «The Public Honouring of Christian Benefactors. Romans 13, 3-4 and 1 Peter 2, 14-15», *Journal for the Study of the New Testament*, vol. 34, 1988, p. 90, cité dans Harrison, *Paul's Language of Grace in its Graeco-Roman Context*, p. 42.

<sup>29</sup> «Seneca's philosophical concern to refine the meaning of a *beneficium* offers a number of examples of a tendency [...] to “perfect” the notion of gift or grace». Barclay, *Paul and the Gift*, p. 50. Barclay voit dans les pensées du don à différentes époques, comme celle de Jacques Derrida au XX<sup>e</sup> siècle, diverses tentatives pour perfectionner le don (p. 59-65).

obligations sociales liées à l'évergétisme, qui ne disparaissent pas soudainement sous les effets d'une pensée.

## 2.1 Les philosophes et la bienfaisance divine et humaine

Comme cela vient d'être mentionné, le plus courant chez les philosophes qui discutent de la *kharis* et de la bienfaisance civique est d'en encourager la pratique. Lorsque cette pratique procède avec de bonnes intentions, elle profite à la cité et aux citoyens. De même, les philosophes assument le plus souvent le système des honneurs publics qui accompagne l'évergétisme. Ils ont également une manière de parler de la *kharis* plutôt similaire à ce qui apparaît dans les inscriptions honorifiques; autant la grandeur des dieux et leur bienveillance sont accentuées, autant la piété rituelle et culturelle est valorisée comme manière d'honorer ceux-ci et de solliciter leur bienveillance. De même, la gratitude est généralement perçue comme une obligation morale qui honore les dieux.

Si la plupart des philosophes se montrent conservateurs, quelques-uns osent remettre en question des aspects du système des honneurs qui accompagne la bienfaisance. Par exemple, la manière dont les pythagoriciens pensent et vivent la bienfaisance se démarque de l'ensemble. D'abord, ils forment une communauté vivant en dehors de la cité. Ensuite, ils pensent la bienfaisance comme *philia* et non comme *kharis*, une *philia* qui est au mieux une pâle imitation de l'amitié entre les dieux<sup>30</sup>.

Mais de façon générale la critique philosophique de la bienfaisance opère essentiellement sur le terrain des intentions morales. Elle rejoint aussi parfois la question du culte sacrificiel<sup>31</sup>. Elle vient de l'école épicurienne, dont les propositions sur l'insensibilité de dieu aux humains et à toute expression de gentillesse – *kharin* – ou de colère ont suscité de vifs débats<sup>32</sup>, mais elle vient aussi des

---

<sup>30</sup> Harrison, *Paul's Language of Grace in its Graeco-Roman Context*, p. 209-210.

<sup>31</sup> «[Plutarch, Epicurus and Dio Chrysostom throw] light on differing ethical dilemmas of reciprocity : the need for parents to abandon any expectation of return from their progeny; the possible exploitation of the reciprocity ethos by φίλοι; and, last, the underlying social bias of the benefaction system. [...] Previously, we have examined the dominant belief in antiquity that the grace of the god(s) was mediated through the cult. While many philosophers endorsed this position as axiomatic, Plutarch qualified the belief, whereas Lucian ferociously attacked it. Plutarch, in *Moralia* 355D, does not reject the established rites of worship per se. Nevertheless, he labels as superstition and atheism any approach to the deity which fails to recognise his true nature. [...] The cult certainly continues : but its effectiveness is dependent on correct theological belief, not our [sic] performance. Lucian, in *On Sacrifices*, subjects the sacrificial system – including its feasts and processions in honour of the gods – to sustained criticism from a largely Epicurean theological viewpoint.» Harrison, *Paul's Language of Grace in its Graeco-Roman Context*, p. 195.

<sup>32</sup> Harrison, *Paul's Language of Grace in its Graeco-Roman Context*, p. 196-197. «The theological views of Epicurus and his disciples provoked heated philosophical debate in antiquity. [...] To sum up, the Epicureans entirely removed the possibility of God demonstrating any kindness (χάρτιν), anger or concern towards humanity.» Sur la «théologie»

moralistes romains qui discutent de l'intention dans le don – *gratia*, équivalent latin du grec *kharis* – et du caractère obligé ou non de la gratitude – *gratiam*<sup>33</sup>.

Mais ce sont surtout l'école stoïcienne et ses représentants qui retiennent l'attention des exégètes, notamment Épictète<sup>34</sup>, mais aussi et surtout Sénèque et son traité *De Beneficiis*.

Harrison note que Sénèque remet en question l'idée selon laquelle les dieux accordent leur faveur de façon sélective en fonction de l'honneur, tout comme l'idée voulant qu'ils attendent un retour de la part des hommes. Il remarque aussi qu'à la différence d'autres philosophes, Sénèque insiste sur l'importance d'imiter la munificence divine, c'est-à-dire de donner avec spontanéité et libéralité, sans forcer la gratitude, car lorsque la gratitude est rendue de façon obligatoire, celle-ci n'est plus digne d'éloges<sup>35</sup>.

Tout comme Harrison, Barclay attire lui aussi l'attention sur le *De Beneficiis*. Il en souligne d'abord l'intelligence, mais aussi le réalisme, la subtilité et l'orientation pratique<sup>36</sup>. Il remarque aussi que ce dernier cible avec justesse le caractère social de la bienfaisance<sup>37</sup>, tout comme le problème que pose la supériorité du donneur sur celui qui reçoit<sup>38</sup>. Barclay fait aussi ressortir l'accent que le traité met sur l'intention, qui doit être bonne et vraie, c'est-à-dire que le geste doit exprimer une volonté qui vise de façon authentique à apporter un bienfait à l'autre, une volonté dépouillée de toute récupération utilitaire<sup>39</sup>. Cependant, selon Barclay, les solutions stoïciennes proposées par Sénèque visent à corriger les problèmes du système – ce qui est tout à fait louable – plus qu'elles ne remettent en

---

épicurienne, Harrison suggère de consulter D. P. Hadzits, «Significance of Worship and Prayer among the Epicureans», *Transactions of the American Philological Association*, vol. 39, 1908, p. 73-88.

<sup>33</sup> Harrison, *Paul's Language of Grace in its Graeco-Roman Context*, p. 199 et s. Harrison traite de Cicéron (106 – 43 avant J.C.), de Valerius Maximus (début du 1<sup>er</sup> siècle avant J.C.) et de Sénèque (4 avant J.C./1 après J.C. – 65 après J.C.).

<sup>34</sup> «Epictetus' critique of the benefaction system and its honours is incidental to his overriding concern of training the moral will of his students. [...] Tragically, according to Epictetus, people fail to render gratitude to the gods for the central principles of Stoic morality (κατά φύσιν) that shape correct ethical decisions. Instead, they foolishly sacrifice thank-offerings to the gods for the fleeting honours accorded to them by their contemporaries. For Epictetus, the social trappings of first-century honorific culture – embodied in the offices, favours and privileges which the Caesars as ευεργέται dispensed [...] – hold no attraction to the philosopher whose moral purpose is strong and disciplined.» Arrien, *Epict. Diss.*, 1.19.19-29, discuté dans Harrison, *Paul's Language of Grace in its Graeco-Roman Context*, p. 192-193.

<sup>35</sup> Harrison, *Paul's Language of Grace in its Graeco-Roman Context*, p. 208.

<sup>36</sup> Barclay, *Paul and the Gift*, p. 45 et 50.

<sup>37</sup> Sénèque, *De Beneficiis*, 1.4.2; 5.11.5, discuté dans Barclay, *Paul and the Gift*, p. 45-46.

<sup>38</sup> «Seneca also presumes a common awareness of the power in gifts; those who give benefits are in a superior position, and are apt to humiliate or aggravate those to whom they give.» Sénèque, *De Beneficiis*, 1.1.4-8; 2.4-5; 3.34.1, dans Barclay, *Paul and the Gift*, p. 46.

<sup>39</sup> Sénèque, *De Beneficiis*, 1.2.3; 4.1-15, discuté dans Barclay, *Paul and the Gift*, p. 49.

question leurs présupposés théologiques. De plus, son propos ne peut être généralisé et considéré comme étant représentatif de l'opinion de ses contemporains<sup>40</sup>. D'ailleurs, suivant Barclay, Sénèque pense aussi en partie comme ses contemporains et signale qu'il est préférable de donner à quelqu'un qui est digne – *digni* – du bienfait offert<sup>41</sup>. Il insiste aussi sur la gratitude de la part de celui qui reçoit un bienfait, une gratitude qui est le seul «retour» vraiment essentiel, mais une gratitude qui n'exclut pas que celui qui en a la capacité rende ultérieurement le bienfait reçu<sup>42</sup>.

Si donc il existe au temps de Paul une certaine critique philosophique des problèmes liés à l'évergétisme et aux formes de don qui en dérivent, la plupart des penseurs ne remettent pas en cause l'honneur public. Si un philosophe comme Sénèque va nettement plus loin que ses contemporains, la question demeure de savoir dans quelle mesure il change de terrain.

## 2.2 Le judaïsme du I<sup>er</sup> siècle et la bienveillance divine et humaine

Pour ce qui concerne le terme *kharis* dans le judaïsme, il a fait son entrée à travers la Septante (LXX), la Bible des Juifs hellénisés. Le terme traduit l'hébreu *hen*, lorsque celui-ci désigne simplement la faveur. Toutefois, c'est *eleos* qui traduit le terme *hen* et ses dérivés lorsque ceux-ci dénotent la faveur imméritée, accordée par un supérieur. De même, *eleos* traduit aussi l'hébreu *hesed*, qui désigne généralement cette faveur imméritée comme «pitié» ou comme «miséricorde», mais dans le cadre plus restreint de l'alliance – *berith* – et de ses obligations<sup>43</sup>. L'usage grec «classique» de *kharis* pour désigner la beauté et l'éloquence de la parole est plutôt rare dans la

---

<sup>40</sup> «Seneca's perspective on this system is distinctly Stoic, it would be a mistake to take his recommendations as representative of his contemporaries' opinions.» Barclay, *Paul and the Gift*, p. 45.

<sup>41</sup> «At the same time, [Seneca] presumes, with others, that gifts are best given discriminately, to "worthy" recipients. Although he will give some Stoic nuance to this notion, it is a foundational assumption that we should choose those worthy (*digni*) of benefits [...]. One should not be over scrupulous (he wants to encourage, not limit, benefactions); like the gods, one should give generously even to the ungrateful and even after disappointment [...]. On the other hand, one should use judgment (*iudicium*) to place goods with those likely to be grateful (or at least give only less valuable goods to the unworthy [...]). If the Gods give widely, it is only because some blessings (e.g. sun and rain) can be given to the good *only* if they are also given at the same time to everyone.» Sénèque, *De Beneficiis*, 1.1.2; 1.1.9-10; 1.10.4-5; 4.9-11; 4.28, discuté dans Barclay, *Paul and the Gift*, p. 46 et 49.

<sup>42</sup> «A well-placed gift will also be a visible gift [...], meant to be seen and to endure: in that way, the recipient will be constantly reminded to be grateful, which is what the gift is really about [...]. Where a counter-gift is possible, it should be made [...], and in this sense, gratitude is only the first installment on a debt [...]. But it is the only *essential* part of the debt, Seneca insists, so that even if one feels one still owes something, one is not weighed down or anxious by a sense of indebtedness [...].» Sénèque, *De Beneficiis*, 1.3.5; 1.12.1-2; 2.11.5; 2.22.1; 2.31.4-5; 2.35.5, dans Barclay, *Paul and the Gift*, p. 49-50.

<sup>43</sup> Harrison, *Paul's Language of Grace in its Graeco-Roman Context*, p. 106-108. La littérature sur le vocabulaire hébreu de la grâce est immense. Pour un aperçu, Harrison suggère de consulter W. R. Roehrs, «The Grace of God in the Old Testament», *Currents in Theology and Mission*, vol. 23, no 12, 1952, p. 895-910. Outre *hen*, *hesed* et leurs dérivés, *hannun* (gracieux), *hanan* (être gracieux, être miséricordieux), les deux autres principaux termes hébreux pour désigner la faveur divine sont *'ahabah* (amour) et *rachamin* (compassion).

Septante. Quant aux écrits deutérocanoniques de l'Ancien Testament grec, on peut y déceler une tendance générale à l'hellénisation du vocabulaire. On voit alors le terme *kharis* désigner non plus seulement la faveur accordée, mais aussi la gratitude de celui qui reçoit, alors qu'un tel usage est absent des autres écrits de l'Ancien Testament grec<sup>44</sup>. Par exemple, le Siracide fait allusion à l'humiliation sociale parfois impliquée dans la bienfaisance<sup>45</sup>.

Quoi qu'il en soit de cet héritage de la Septante, Harrison remarque que les penseurs juifs de l'époque ont pour la plupart tendance à privilégier le terme *kharis* à celui d'*eleos*. Si, du point de vue de la Septante, le terme *kharis* connote moins les obligations de réciprocité liées à l'alliance que ne le fait *eleos*, il connote par contre la bienfaisance grecque et son *ethos* de réciprocité. Si Harrison ouvre à l'idée que *kharis* ait pu permettre à Paul d'indiquer plus finement l'unilatéralité de la grâce<sup>46</sup>, Barclay s'inscrit contre cette idée, en signalant comment la bienfaisance juive, tout comme l'alliance, implique toujours une forme de retour et sa part d'obligations. Les livres deutérocanoniques de l'Ancien Testament comme le livre de Tobit sont même assez clairs à ce sujet : l'aumône envers une personne pauvre ne passe pas inaperçue aux yeux de Dieu. Elle est une obligation, mais elle est aussi ce par quoi celui qui fait l'aumône se constitue «un beau trésor [...] pour le jour de la détresse» et fait «une belle offrande aux yeux du Très-Haut<sup>47</sup>».

Pour ce qui concerne les penseurs juifs de l'époque, Philon d'Alexandrie figure en tête de liste. Son vocabulaire de la bienfaisance est large et varié. Il utilise des expressions similaires à celles qui se retrouvent sur les inscriptions honorifiques, tant pour désigner la bienfaisance que la gratitude – *eukharistia*. Selon Harrison, son analyse approfondie de la *kharis* divine tendrait même vers une «compréhension gréco-romaine» du mérite et de l'honneur qui l'éloigne quelque peu du cadre de l'alliance mosaïque et de l'Ancien Testament. Et lorsqu'il critique le système de bienfaisance lié à

---

<sup>44</sup> Harrison, *Paul's Language of Grace in its Graeco-Roman Context*, p. 110-111.

<sup>45</sup> «Les premiers besoins de la vie sont l'eau, le pain, le vêtement, et une maison pour protéger son intimité. Mieux vaut une existence de pauvre à l'abri de son propre toit, qu'une brillante chère dans la maison d'autrui. [...] Ce sont choses pénibles pour un homme lucide que le grief d'être étranger et les outrages d'un créancier.» (Sir 29, 21-22.28) Sauf indications contraires, les extraits bibliques en français dans ce chapitre sont tirés de la *Traduction oecuménique de la Bible (TOB)*, Paris, Éditions du Cerf/Société Biblique Française, 1988.

<sup>46</sup> Harrison, *Paul's Language of Grace in its Graeco-Roman Context*, p. 108-110.

<sup>47</sup> «Ne détourne jamais ta face d'un pauvre, et la face de Dieu ne se détournera pas de toi. Fais l'aumône suivant ce que tu as, selon l'importance de tes biens. Si tu as peu, ne crains pas de faire l'aumône selon le peu que tu as : c'est un beau trésor que tu te constitues pour le jour de la détresse, parce que l'aumône délivre de la mort et empêche d'aller dans les ténèbres; en effet, pour tous ceux qui la font, l'aumône est une belle offrande aux yeux du Très-Haut.» (Tb 4, 7b-11) Selon Barclay (*Paul and the Gift*, p. 44), la générosité d'Israël envers les pauvres irait de pair avec la promesse d'une récompense divine. Sur cette question, Barclay suggère de consulter P. J. Leithart, *Gratitude. An Intellectual History*, Waco, Baylor University Press, 2014.

l'évergétisme, il en fait la caricature à la manière des stoïciens<sup>48</sup>. Quant à Flavius Josèphe, qui n'a pas développé une pensée philosophique et théologique élaborée comme celle de Philon, il semble se tenir plus près encore de la théologie stoïcienne. Mais surtout, les écrits de Flavius Josèphe offrent un portrait de l'exploitation impériale du système de bienfaisance<sup>49</sup>.

### **2.3 Le judaïsme et la distinction entre pauvres et non pauvres**

L'importance de la distinction entre les pauvres et les non-pauvres figure parmi les éléments qui distinguent la tradition juive des diverses écoles philosophiques. De façon générale, dans les cultures grecques et romaines, on valorise le statut de citoyen comme étant une source d'honneur et de dignité, et la distinction qui tend à prendre le dessus sur les autres est la distinction entre citoyens et non-citoyens. S'il y a bel et bien une critique philosophique et éthique des problèmes liés à l'évergétisme et au patronage, celle-ci ne remet pas nécessairement en cause l'honneur lié à la citoyenneté. Certes, comme ailleurs, on donne aux pauvres qui quêtent, notamment autour des temples sacrificiels, mais donner aux pauvres ne fait pas nécessairement partie de la piété grecque et romaine au même titre que dans la tradition juive, où la distinction entre pauvres et non-pauvres est plus structurante, et où la Loi, l'éthique et la pratique rituelle sont davantage intégrées comme faisant partie d'une seule et même piété religieuse<sup>50</sup>.

Si donc au 1<sup>er</sup> siècle il y a bien une critique philosophique et éthique des problèmes liés aux honneurs et à la dignité des citoyens dans la bienfaisance, et si de façon novatrice Sénèque invite à donner avec spontanéité et libéralité à la manière des dieux, une critique de ce genre trouve difficilement à s'arrimer avec les pratiques rituelles. Plus encore, malgré la dénonciation de la compétition pour l'honneur, cette dénonciation ne va pas jusqu'à remettre en cause le présupposé selon lequel il est préférable de donner un bienfait à quelqu'un qui en est digne, c'est-à-dire, le plus souvent, un citoyen.

En revanche, l'association que Paul fait entre la bienfaisance humaine et la bienfaisance de Dieu à l'égard des humains lui vient de la tradition juive, où la distinction entre pauvres et non-pauvres est théologiquement qualifiée. Dans les Écritures, Dieu est sensible à la misère d'Israël.

---

<sup>48</sup> Harrison, *Paul's Language of Grace in its Graeco-Roman Context*, p. 114-133.

<sup>49</sup> Harrison, *Paul's Language of Grace in its Graeco-Roman Context*, p. 133-146.

<sup>50</sup> Barclay, *Paul and the Gift*, p. 43. Voir aussi Downs, *The Offering of the Gentiles*, p. 102-112.

### 3. Romains 1-8 : quand Dieu renouvelle son alliance

Dans le contexte gréco-romain du 1<sup>er</sup> siècle, le couple honneur-bienveillance est pour ainsi dire cimenté théologiquement par les rituels sacrificiels. La théologie de la grâce – *kharis* – chez Paul propose une alternative. La question de savoir si ce dernier a délibérément ou plutôt intuitivement choisi le terme *kharis* pour développer sa théologie importe peu. C'est l'originalité *théologique* lié à cet usage qu'il importe de comprendre.

Concrètement, Paul s'adresse à une communauté composée de gens de culture juive hellénisée, ou encore de culture grecque ou romaine. Et selon Harrison, la manière dont il décrit le règne de la grâce en Rm 5, 12-21 est adaptée tant aux uns qu'aux autres. D'une part, Paul fait appel à la tradition eschatologique juive des «deux âges», c'est-à-dire à la chute d'Adam et à l'avènement d'une nouvelle création. D'autre part, il emploie un «langage de l'abondance» que ceux à qui il s'adresse – des gens de Rome, la ville de l'empereur – peuvent aisément associer à «l'âge eschatologique d'Auguste». On sait que le règne de cet empereur marque un point tournant dans la tendance à diviniser la figure de l'empereur comme bienfaiteur suprême. Surtout, Paul présente la grâce de Dieu manifestée en Jésus Christ comme ce qui marque le début de la nouvelle création annoncée, mais on peut aussi penser qu'il la présente comme ce qui surpasse la magnificence impériale<sup>51</sup>.

Au plus profond, c'est la relation à Dieu que Paul contribue à repenser dans son épître aux Romains. À cet égard, la lecture de Rm 1-8 développée par Troels Engberg-Pederson a l'avantage d'aller à l'essentiel<sup>52</sup>. En effet, il interroge le texte en attirant l'attention spécifiquement sur la relation de don qu'il construit. Comme il sera possible de le voir une fois de plus, cette relation n'est pas la réciprocité cérémonielle et son jeu d'alternance. La grâce de Dieu ne dépend pas non plus des œuvres humaines de bienfaisance ni de la gratitude. Elle est ce que Dieu offre sans réserve. Et la

---

<sup>51</sup> Harrison, «Paul, Eschatology, and the Augustan Age of Grace», p. 79.

<sup>52</sup> Selon Engberg-Pederson, Paul pose un geste intellectuel semblable à celui de Sénèque : tous deux proposent une alternative pour repenser le don, tant dans sa dimension humaine que théologique. Et Engberg-Pederson ouvre lui-même la question du don dans son article en évoquant les travaux de la tradition française du XX<sup>e</sup> siècle – Mauss, Lévi-Strauss, Bourdieu, Derrida – qui, selon lui, montrent que le don dans les sociétés prémodernes n'est pas simplement un bienfait, mais qu'il construit un rapport proprement *relationnel* qui engage en profondeur les partenaires (Engberg-Pederson, «Gift-giving and Friendship», p. 15-18; 44). Si Engberg-Pederson considère comme un seul ensemble les «sociétés prémodernes» et ne réalise pas à quel point Sénèque et Paul déplacent le problème et sont dans un contexte politique qui n'est plus celui d'une société segmentaire, son analyse demeure ici pertinente et valable dans la mesure où elle cible la dimension relationnelle du don, qui est opérante dans les formes éthiques du don tout autant que dans ses formes symboliques, publiques et traditionnelles.

première partie de son analyse consiste à cerner ce qui, dans Rm 1-8, contribue à qualifier cette *kharis* qui renouvelle l'alliance. Mais la grâce de Dieu, en tant qu'elle est non seulement bienfait mais aussi *relation* bienveillante, appelle aussi une *réponse humaine*, ce à quoi s'intéresse Engberg-Pederson dans la deuxième partie de son analyse.

### 3.1 L'événement Jésus Christ et la *kharis* divine

L'épître aux Romains présente l'événement Jésus Christ comme manifestation de la *kharis* divine (Rm 3, 21 et s.). Mais cette *kharis* est d'abord présentée comme étant ce à travers quoi Dieu a choisi d'exercer sa justice (*dikaïosunè*), en alternative à la colère (*orguè*) qui, bibliquement, est une autre forme possible de sa justice<sup>53</sup>.

#### 3.1.1 La colère et la justice de Dieu : Rm 1, 16 - 3, 20

D'entrée de jeu, Paul met de l'avant le concept central de la justice divine (1, 16-17), qui lui vient de l'alliance mosaïque. Et son propos est incisif : tous ont commis l'injustice, sont indignes de Dieu et méritent sa colère.

D'abord, les non-Juifs à qui Dieu s'est fait connaître à travers sa création «[n']ont rendu ni la gloire ni l'action de grâce qui reviennent à Dieu; au contraire, ils se sont fourvoyés dans leurs vains raisonnements et leur cœur insensé est devenu la proie des ténèbres; se prétendant sages, ils sont devenus fous; ils ont troqué la gloire du Dieu incorruptible contre des images représentant l'homme corruptible, des oiseaux, des quadrupèdes, des reptiles» (1, 21-23; voir aussi les v. 29-31).

Ensuite, les Juifs à qui Dieu s'est fait connaître de façon privilégiée à travers l'alliance sont eux aussi indignes de Dieu et de sa justice.

Mais, si toi qui portes le nom de Juif, qui te reposes sur la loi et qui mets ton orgueil en ton Dieu, toi qui connais sa volonté, toi qui, instruit par la loi, discernes l'essentiel, toi qui es convaincu d'être le guide des aveugles, la lumière de ceux qui sont dans les ténèbres, l'éducateur des ignorants, le maître des simples, parce que tu possèdes dans la loi l'expression même de la connaissance et de la vérité... Eh bien! Toi qui enseignes autrui, tu ne t'enseignes pas toi-même! Tu prêches de ne pas voler et tu voles! Tu interdis l'adultère, et tu commets l'adultère!

---

<sup>53</sup> «The first point to be noted here is that the basic structure of Paul's thought runs from God's wrath (his ὀργή) to God's χάρις. This is all part of God's underlying justice (δικαιοσύνη). [...] What triggers God's wrath – which is one form of his justice – at the initial stage is human injustice (see 1:18 and 3:5) in the form of a lack of full recognition in both non-Jews and Jews of God's divinity as shown in their behavior. The overall picture of God's justice (as underlying his wrath) and human injustice is a covenantal one. Afterwards, however, God's χάρις – as a genuine alternative to his wrath – came into operation with the Christ event as described in 3:21 and following.» Engberg-Pederson, «Gift-giving and Friendship», p. 23-25.

Tu as horreur des idoles, et tu pilles leurs temples! Tu mets ton orgueil dans la loi, et tu déshonores Dieu en transgressant la loi! En effet, comme il est écrit, *le nom de Dieu est blasphémé à cause de vous parmi les païens*. (Rm 2, 17-24, citant Es 52, 5)

En somme, «tous [...] sont sous l'empire du péché», tant les Juifs que les non-Juifs. Évidemment, le contexte de Paul n'est pas le nôtre, et la peur de Dieu et de sa colère sont chose courante à cette époque. Et le christianisme dans l'histoire n'a pas manqué d'insister sur la culpabilité auquel ouvre un tel portrait de l'humain et de Dieu. Cependant, on peut remarquer que la manière dont Paul en appelle au péché cherche à contrer l'orgueil ethnique à laquelle Israël peut être tenté, tout comme les clivages qu'elle engendre.

### 3.1.2 Le Christ et la *kharis* de Dieu comme alternative à sa colère : Rm 3,21-8,39

Mais ce qu'il importe aussi de voir est la manière dont ce portrait plutôt noir prépare le terrain pour une autre forme de justice qui prendra les devants comme ce que Dieu a choisi en alternative à la colère. Paul construit ici un effet de contraste, qui a pour effet d'accentuer cette alternative.

Mais maintenant, indépendamment de la loi, la justice de Dieu a été manifestée; la loi et les prophètes lui rendent témoignage. C'est la justice de Dieu par la foi en Jésus Christ pour tous ceux qui croient, car il n'y a pas de différence : tous ont péché, sont privés de la gloire de Dieu, mais sont gratuitement justifiés par sa grâce, en vertu de la délivrance accomplie en Jésus Christ. (Rm 3, 21-24)

Le terme traduit ici par «gratuitement» est «*dorean*», et il évoque le «pour rien» ou le «sans raison» de la *kharis*<sup>54</sup>. Dit autrement, la *kharis* de Dieu est libre et est un bien désirable en lui-même. Elle est sans raison autre que la *kharis* elle-même, comme *kharis* offerte et «répandue en abondance sur la multitude» (5, 15), c'est-à-dire sur les Juifs comme sur les non-Juifs. Et c'est cette voie d'abondance que Dieu a choisie pour «montrer ce qu'était la justice» (3, 25), et non la voie de la colère (Rm 5, 8-9).

---

<sup>54</sup> Le terme grec δωρεάν – que Paul joint ici à celui de χάρις – peut avoir une connotation positive comme négative : un don offert librement, gratuitement, «pour rien», ou encore un don offert «pour rien», inutilement. En Rm 3, 24, il semble avoir une connotation positive : «mais sont *gratuitement* justifiés par sa grâce, en vertu de la délivrance accomplie en Jésus Christ». Ailleurs chez Paul, le terme semble plutôt avoir une connotation négative : «Je ne rends pas inutile la grâce de Dieu; car si, par la loi, on atteint la justice, c'est donc *pour rien* que Christ est mort» (Gal 2, 21). À propos de cet usage en Gal 2, 21, qui semble distinct de celui en Rm 3, 24, Engberg-Pederson se demande si Paul ne joue pas volontairement sur les mots, en lien avec le don de Dieu : «Incidentally, one may speculate whether in using δωρεάν in this sense (namely, as a gift which was *empty*) Paul is not precisely playing on the gift-giving character of God's act, compare Rom 3:24 where δωρεάν is again used together with χάρις, but now in its positive sense.» Engberg-Pederson, «Gift-giving and Friendship», p. 25 et 41.

Sur ce point, les exégètes semblent unanimes : la théologie de Paul construit une alternative à la dynamique de l'honneur et du déshonneur qui travaille son époque. Ce dernier introduit cette alternative en présentant la *kharis* divine comme une faveur surabondante que Dieu offre à tous et à toutes, sans égard à leurs origines, à leurs mérites, à leur honneur, à leur statut, et même à leur gratitude. Plus encore, insiste Harrison, c'est à travers le Christ comme «bienfaiteur déshonoré» que Dieu étend et accorde sa faveur (5, 6-7). Si donc Paul use d'un langage commun lorsqu'il traite de la *kharis* divine, ainsi que l'atteste par exemple l'usage de la métaphore du «règne» (5, 21) que les Romains pouvaient difficilement éviter d'associer à la munificence impériale portée à l'extrême avec Auguste, et qui a été l'objet d'une véritable propagande, la façon dont il pense cette *kharis* opère un déplacement théologique qui contraste avec la dynamique de l'honneur qui est au cœur des pratiques sacrificielles, de l'évergétisme et des rapports sociaux sous l'effet du patronage romain<sup>55</sup>. C'est aussi la possibilité d'une participation de l'humain à la bonté et à la «vie» de Dieu qui est en mise de l'avant (5, 10)<sup>56</sup>.

### 3.1.3 La *kharis* comme expression de l'amour (*agapê*) de Dieu : Rm 5, 1-11 et 8, 31-39

Lorsque Paul évoque l'événement du Christ comme *kharis*, il insiste sur la générosité abondante de Dieu. Mais cette générosité abondante et indulgente est elle-même présentée par la suite comme une expression de son amour, de son *agapê* (5, 8). À travers cet ajout, Paul présente la grâce de Dieu non plus seulement comme un bienfait, mais comme *une relation* que Dieu désire et dans laquelle il s'investit lui-même sans réserve, avec «émotion» dit Engberg-Pederson<sup>57</sup>.

---

<sup>55</sup> Voir notamment Harrison, *Paul's Language of Grace in its Graeco-Roman Context*, p. 224-225. «The paradox is that God accords the status of righteousness to believers through a dishonoured Benefactor. Whereas contemporary benefactors generally restricted their munificence to their own citizens, Christ died for the ungodly and ungrateful enemies of God who had spurned divine beneficence (Rom 5: 6.10). [...] The unworthiness of those who receive the benefits of Christ's death [...] poses a problem for traditional benefaction ideology. The philosophers stress that the benefactor should carefully study the disposition of his projected beneficiaries in order to circumvent the humiliation of an unworthy response. Christ, however, took no such precaution.» Harrison renvoie alors à Sénèque, *De Beneficiis*, 4.27.5; 4.34.2. Voir aussi, p. 227-228 : «It is worth speculating whether Paul's Roman auditors may have interpreted the reign of Christ's beneficence (Rom 5: 21 : ἡ χάρις βασιλεύσει; cf. 5: 17b : βασιλεύσουσιν) against its Augustan counterpart. It would be injudicious to press for an exclusively Caesarian reference when trying to explain the origin of Paul's regnal imagery in Romans 5: 21. Nonetheless, the enormity of Augustus' beneficence was apparent to his contemporaries and successors.»

<sup>56</sup> «Concretely, [the gift] was the Christ event, but with regard to God's purpose of this event, it was also its ultimate outcome : justification and life for human beings. [...] In the Christ event, God acted not only gratuitously vis-à-vis human failure, but also on their behalf or for their sake: to bring them something good that they would otherwise be missing.» Engberg-Pederson, «Gift-giving and Friendship», p. 26.

<sup>57</sup> «Is God's love as described here not just identical with his wish to act on behalf of human beings themselves, which we saw to be implied in the reference to his free gift and χάρις? Not quite. When Paul describes the Christ event as an act of χάρις, what he wishes to emphasize is God's generosity [...]. By contrast, when Paul describes the Christ event as

Qui accusera les élus de Dieu? Dieu justifie! Qui condamnera? Jésus Christ est mort, bien plus il est ressuscité, lui qui est à la droite de Dieu et qui intercède pour nous! Qui nous séparera de l'amour du Christ? La détresse, l'angoisse, la persécution, la faim, le dénuement, le danger, le glaive? [...] Oui, j'en ai l'assurance : ni la mort ni la vie, ni les anges ni les dominations, ni le présent ni l'avenir, ni les puissances, ni les forces des hauteurs ni celles des profondeurs, ni aucune autre créature, rien ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu manifesté en Jésus Christ, notre Seigneur. (Rm 8, 33-35.37-39)

L'*agapê* ouvre sur l'engagement de Dieu dans sa relation avec l'humain, un engagement qui apparaît ici comme étant définitif, indépassable, inaltérable, sans mesure. C'est bien l'alliance qui prend ici une direction nouvelle, tout comme le rapport à la Loi et à la bienfaisance, qui sont décentrés et réinscrits dans le cadre d'une relation où Dieu s'engage de manière irrévocable.

Si l'analyse d'Engberg-Pederson s'en tient aux huit premiers chapitres de l'épître aux Romains, il est possible de considérer la suite de l'épître, et plus spécialement les chapitres 9 à 11, comme poursuivant ce que 3,21 à 8,39 ouvrent : la grâce de Dieu est imméritée et, à la manière dont Dieu s'est penché sur Israël pour lui accorder sa faveur, la grâce de Dieu offerte aussi aux non-Juifs est le fruit de l'amour de Dieu et de sa miséricorde<sup>58</sup>.

### 3.2 La *kharis* divine et la réponse humaine

Dans la mesure où la *kharis* est le point de départ d'une nouvelle *alliance* qui exprime l'*agapê* de Dieu, celle-ci doit bien ouvrir sur quelque chose comme une *réponse*. La seconde partie de l'analyse d'Engberg-Pederson consiste à faire ressortir la teneur de cette réponse.

---

ultimately springing from God's love, but also as issuing in God's pouring his love into believers' hearts, he wishes to emphasize God's personal investment in human beings, his emotional attitude toward them.» Engberg-Pederson, «Gift-giving and Friendship», p. 27. Engberg-Pederson note aussi que les commentateurs de l'épître aux Romains et des passages sur l'*agapê* de Dieu (5,5 notamment) s'interrogent sur les intentions de Paul lorsque celui-ci parle de l'*agapê* de Dieu : s'agit-il d'un génitif subjectif – l'amour qui vient de Dieu – ou bien d'un génitif objectif – aimer Dieu – ou bien les deux? De l'avis d'Engberg-Pederson (p. 33-34), il s'agit d'un génitif subjectif, et il réfère à Rm 8, 37 en appui à cette idée : «Mais en tout cela, nous sommes plus que vainqueurs par Celui qui nous a aimés.»

<sup>58</sup> «From start (9:6-8) to finish (11:30-32), Israel is constituted by a calling that bears no relation to its worth – and into this distinctively Israelite privilege, Gentiles also are drawn by an indiscriminate grace. [...] By tracing its operations in Scripture and in the calling and history of Israel, Paul matches the Christ-event with the identity of Israel, while bringing the language of gift/favor (χάρις) and mercy (ἔλεος) into conceptual accord. [...] To state the matter dialectically: the incongruity of grace is the hallmark of the Christ-event because it is the characteristic of God's dealings with Israel; conversely, the incongruous pattern of God's dealings with Israel is Christologically determined. The connections and constellations of grace-shaped events traced in Romans 9-11 are hermeneutical products, the effect of Paul's interpretative work. But in Paul's eyes, the identity of Israel and the shape of its history are not thereby created, but discovered. Thus, the Christ-event is not simply a stage in Israel's history, even its final stage; it is the moment that gives meaning to the whole.» Barclay, *Paul and the Gift*, chapitre «Israel, Christ, and the Creative Mercy of God (Romans 9-11)», p. 556-557 et 560-561.

### 3.2.1 La foi (*pistis*) comme réponse «appropriée» à la *kharis* : Rm 4

La proposition de Paul est bien connue, trop connue : c'est «par la foi» (*pistis, pisteuen*) que l'humain «est justifié» (3, 28). S'il l'annonce déjà en 1, 16-17 et 3, 22, c'est dans le chapitre 4 qu'il développe et élabore davantage. Plus précisément, c'est là qu'il présente la foi comme la réponse «appropriée» à sa *kharis*.

Sans s'attarder à la question «ethnique» qui sous-tend le chapitre 4 de l'épître<sup>59</sup>, Engberg-Pederson remarque plutôt la «relation *pistis/kharis*» qu'il construit et qui vient en alternative au couple Loi/colère, car aux deux seuls endroits où la *kharis* est évoquée, elle l'est précisément en lien avec la *pistis*<sup>60</sup>. «Aussi est-ce par la foi qu'on devient héritier, afin que ce soit par grâce» (4, 16)<sup>61</sup>. En même temps donc que Paul prend à revers la logique du mérite et de l'honneur qui conduit l'humain à se faire valoir devant Dieu tout autant qu'à le craindre, il pointe aussi et d'abord vers une autre logique, celle de la *pistis*, et c'est elle qu'il présente comme étant «conforme à la *kharis*<sup>62</sup>». Elle en épouse la forme relationnelle. L'honneur, ou plutôt la reconnaissance apparaît chez lui comme étant ce que Dieu offre, et ce qu'il convient de recevoir et d'accueillir dans la confiance. Elle est hors de prise de l'humain et de ses actions, culturelles ou autres.

Dans ce chapitre 4, Paul prend en exemple la foi d'Abraham et établit un parallèle avec la foi des non-Juifs, celle du premier préfigurant celle des seconds – et plus largement celle de tout humain. Tout part de la promesse de descendance faite par Dieu à Abraham, et en laquelle ce dernier a cru : «Abraham eut foi en Dieu, et cela lui fut compté comme justice» (Gn 15, 6, repris dans Rm 4, 3). De même, les non-Juifs peuvent eux aussi devenir héritiers de cette promesse et de la justice de Dieu, non seulement en croyant que Jésus a été «ressuscité d'entre les morts» (4, 24) par Dieu, mais, plus

---

<sup>59</sup> «To speak of an “ethnic” logic in this text hardly needs any defense in the wake of the development of Pauline scholarship since Krister Stendahl and E. P. Sanders.» Engberg-Pederson, «Gift-giving and Friendship», p. 30, note 31.

<sup>60</sup> «Paul next aims to show (4:9-17) that this πίστις/χάρις relationship between Abraham and God should be understood as prefiguring the situation of Christ-following non-Jews, too, with the consequence that without having adopted any of the traditional Jewish identity markers consisting of certain things to be done (e.g. circumcision and in general following the Mosaic law), but merely through their πίστις relationship with God with regard to the Christ event, they, too, will have Abraham as their father and be counted as just (4:11,25).» Engberg-Pederson, «Gift-giving and Friendship», p. 29.

<sup>61</sup> L'autre passage est Rm 4, 4-5 : «Or, à celui qui accomplit des œuvres, le salaire n'est pas compté comme une grâce, mais comme un dû. Par contre, à celui qui n'accomplit pas d'œuvres mais croit en celui qui justifie l'impie, sa foi est comptée comme justice.»

<sup>62</sup> L'expression «conforme à la *kharis*» est une traduction personnelle de l'anglais «in accordance with χάρις», qui est elle-même une traduction libre d'Engberg-Pederson des deux passages où Paul emploie l'expression κατά χάρις en lien avec la πίστις (Rm 4, 4 et 4, 16).

précisément, en mettant eux aussi, à la manière d'Abraham, leur confiance *en* Dieu, en Celui qui a fait la promesse (4, 24).

[Abraham] est notre père devant Celui en qui il a cru, le Dieu qui fait vivre les morts et appelle à l'existence ce qui n'existe pas. Espérant contre toute espérance, il crut et devint ainsi *le père d'un grand nombre de peuples*, selon la parole : «*Telle sera ta descendance*» [...]. Devant la promesse divine, il ne succomba pas au doute, mais il fut fortifié par la foi et rendit gloire à Dieu, pleinement convaincu que, ce qu'il a promis, Dieu a aussi la puissance de l'accomplir. (Gn 15, 5, repris dans Rm 4, 17b-18.20-21)

En somme, la manière dont Paul présente la foi invite à considérer celle-ci non pas comme la condition pour obtenir en retour la *kharis* et la justification, ni comme une adhésion à un savoir, mais comme une confiance qui accueille la promesse et reçoit le don du Christ comme ce que Dieu offre sans retenue et sans réserve, en alternative à sa colère<sup>63</sup>. Si l'épître aux Romains ne parle pas comme telle de la gratitude – *eukharistia* –, la réponse de la foi est selon Engberg-Pederson une forme de gratitude<sup>64</sup>.

### 3.2.2 Le don de l'Esprit (*pneuma*) comme participation à l'*agapê* de Dieu et envers Dieu : Rm 8, 14-30

Au même titre que la *kharis* de Dieu manifeste sa justice et exprime son amour (*agapê*), la foi (*pistis*) qui reçoit cette *kharis* dans la confiance est appelée à participer à cet amour dans l'intimité. Et c'est par l'Esprit de Dieu (*pneuma*) que s'opère cette participation, un Esprit qui fait de ceux et de celles qui croient des enfants de Dieu (*tekna theou*).

En effet, ceux-là sont fils de Dieu qui sont conduits par l'Esprit de Dieu : vous n'avez pas reçu un esprit qui vous rende esclaves et vous ramène à la peur, mais un Esprit qui fait de vous des fils adoptifs et par lequel nous crions : Abba, Père. Cet Esprit lui-même atteste à notre esprit que

---

<sup>63</sup> «The point is that justification (third stage) is given by God – as a free gift and in accordance with his χάρις – as a part of a fully established gift-giving relationship. This relationship has been established by God's free promise and offer (first stage) and by an equally trusting attitude on the part of human beings (second stage), an acceptance of God's promise and offer that reflects only the fact of God's having made them.» Engberg-Pederson, «Gift-giving and Friendship», p. 31-32.

<sup>64</sup> «By relying on the semantic field of gift-giving as elucidated by Seneca, Paul becomes able to “remind” (see 15:15) his addressees that they must respond appropriately to God's gift by receiving it with direct (πίστις) and emotional (ἀγάπη) involvement with God that also constitutes gratitude (in Seneca: *gratiam referre*). [...] In all this Paul is relying on the special character of the gift-giving system that he has chosen as the grid through which to see the Christ event and to fit it into the underlying scheme of covenant and justice.» Engberg-Pederson, «Gift-giving and Friendship», p. 41. Chez Paul, précise Engberg-Pederson, la seconde épître aux Corinthiens établit plus clairement le lien entre la *kharis* et la gratitude comme action de grâce – *eukharistia*. Voir notamment 2 Co 1, 11 b-c: «ainsi cette grâce, que nous aurons obtenue par l'intercession d'un grand nombre de personnes, deviendra pour beaucoup action de grâce en notre faveur». Engberg-Pederson remarque aussi que Sénèque (*De Beneficiis*, 1.1.3) évoque lui aussi l'équivalent latin – *fides* – de la πίστις dans sa réflexion sur le don. «Thus *fides* in Seneca seems to combine the giver's trust in the receiver and the trustworthiness on the part of the receiver with which he meets the giver's trust.» (p. 40, note 44)

nous sommes enfants de Dieu. Enfants, et donc héritiers : héritiers de Dieu, cohéritiers du Christ, puisque, ayant part à ses souffrances, nous aurons part aussi à sa gloire. (Rm 8, 14-17)

C'est seulement en Rm 8, 28, une fois que l'amour provenant de Dieu a été présenté et que l'Esprit a été évoqué, qu'il est question de l'amour envers Dieu de la part de ceux qui ont mis leur confiance (*pistis*) en lui<sup>65</sup>. L'Esprit apparaît alors comme l'instance divine qui soutient la réponse humaine, la foi étant toujours chancelante, en proie à la désespérance.

Nous le savons en effet : la création tout entière gémit maintenant encore dans les douleurs de l'enfantement. [...] Car nous avons été sauvés, mais c'est en espérance. Or, voir ce qu'on espère n'est plus espérer : ce que l'on voit, comment l'espérer encore? Mais espérer ce que nous ne voyons pas, c'est l'attendre avec persévérance. De même, l'Esprit aussi vient en aide à notre faiblesse, car nous ne savons pas prier comme il faut, mais l'Esprit lui-même intercède pour nous en gémissements inexprimables [...]. (Rm 8, 22.24-26)

La vulnérabilité et la fragilité du Christ sur la croix, à travers laquelle, selon Paul, Dieu a exprimé sa *kharis*, ouvre donc sur une paradoxale force de vie qui est aussi ce que chacun est appelé à accueillir et à découvrir dans sa propre existence. Mais «l'espérance ne trompe pas, car l'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné [...]. Et si l'Esprit de Celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts habite en vous, Celui qui a ressuscité Jésus Christ d'entre les morts donnera aussi la vie à vos corps mortels, par son Esprit qui habite en vous» (5, 5 et 8, 11).

La *kharis* de Dieu que Paul présente comme étant l'expression de son amour, de son *agapê*, de son engagement sans réserve trouve donc son aboutissement dans le don de son Esprit, de son souffle, de son *pneuma*, par lequel l'humain participe à l'amour de Dieu, en mettant en Dieu sa confiance, et en développant sa propre réponse d'amour, une réponse dans laquelle il est soutenu par l'Esprit qui lui permet de tenir bon dans l'espérance<sup>66</sup>. Cette réponse est ce par quoi l'humain participe à l'acte créateur de Dieu. Elle pourra aussi devenir, peut-on penser, ce à travers quoi un sujet se lève et advient, non pas une fois pour toutes, mais dans la découverte et l'apprentissage d'une démaîtrise radicale, d'un abandon qui le décentre et qui inscrit sa subjectivité dans l'horizon d'une quête. C'est à travers ses relations avec les autres et le monde que le sujet découvre et reçoit sa propre

---

<sup>65</sup> Ce passage de l'épître aux Romains où il est question de la réponse d'amour de la part de l'humain est aussi un de ceux qui a alimenté les discussions sur la prédestination. «Nous savons d'autre part que tout concourt au bien de ceux qui aiment Dieu, qui sont appelés selon son dessein. Ceux que d'avance il a connus, il les a prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, afin que celui-ci soit le premier-né d'une multitude de frères; ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés; ceux qu'il a appelés, il les a aussi justifiés; et ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés.» (Rm 8, 28-30)

<sup>66</sup> «But this love also shows itself concretely in a more specific act that follows the Christ event and the justification to which it gave rise: in the gift of the πνεῦμα ("spirit"), through which "God's love has been poured into our hearts" (5:5).» Engberg-Pederson, «Gift-giving and Friendship», p. 27.

subjectivité, comme ce qu'il appartient à l'Autre de reconnaître et qu'il a toujours déjà reconnu. La libre réponse de l'humain apparaît ici précisément comme ce que Dieu – qui se tient dans l'instance de l'Autre – appelle sans cesse et soutient.

## **4. L'épître aux Romains : la *kharis* divine au cœur de la bienfaisance humaine**

Dans le contexte gréco-romain qui est le sien, Paul propose une théologie de la grâce qui remet en question la manière dont l'honneur est «joué» dans les diverses pratiques de bienfaisance culturelle et sociale. L'honneur, la dignité ou la reconnaissance apparaissent chez lui comme étant offertes sans condition. C'est l'alliance mosaïque tout entière – qui est singulière, mais qui, anthropologiquement, n'est pas étrangère aux religiosités sacrificielles grecque et romaine – qui s'en trouve déplacée. Mais il en va de même pour l'espace humain des relations, du don et de la bienfaisance. Il ne s'agit pas là d'un «effet secondaire». Au contraire, bien comprendre la nouveauté théologique en jeu implique de prendre en considération le nouvel horizon d'interprétation que Paul contribue à ouvrir en ce qui concerne la bienfaisance et l'action humaine dans sa diversité. Une fois de plus, c'est l'épître aux Romains – de manière non exclusive, mais de façon récurrente et centrale – qui retient l'attention des exégètes.

### **4.1 Le corps, ses tiraillements, et le service de la justice de Dieu : Rm 6 et suivants**

C'est surtout à partir du chapitre 6 que Paul, dans sa lettre aux Romains, discute de la «vie nouvelle» (6, 4) à la suite du Christ. On retrouve alors le portrait plutôt sombre de l'humain sous l'emprise du péché que Paul dessine au début de l'épître. Mais on retrouve aussi le même effet de contraste, où le péché apparaît comme ce qui est appelé à disparaître sous l'effet de la grâce qui «abonde» (6, 1). «Car celui qui est mort est libéré du péché. Mais si nous sommes morts avec Christ, nous croyons que nous vivons avec lui. [...] De même, vous aussi : considérez que vous êtes morts au péché et vivants pour Dieu en Jésus Christ.» (6, 7-8.11)

Paul présente alors le corps et ses membres comme étant l'espace premier où la vie nouvelle provenant de la grâce est appelée à abonder et à s'exprimer. Selon Barclay, c'est d'abord le corps physique que Paul vise, le corps dans sa matérialité, mais le corps aussi en tant qu'il participe,

comme créature, au monde et à divers «pouvoirs» en confrontation<sup>67</sup>. L'image militaire employée par Paul va en ce sens. «Ne mettez plus vos membres au service du péché comme armes de l'injustice, mais, comme des vivants revenus d'entre les morts, avec vos membres comme armes de la justice, mettez-vous au service de Dieu.» (6, 13)

Mais dans ce chapitre 6, Paul use aussi et surtout de la métaphore de l'esclavage à propos du corps et de sa participation à ces divers pouvoirs en confrontation dans le monde : «vous étiez esclaves du péché, mais vous avez obéi de tout votre cœur à l'enseignement auquel vous avez été confiés; libérés du péché, vous êtes devenus esclaves de la justice» (6, 17bc-18).

L'esclavage est une réalité bien connue des Romains auxquels Paul s'adresse. Elle est aussi une réalité diversifiée, car la situation de l'esclave (*doulos*) dépend du statut de son maître, et il n'est pas rare dans ce contexte que des individus s'offrent eux-mêmes en esclavage pour améliorer leurs conditions de vie. Selon Harrison, c'est en fonction de la complexité de ce contexte que Paul en vient à parler de deux esclavages distincts<sup>68</sup>.

Mais plus profondément, selon Barclay cette fois, Paul invite dans ce chapitre 6 au développement d'un *habitus* nouveau, attentif aux pouvoirs qu'il sert. Il s'agit ici d'un *habitus* au sens où en parle Pierre Bourdieu : ce qui va sans dire, qui est incorporé dans les manières, les gestes et les

---

<sup>67</sup> «Bultmann's famous discussion of  $\sigma\omega\mu\alpha$  as an anthropological term rightly noted how "the body" in Paul can be synonymous with the person ("man does not have a *soma*; he is *soma*"). He then wrongly took this to mean that in most places, including Romans 6:12-13, we can empty the term of any overtones of materiality or physicality, since  $\sigma\omega\mu\alpha$  means "the self", as the object of human action or reflection. Käsemann rightly objected that this made nonsense of most of Paul's uses of the term  $\sigma\omega\mu\alpha$ , and that *Leiblichkeit* (corporeality of physicality) was an essential component of Paul's anthropology, which could be conjured away by Bultmann's existentialist wand. Käsemann himself put stress on the body as the sign of human "creatureliness," and as the signal of our participation in, and solidarity with, entities much larger than the individual; in particular he stressed the condition of belonging to "powers," since the body is a part of the world that is always beholden to a sphere of sovereignty (*Herrschaftsbereich*), either divine or anti-divine.» Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament, tome I*, trad. de L. Pettibone Smith, Londres, SCM Press, 1969, p. 194; Ernst Käsemann, «On Paul's Anthropology», dans *Perspectives on Paul*, Philadelphie, Fortress Press, 1971, p. 1-31; cités et discutés dans Barclay, *Paul and the Gift*, p. 504-505.

<sup>68</sup> «Additionally, F. Lyall has argued that behind Romans 6:16-22 lies the metaphor of the yielding [...] or self-sale of individuals into slavery. [...] Romans 6:12-23 functions best as a social metaphor when we regard entry into the *familia Caesaris* as the background to vv. 16b, 18b, 19b, 20b, 22b-23. [...] Contemporaries knew well of the lucrative rewards and status that accrued to those belonging to the *familia Caesaris*. [...] However, for slaves outside the *familia Caesaris* there was much less scope for social advancement.» Francis Lyall, *Slaves, Citizens, Sons. Legal Metaphors in the Epistles*, Philadelphie, Academie Books, 1984, p. 33-35; S. S. Bartchy, *First-Century Slavery and I Corinthians 7:21*, Atlanta, SBL, 1971; Gerd Theissen, *Social Reality and the Early Christians. Theology, Ethics, and the World of the New Testament*, Édimbourg, T & T Clark, 1992, p. 190-196; commentés et discutés dans Harrison, *Paul's Language of Grace in its Graeco-Roman Context*, p. 235-236.

dispositions du corps, et qui traduit aussi les divers systèmes de classification souvent inconscients qui structurent la réalité et les relations sociales<sup>69</sup>.

Enfin, cette mise de l'avant du corps «au service de la justice» dans le chapitre 6 n'est pas sans lien avec la métaphore sacrificielle, qui apparaît plus loin.

Je vous exhorte donc, frères, au nom de la miséricorde de Dieu, à vous offrir vous-mêmes en sacrifice vivant, saint et agréable à Dieu : ce sera là votre culte spirituel. Ne vous conformez pas au monde présent, mais soyez transformés par le renouvellement de votre intelligence, pour discerner quelle est la volonté de Dieu : ce qui est bien, ce qui lui est agréable, ce qui est parfait. Au nom de la grâce qui m'a été donnée, je dis à chacun d'entre vous : n'ayez pas de prétentions au-delà de ce qui est raisonnable, soyez raisonnables pour n'être pas prétentieux, chacun selon la mesure de foi que Dieu lui a donnée en partage. (Rm 12, 1-3)

Dans son invitation au développement d'un *habitus* nouveau qui passe par le corps et qui prolonge les «compassions de Dieu» (*oiktirmôn tou theou*), Paul apparaît donc comme celui qui invite à une conversion profonde. Mais il fait aussi preuve d'un réalisme à la fois moral et politique, c'est-à-dire qu'il n'ignore pas les inégalités et la persistance des jeux de pouvoirs auxquels lui-même participe, malgré ses bonnes intentions : «vouloir le bien est à ma portée, mais non pas l'accomplir, puisque le bien que je veux, je ne le fais pas et le mal que je ne veux pas, je le fais. Or, si ce que je ne veux pas, je le fais, ce n'est plus moi qui agis, mais le péché qui habite en moi.» (7, 18b-20) Dans l'épître

---

<sup>69</sup> «Even when speaking of the body, Paul is talking about a system of loyalties and alignments that appears to go “deeper” than any particular practice. At issue is what he calls το φρόνημα (“the mindset”) – either of the flesh or of the Spirit (8:6-8) – which governs the body while being expressed not outside or behind it, but precisely in the physical deployment of its “organs”. What is he talking about here? Can we interpret this in terms that make sense to us? One of the best analysts of this kind of “structuring structure” is the anthropological theorist Pierre Bourdieu, who developed the much-discussed and still useful concept of the *habitus*. In an effort to go beyond the sterile dualisms of “structure” and “free agency”, of “objective” and “subjective” forces in human action, Bourdieu suggested that, at a level deeper than articulated norms and specified rules, cultures operate by a *habitus*, “a system of lasting, transposable dispositions which, integrating past experiences, functions at every moment as a *matrix of perceptions, appreciations, and actions* and makes possible the achievement of infinitely diversified tasks.” These dispositions concern the unspoken, and often unconscious, systems of classification by which we order reality, as well as the taken-for-granted limits of the possible, the sensible, the proper, and the imaginable which limit our action without articulation in rules of behavior. [...] For Bourdieu, it is crucial that the *habitus* is *embodied*, inscribed in all manner of bodily habits and expectations [...]. In this respect, “what is ‘learned by body’ is not something that one has [...] but something that one is” – a nice complement to Bultmann’s famous statement about σῶμα in Paul (“man does not have a *soma*; he is *soma*”), but this time much nearer to Paul’s conception of the physical body. It is at this level of the “structuring structures” of thought and action that Bourdieu places the body not as a medium of some prior, purely mental, activity but as a constitutive ingredient of how we perceive, order, and practice reality itself.» Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, traduction anglaise d'*Esquisse pour une théorie de la pratique* réalisée par R. Nice, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, p. 82-83 et 94, cité et discuté dans Barclay, *Paul and the Gift*, p. 506-507. Dans une note de bas de page, Barclay précise cependant que Bourdieu arrive difficilement à expliquer le changement dans un *habitus* autrement que par des bouleversements majeurs dans les conditions économiques ou physiques. À cet égard, Bourdieu tendrait vers un certain déterminisme marxiste. Barclay précise également que sur ce point, Rm 6 semble affirmer plus explicitement la possibilité d'un tel changement.

aux Galates, c'est le bien et la grâce du Christ qui apparaissent cette fois comme ce à quoi Paul se rend docile et participe par son action. Et là encore, une part non négligeable de ce bien lui échappe.

Avec le Christ, je suis un crucifié; je vis, mais ce n'est plus moi, c'est Christ qui vit en moi. Car 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. Je ne rends pas inutile la grâce de Dieu; car si, par la loi, on atteint la justice, c'est donc pour rien que Christ est mort. (Ga 2, 20-21)

Bref, comme cela apparaît plus nettement en Rm 12, 1-3 précédemment cité, Paul invite à un discernement constant et à une action qui passe prioritairement par le corps et qui opère sagement (*sôphronein*), avec mesure (*metron*). À sa manière, à travers le jeu des contrastes qu'il affectionne, Paul invite à un agir humble qui ne renonce pas au discernement, mais qui n'ignore pas qu'il fait parfois le mal qu'il ne voudrait pas, tout comme il contribue aussi parfois au bien sans le réaliser, par la grâce de Dieu cette fois.

## 4.2 La *kharis* et le renouvellement de la communauté : Rm 12, 1 – 15, 13

La *kharis* divine comme faveur inconditionnelle interpelle donc le corps à se rendre disponible, de façon humble et réaliste, au service de la justice et à la prolongation de la compassion de Dieu. Mais la grâce de Dieu interpelle tout autant la communauté à se renouveler sans cesse.

D'abord, la manière dont la *kharis* atteint chacun change d'une personne à l'autre; les charismes (*kharismata*) diffèrent entre chacun, entre les divers membres du corps communautaire. «Et nous avons des dons qui diffèrent selon la grâce qui nous a été accordée» (12, 6).

Ensuite, la *kharis* invite à approcher les autres avec un «amour fraternel» (*philadelphia*) et avec le souci du service mutuel (12, 9-17)<sup>70</sup>. Elle libère d'avoir à établir ou à conserver son honneur devant les autres ou contre les autres, rendant du même coup disponible pour «prendre les devants» et offrir à l'autre l'honneur et la reconnaissance reçues de Dieu par grâce (12, 10)<sup>71</sup>. Si, suivant Paul, il

---

<sup>70</sup> «Developing the body-motif from its earlier use in 1 Corinthians 12:12-31, Paul imagines a community so interdependent that all are figured, individually, as *organs of one another* (12:5): everyone is essential to everyone else. In practical terms, such a *habitus* inculcates (and is itself shaped by) practices of mutual service.» Barclay, *Paul and the Gift*, p. 510-511.

<sup>71</sup> «Within this community, honor does not have to be sought : all the honor that counts has already been given, or will be given, by God (cf. 2:29; 1 Cor 4:1-5). Freed from the need to establish their honor, in competition or retaliation (12:14, 17-21), believers can afford to grant it to others : in loving one another, they *strive to be first in being last*, bidding to take the lead not in claiming honor but in giving it to one another (τῆ τιμῆ ἀλλήλους προηγούμενοι, 12:10)». Barclay, *Paul and the Gift*, p. 510. À la suite de Robert Jewett (*Romans*, Minneapolis, Fortress Press, 2007) Barclay signale en note de bas de page que ce passage – Rm 12, 10 –, que l'on rend le plus souvent par «rivalisez d'estime réciproque» (*TOB*) se traduit mieux par «prendre les devants» dans l'estime : «As Jewett notes [...], the participle is best translated "taking the

importe de chercher à vivre «en paix avec tous les humains», c'est seulement dans la mesure du «possible» (12, 18). Paul détaille son propos à travers le cas très concret de la consommation des viandes sacrifiées – les idolothytes –, une consommation qui faisait problème pour certains membres de la communauté. Il invite alors les «forts» à éviter de consommer ces viandes lorsque le geste scandalise les «faibles», c'est-à-dire ceux qui n'ont pas encore pleinement cueilli la liberté nouvelle acquise par la grâce de Dieu (14, 1 – 15, 6)<sup>72</sup>.

Enfin, la *kharis* n'abolit pas les autorités supérieures (13, 1-7). Sur cette question, Paul semble endosser la conviction généralisée à son époque selon laquelle l'autorité vient de Dieu (13, 1). Mais c'est précisément dans la mesure où les autorités exercent le rôle qui leur revient – c'est-à-dire lorsqu'elles sont au «service de Dieu» (13, 4) – qu'il importe de s'y soumettre et qu'il leur est légitime de charger des impôts (13, 6-7).

### 4.3 La collecte de Jérusalem et «l'offrande des païens» en Rm 15, 14-32

Dans l'épître aux Romains, Paul considère donc la *kharis* comme ayant des effets concrets, d'abord sur le corps physique de ses bénéficiaires, mais également sur le lien qui les unit entre eux. Mais la *kharis* ouvre aussi un nouvel horizon d'interprétation et d'action pour la pratique humaine de la bienfaisance.

---

lead,” which entails the paradoxical notion of being the leader not in receiving honor but in giving it (cf. Phil 2: 3-4).» Ce passage de l'épître aux Philippiens auquel Barclay réfère est précisément celui qui introduit le segment bien connu sur la kénose, sur l'évidement de Dieu qui prend les devants et qui épouse la condition de l'esclave, de *doulos* : «Ayez un même amour, un même cœur; recherchez l'unité; ne faites rien par rivalité, rien par gloriole, mais, avec humilité, considérez les autres comme supérieurs à vous. Que chacun ne regarde pas à soi seulement, mais aussi aux autres. Comportez-vous ainsi entre vous, comme on le fait en Jésus Christ : [...]» (Ph 2, 3-5 et s.)

<sup>72</sup> «The instructions about meals in 14:1–15:6 provide the fullest and most illuminating description of a community formed by this recalibration of value. There is good reason to think that Paul here addresses real (not hypothetical) problems in the Roman congregations, as he reapplies principles from 1 Corinthians to circumstances in which the common meals of the Roman believers – core expressions of their communal life – are being fractured by disputes over the observance of *kashrut*. The divisions did not fall neatly along ethnic lines between Jewish and Gentile believers (Paul associates himself with “the strong,” 15:1), but Paul’s terminology regarding “clean” food (κοινός, καθάρως, 14:14-20) and his discussion of “days” (14:5-6) best fit a social context in which the observance of Jewish food laws and Sabbaths caused a strong difference of opinion.» Barclay, *Paul and the Gift*, p. 511. Sur cette question, Barclay établit un parallèle entre la structure de pensée de Paul et celle des philosophes stoïciens. «Paul’s structure of thought here runs parallel to the Stoic notion *adiaphora*. Like the Stoics, he has constructed an alternative system of value or worth (ἀξία) in which a single good (for Paul : serving Christ; for the Stoics : virtue) puts all other “goods” into a different category : these are now fundamentally unimportant even if they may be contingently preferable or non-preferable according to their instrumental usefulness of the only true good. For Paul, the gift (or “welcome”) of Christ, because it neither matched nor reinforced preexistent norms or values, has put all other value systems into question.» (p. 515). Sur la question des idolothytes, on peut aussi consulter John M. G. Barclay, *Pauline Churches and Diaspora Jews*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2011, p. 37-59.

Le cas le plus évident à cet égard dans la correspondance paulinienne est celui de la collecte organisée par Paul afin de soutenir l'Église appauvrie – les «saints» – de Jérusalem. À la suite de prédécesseurs<sup>73</sup>, l'exégète David J. Downs a étudié cette collecte de façon approfondie dans une perspective anthropologique qui rejoint la présente recherche. Précisément, il avance l'hypothèse selon laquelle Paul donne une portée culturelle à cette collecte.

#### 4.3.1 Le débat exégétique sur la collecte et ses visées

Downs dresse d'abord un portrait de la collecte et fait état des diverses interprétations dont elle a été l'objet quant à ses visées et à ses effets<sup>74</sup>. D'une part, les interprètes s'entendent pour dire qu'un des objectifs principaux de la collecte était de porter une assistance financière à un segment plus pauvre de l'Église de Jérusalem<sup>75</sup>. D'autre part, la collecte semble aussi avoir été une manière pour Paul de «tendre une perche» à cette Église et ainsi contribuer à la communion avec celle-ci et, plus largement, à l'unité entre Juifs et non-Juifs «christianisés». D'ailleurs, Paul use du terme *koinônia* à propos de la collecte, notamment en Rm 15, 26<sup>76</sup>. Enfin, elle a certainement aussi contribué à renforcer le lien entre les différentes Églises païennes d'Achaïe, de Galatie et de Macédoine.

Le caractère «obligé» de cette collecte est quant à lui occasion de débats. Selon Stephan Joubert, Paul aurait organisé cette collecte parmi les Églises païennes par obligation, en réplique à la reconnaissance accordée par l'Église de Jérusalem pour son évangile qui annonce la justice de Dieu à ceux qui ne sont pas concernés par la Loi mosaïque<sup>77</sup>. Aux yeux de Downs, cette hypothèse de Joubert est intéressante mais pose problème, notamment pour des raisons chronologiques : la collecte évoquée en Gal 2, 10 – celle d'Antioche envers Jérusalem – et autour de laquelle l'analyse de Joubert s'articule aurait précédé la collecte de Jérusalem et en serait distincte<sup>78</sup>. L'analyse de la

---

<sup>73</sup> Voir notamment Stephen Joubert, *Paul as Benefactor. Reciprocity, Strategy and Theological Reflection in Paul's Collection*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2000.

<sup>74</sup> Downs, *The Offering of the Gentiles*, p. 1-29, et p. 161.

<sup>75</sup> Downs, *The Offering of the Gentiles*, p. 161.

<sup>76</sup> Voir aussi 2 Co 8, 4.23; 9, 3.13.

<sup>77</sup> Joubert, *Paul as Benefactor*, p. 6, cité et discuté dans Downs, *The Offering of the Gentiles*, p. 12. On peut aussi consulter Stephan Joubert, «Coming to Terms with a Neglected Aspect of Ancient Mediterranean Reciprocity. Seneca's View on Benefit Exchange in *De Beneficiis* as the Framework for a Model of Social Exchange», dans John J. Pilch (dir.), *Social Scientific Models for Interpreting the Bible. Essays by the Context Group in Honor of Bruce J. Malina*, Leiden, Brill, 2001, p. 47-63. Pour d'autres approches de la collecte de Jérusalem en termes d'«obligation sociale», Downs suggère de consulter Bengt Holmberg, *Paul and Power. The Structure of Authority in the Primitive Church as Reflected in the Pauline Epistles*, Philadelphie, Fortress Press, 1978; G. W. Peterman, *Paul's Gift from Philippi. Conventions of Gift Exchange and Christian Giving*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

<sup>78</sup> Downs, *The Offering of the Gentiles*, p. 14 et 70-72.

collecte de Jérusalem faite par Downs cherche précisément à déplacer les enjeux par rapport à la manière dont Joubert en discute.

Une part importante de l'analyse de Downs consiste à tenter de reconstruire la chronologie des événements à partir des écrits de Paul, surtout ses correspondances avec les Corinthiens et les Romains<sup>79</sup>. Le dernier mot de Paul à ce sujet se trouverait précisément dans cette dernière épître, en Rm 15, 30-31, où il se montre inquiet quant à la manière dont sa collecte, une fois remise, sera reçue par l'Église de Jérusalem. C'est pourquoi il implore les Romains de joindre leurs prières aux siennes afin que la collecte soit accueillie favorablement et qu'il échappe lui-même aux incroyants, aux «incrédules de Judée»<sup>80</sup>. Selon Downs, cette inquiétude de Paul contribue à affaiblir la thèse de Joubert qui présente la collecte comme une stricte obligation de contre-prestation envers l'Église de Jérusalem. Il y a bien une dimension relationnelle et ambivalente dans la collecte, mais il importe aussi de voir comment Paul, par son appel constant à la *kharis* de Dieu, travaille aussi à déplacer les enjeux et ouvre de nouvelles perspectives herméneutiques sur la bienfaisance humaine<sup>81</sup>.

#### 4.3.2 Une collecte comparable à d'autres

Une fois qu'il a traité des enjeux et de la chronologie des événements, Downs s'attarde ensuite à situer la collecte dans son contexte social et politique. Il évoque alors différentes pratiques qui ont pu inspirer Paul mais qui, selon lui, n'étaient pas au centre de ses motivations, comme la taxe juive pour le temple, ou encore l'idée d'un pèlerinage eschatologique des païens vers Jérusalem qui est présente dans certains textes de l'Ancien Testament<sup>82</sup>. Downs prend surtout en considération l'évergétisme, le patronage romain<sup>83</sup> et ce qu'il appelle la «tradition» ou le «système grec de l'*epidosis*» qui, toutefois, selon la description qu'il en donne, ressemble beaucoup à l'évergétisme<sup>84</sup>.

---

<sup>79</sup> Downs, *The Offering of the Gentiles*, p. 30-72.

<sup>80</sup> «Mais je vous exhorte, frères, par notre Seigneur Jésus Christ et par l'amour de l'Esprit, à combattre avec moi par les prières que vous adressez à Dieu pour moi, afin que j'échappe aux incrédules de Judée et que le secours que j'apporte à Jérusalem soit bien accueilli par les saints.» (Rm 15, 30-31)

<sup>81</sup> Downs, *The Offering of the Gentiles*, p. 14-15. Downs s'appuie alors sur les travaux de James R. Harrison évoqués précédemment, sur le vocabulaire de la *kharis* chez Paul.

<sup>82</sup> Par exemple, Is 55, 5 : «Voici : une nation que tu ne connais pas, tu l'appelleras, et une nation qui ne te connaît pas courra vers toi, du fait que le SEIGNEUR est ton Dieu, oui, à cause du Saint d'Israël, qui t'a donné sa splendeur.» Pour un compte-rendu exégétique de cette question, voir Downs, *The Offering of the Gentiles*, p. 3-9.

<sup>83</sup> Downs, *The Offering of the Gentiles*, p. 14-15; 85-94.

<sup>84</sup> «Verbrugge concludes that "the notion of ἐπίδοσις does serve as a true parallel to Paul's notion of raising money for the poor in Jerusalem," although he does also recognize significant differences. An ἐπίδοσις was an occasional, public appeal for civic assistance, often used to finance the construction of sanctuaries or municipal buildings, military expenses in times of war, or, occasionally, grain or oil in times of food shortage. While there are indeed some similarities between Paul's fundraising efforts on behalf of the poor in the Jerusalem church and the Greek system of ἐπίδοσις, recent

Mais surtout, en fonction de ce contexte gréco-romain de la bienfaisance, il rapproche les Églises pauliniennes comme des communautés de type volontaire, comparables dans leur forme à d'autres communautés ou associations juives et païennes<sup>85</sup>.

Downs reprend donc la question de la bienfaisance, de l'évergétisme, du patronage et des honneurs publics, mais avec une approche davantage sociologique que philologique, centrée sur le fait communautaire, c'est-à-dire précisément sur la forme des divers regroupements volontaires, sur leurs diverses pratiques de don et de bienfaisance, et sur le lien qui unit leurs membres. Et, de ce point de vue, les communautés païennes, les synagogues juives ou les Églises pauliniennes de l'époque lui apparaissent comme étant plutôt similaires. «Dans chacun de ces groupes, les relations étaient formées et symbolisées à travers la distribution des bienfaits, l'observance de rites sacrés, la célébration de repas communautaires, la collecte de fonds, et l'assistance mutuelle<sup>86</sup>.» Les formes du don dans les Églises pauliniennes, incluant la collecte de Jérusalem, sont donc à considérer

---

scholarship that has explored analogies between the Pauline churches and Greco-Roman voluntary associations has cleared the way for a re-examination of the phenomenon of benefaction within pagan and Jewish associations.» Verlyn D. Verbrugge, *Paul's Style of Church Leadership Illustrated by His Instructions to the Corinthians on the Collection*, San Francisco, Mellen Research University Press, 1992, discuté dans Downs, *The Offering of the Gentiles*, p. 26.

<sup>85</sup> Downs, *The Offering of the Gentiles*, p. 73-119. Sa méthode comparative lui vient de Jonathan Z. Smith, *Drudgery Divine. On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, Chicago, University of Chicago Press, 1990. Pour ce qui concerne le contexte gréco-romain et la vie associative, outre plusieurs travaux qui ont déjà croisés, comme ceux de Paul Veyne (*Le pain et le cirque*, Paris, Seuil, 1976), Joubert et Harrison, Downs réfère à de nombreuses études, parmi lesquelles figurent Edwin Hatch, *The Organization of the Early Christian Churches. Eight Lectures Delivered Before the University of Oxford, in the Year 1880*, Londres, Rivingtons, 1881; Wayne A. Meeks, *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1983; Peter Garnsey, *Famine and Food Supply in the Graeco-Roman World. Responses to Risk and Crisis*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988; John S. Kloppenborg et Stephen G. Wilson (dir.), *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, New York/Londres, Routledge, 1996; Tessa Rajak, «Benefaction in the Greco-Jewish Diaspora», dans Hubert Cancik, Hermann Lichtenberger et Peter Schäfer (dir.), *Geschichte-Tradition-Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag*, vol. 1, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1996, p. 305-319; Richard S. Ascough, «Translocal Relationships among Voluntary Associations and Early Christianity», *Journal of Early Christian Studies*, vol. 5, 1997, p. 223-241; Richard S. Ascough, *What Are They Saying About the Formation of the Pauline Churches?*, New York/ Mahwah (N.J.), Paulist, 1998; Richard S. Ascough, *Paul's Macedonian Associations. The Social Context of Philippians and 1 Thessalonians*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003; Philip A. Harland, *Associations, Synagogues, and Congregations. Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society*, Minneapolis, Fortress Press, 2003; John M. G. Barclay, «Money and Meetings. Group Formation Among Diaspora Jews and Early Christians», dans Andreas Gutsfeld et Dietrich-Alex Koch (dir.), *Vereine, Synagoge und Gemeinden im kaiserzeitlichen Kleinasien*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2006, p. 113-127.

<sup>86</sup> Traduction libre de Downs, *The Offering of the Gentiles*, p. 163 : «The communal economic practices of pagan associations, Jewish synagogues, and the Pauline churches served to knit together tightly the various members of these respective groups. Within each of these groups, relationships were formed and symbolized through the distribution of benefits, the observance of sacred rites, the celebration of community meals, the collection of funds, and the provision of mutual assistance.» Voir aussi p. 118-119.

comme étant non pas supérieures ou identiques, mais «analogues<sup>87</sup>» à celles des autres regroupements.

Même si certains traits sont plus marqués dans les Églises pauliniennes, ceux-ci ne doivent pas être considérés comme leur appartenant en propre. Par exemple, s'il semble bien y avoir un souci plus marqué pour le bien-être des pauvres – à l'interne d'abord, mais aussi à l'externe – dans les communautés juives et chrétiennes que dans les associations païennes, il importe de ne pas exagérer ce trait. Quelques inscriptions honorifiques attestent d'un authentique souci pour des pauvres de la part de certains évergètes, et non seulement pour les citoyens. De plus, la mise en commun de ressources financières pour venir en aide aux membres de la communauté dans le besoin – et non seulement pour l'organisation des repas communautaires et du culte – n'était pas étrangère à certaines associations grecques, tout comme aux synagogues et à certaines sectes juives<sup>88</sup>. L'idée selon laquelle les Églises pauliniennes avaient établi entre elles des liens économiques à un degré inégalé doit aussi être nuancée. Les associations de marchands ainsi que certaines associations culturelles et religieuses – par exemple, pour la dévotion envers les dieux égyptiens Isis et Sarapis, ou encore la guilde des artistes dionysiaques – entretiennent elles aussi des liens qui transcendent les localités. Il en va de même pour les divers regroupements juifs<sup>89</sup>.

#### 4.3.3 La bienfaisance humaine reconfigurée par la *kharis* : la collecte comme offrande qui rend grâce à Dieu

Si la collecte de Jérusalem évoquée par Paul dans ses épîtres ne peut être considérée comme étant originale en elle-même, pourquoi alors accorder une telle attention aux sections des épîtres qui en traitent? L'originalité paulinienne semble être à situer dans la manière dont Paul *interprète*

---

<sup>87</sup> Downs, *The Offering of the Gentiles*, p. 75.

<sup>88</sup> Downs, *The Offering of the Gentiles*, p. 102-112. Définir la pauvreté dans le contexte gréco-romain du 1<sup>er</sup> siècle est un problème en soi. «Of course, defining “the poor” is a tricky matter in its own right. For the purposes of the present study, the category of “the poor” will be understood as “those living at or near subsistence level, whose prime concern it is to obtain the minimum food, shelter and clothing necessary to sustain life, whose lives are dominated by the struggle for physical survival.” Of course, we must reckon with the fact that poverty, thus defined, is not a static category. While opportunities for significant economic advancement and entrepreneurial enterprise were available in the Greco-Roman world, they were not common. More likely was the possibility that one might be thrust suddenly into poverty by crop failure, banditry, war, or some other fiscal crisis. For many ancients, there was a very thin line between living above, at, or below subsistence level.» La définition du «pauvre» que Downs reprend est tirée de Peter Garnsey et Greg Woolf, «Patronage of the Rural Poor in the Roman World», dans Andrew Wallace-Hadrill (dir.), *Patronage in Ancient Society*, Londres/New York, Routledge, 1989, p. 153. Pour un approfondissement de la question, Downs renvoie à Margaret Atkins et Robin Osborne (dir.), *Poverty in the Roman World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

<sup>89</sup> Downs, *The Offering of the Gentiles*, p. 112-118.

*théologiquement* la collecte. Et c'est sur ce point que Rm 15, 14-32 s'avère particulièrement éclairant, pour comprendre les interactions entre cette pratique de bienfaisance et sa théologie.

D'une part, Paul rattache la collecte à la *kharis* et, d'autre part, il présente celle-ci – et avec elle tous les dons singuliers qui l'ont rendue possible – comme une «offrande religieuse».

Même si une des intentions de ce don était sans aucun doute le soulagement matériel des croyants appauvris de Jérusalem, la collecte est prioritairement décrite dans les lettres de Paul comme un acte de louange collective qui aura pour effet de rendre grâce et hommage, non aux bienfaiteurs humains, comme l'aurait voulu l'idéologie dominante de l'évergétisme dans le monde gréco-romain, mais plutôt à Dieu, celui à travers qui toute bienfaisance humaine est ultimement rendue possible<sup>90</sup>.

Lorsqu'elle est située correctement dans son contexte, il devient évident selon Downs que l'interprétation de la collecte proposée par Paul interfère avec les idéologies du patronage et de l'évergétisme, tant en ce qui concerne leurs effets concrets dans la compétition pour l'honneur, qu'en ce qui a trait aux diverses théologies implicites qui les accompagnent et qui s'expriment concrètement dans les sacrifices où, chaque fois, l'honneur des dieux et de ceux qui offrent est en jeu.

Cette stratégie rhétorique [...] contribue non seulement à minimiser la compétition pour l'honneur entre les membres des Églises de Paul, elle suggère aussi que l'action tout humaine d'amasser de l'argent pour ceux qui sont dans le besoin trouve son origine dans ἡ χάρις τοῦ θεοῦ et aboutira en χάρις τοῦ θεοῦ (2 Co 9, 14-15)<sup>91</sup>.

Le passage complet et élargi de la seconde épître aux Corinthiens auquel Downs fait allusion est le suivant :

Celui qui *fournit la semence au semeur* et le pain pour la nourriture vous fournira aussi la semence, la multipliera, et fera croître les fruits de votre justice. Vous serez enrichis de toutes manières par toutes sortes de libéralités qui feront monter par notre intermédiaire l'action de grâce vers Dieu. Car le service de cette collecte ne doit pas seulement combler les besoins des saints, mais faire abonder les actions de grâce envers Dieu. Appréciant ce service à sa valeur, ils glorifieront Dieu pour l'obéissance que vous professez envers l'Évangile du Christ et pour votre libéralité dans la mise en commun avec eux et avec tous. Et par leur prière pour vous, ils vous manifesteront leur tendresse, à cause de la grâce surabondante que Dieu vous a

---

<sup>90</sup> Downs, *The Offering of the Gentiles*, p. 121. Traduction libre de : «Although one intention of this gift was, undoubtedly, the material relief of impoverished believers in Jerusalem, the collection in Paul's letters is portrayed primarily [...] as an act of corporate worship that will result in thanksgiving and praise, not to human benefactors, as the dominant ideology of euergetism in the Greco-Roman world would have claimed, but rather to God, the one through whom all human benefaction is ultimately possible.»

<sup>91</sup> Downs, *The Offering of the Gentiles*, p. 121.

accordée. Grâce soit rendue à Dieu pour son don ineffable! (2 Co 9, 10-15, dont le premier verset se rapporte selon la TOB à Is 55, 10 et Os 10, 12)

Si on trouve pour ainsi dire dans ce passage un condensé de l'argumentation de Paul sur sa collecte, on voit aussi qu'elle se déploie concrètement à travers deux métaphores centrales, la première étant que «la collecte est un culte», et la seconde, que la collecte est comparable à «la moisson» ou à «la récolte»<sup>92</sup>.

Le point d'aboutissement de l'analyse de Downs est de faire ressortir la cohérence de ce langage métaphorique dans les écrits de Paul. Par souci de concision, ses considérations méthodologiques sur l'importance des métaphores dans le langage, la pensée et l'expérience humaines seront laissées de côté<sup>93</sup>, tout comme sa lecture des deux lettres aux Corinthiens<sup>94</sup>. Seule son analyse de Rm 15, 14-32 sera ici considérée.

L'essentiel de l'argumentation de l'exégète consiste à jeter un éclairage neuf sur ce passage de l'épître aux Romains dans lequel Paul évoque «l'offrande des païens» (*prosphora tôn ethnôn*). L'interprétation «classique» de cette expression – et qui transparaît souvent dans la traduction – consiste à considérer l'offrande en question comme étant les païens convertis eux-mêmes, que Paul aurait rendus acceptables à Dieu par son ministère.

Cependant, pour raviver vos souvenirs, je vous ai écrit par endroits avec une certaine hardiesse, en vertu de la grâce que Dieu m'a donnée d'être un officiant de Jésus Christ auprès des païens, consacré au ministère de l'Évangile de Dieu, afin que les païens deviennent une offrande qui, sanctifiée par l'Esprit Saint, soit agréable à Dieu. (Rm 15, 15-16)

Suivant la *Traduction œcuménique de la Bible*, «l'offrande des païens» concernerait seulement le ministère de Paul. Si les métaphores cultuelles en Rm gravitent bel et bien autour du ministère de Paul, «l'offrande» dont il est question en 15, 16 n'est cependant pas celle de Paul, insiste Downs, mais la collecte que son ministère auprès des païens a rendu possible. La traduction d'Osty et Trinquet de ce même passage offre une alternative qui rend l'hypothèse plus évidente.

Mais je vous ai écrit assez hardiment par endroits, dans l'intention de raviver vos souvenirs, en raison de la grâce qui m'a été donnée par Dieu d'être servant de Christ Jésus auprès des

---

<sup>92</sup> Downs, *The Offering of the Gentiles*, p. 126. Traduction libre de «collection is *worship*» et de «collection is *harvest*». Voir aussi, en complément, Corina Combet-Galland, «Le culte, la collecte, l'apostolat. Des liturgies de reconnaissance chez l'apôtre Paul», *Revue d'éthique et de théologie morale*, no 281, 2014, p. 89-105.

<sup>93</sup> Voir George Lakoff et Mark Johnson, *Metaphors We Live By*, Chicago/Londres, University of Chicago Press, 1980, commenté et discuté dans Downs, *The Offering of the Gentiles*, p. 121-126.

<sup>94</sup> Voir Downs, *The Offering of the Gentiles*, p. 127-146.

nations, m'acquittant du ministère sacré de l'Évangile de Dieu, pour que l'offrande des nations soit agréée, sanctifiée par l'Esprit Saint. (Rm 15, 15-16)<sup>95</sup>

Cette autre traduction rend mieux l'ambiguïté de l'expression grecque et permet de constater qu'il est possible de considérer celle-ci comme un génitif subjectif, où l'offrande des païens ou des nations est précisément *l'offrande faite par ceux-ci*<sup>96</sup>. Si tel est le cas, comme le soutient Downs, la question devient alors de savoir quel est l'objet qui est offert et auquel la métaphore s'applique, et sur cet enjeu, l'avis des exégètes varie : ce peut être le corps des païens<sup>97</sup>, en lien avec 12, 1 où Paul invite ceux à qui il s'adresse à offrir leurs propres corps (*sômata*) en sacrifice (*thusian*)<sup>98</sup>; mais ce peut être aussi leur obéissance<sup>99</sup>, en lien cette fois avec 15, 18<sup>100</sup>; enfin, ce peut être la collecte à laquelle ils ont contribué pour l'Église appauvrie de Jérusalem, en lien cette fois avec le sujet plus explicite abordé par Paul quelques versets plus loin, en 15, 25-32. En appui à cette dernière option qu'il fait sienne<sup>101</sup>, Downs entre dans le détail des différents usages des termes grecs, dans l'épître aux Romains, dans les autres épîtres de Paul, et dans le grec ancien<sup>102</sup>. Par exemple, si le terme grec

---

<sup>95</sup> *Le Nouveau Testament. Traduction nouvelle* par E. Osty et J. Trinquet, Paris, Éditions Siloé, 1974.

<sup>96</sup> «The phrase ἡ προσφορά τῶν ἐθνῶν is taken by almost all interpreters – both ancient and modern – as a genitive of apposition, indicating that the offering of which Paul speaks consists of his Gentile converts themselves. [...] There is, however, another way to read the phrase ἡ προσφορά τῶν ἐθνῶν in Rom 15:16, namely, as a subjective genitive (“the offering given by the Gentiles”). If the genitive is taken subjectively, one apparent referent for an offering made by the Gentiles would then be the collection for Jerusalem, which is Paul's explicit subject in 15:25-32.» Downs, *The Offering of the Gentiles*, p. 147-150. Parmi les interprètes signalés par Downs et qui considèrent l'expression comme un génitif objectif, ou d'apposition, figurent Ernst Käsemann, *Commentary on Romans*, trad. de G. W. Bromiley, Grand Rapids, Eerdmans, 1980, p. 393; Karl Barth, *The Epistle to the Romans*, trad. de Edwyn C. Hoskyns, Oxford, Oxford University Press, 1933, p. 530. Downs évoque aussi (p. 150) le point de vue de Joseph Ponthot selon lequel les deux génitifs ne s'excluent pas, «car les nations ne peuvent être offertes qu'en consentant elles-mêmes à cette offrande» .«L'expression culturelle du ministère paulinien selon Rm 15, 16», dans A. Vanhoye (dir.), *L'Apôtre Paul. Personnalité, style et conception du ministère*, Leuven, Leuven University Press, 1986, p. 259.

<sup>97</sup> A. M. Denis, «La fonction apostolique et la liturgie nouvelle en Esprit. Étude thématique des métaphores pauliniennes du culte nouveau», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 42, 1958, p. 405, commenté dans Downs, *The Offering of the Gentiles*, p. 149-150.

<sup>98</sup> «Je vous exhorte donc, frères, par les compassions de Dieu, à présenter vos corps en victime vivante, sainte, agréable à Dieu : c'est le culte raisonnable, le vôtre.» (Rm 12, 1)

<sup>99</sup> D. W. B. Robinson, «The Priesthood of Paul in the Gospel of Hope», dans Robert Banks (dir.), *Reconciliation and Hope. New Testament Essays on Atonement and Eschatology Presented to L. L. Morris on His Sixtieth Birthday*, Grand Rapids, Eerdmans, 1974, p. 231, commenté dans Downs, *The Offering of the Gentiles*, p. 150.

<sup>100</sup> «Car je n'oserais parler de rien que Christ n'ait accompli par moi pour amener les nations à l'obéissance, par la parole et par l'action [...]» (Rm 15, 18)

<sup>101</sup> Sze-kar Wan, «Collection for the Saints as Anticolonial Act. Implications of Paul's Ethnic Reconstruction», dans Richard H. Horsley (dir.), *Paul and Politics. Ekklesia, Israel, Imperium, Interpretation. Essays in Honor of Krister Stendahl*, Harrisburg (Pa.), Trinity, 2000, p. 204-210, commenté dans Downs, *The Offering of the Gentiles*, p. 150. Wan est le seul exégète qui suggère que «l'offrande des païens» puisse être interprétée comme un génitif subjectif qui réfère à la collecte monétaire pour Jérusalem, mais ce dernier est d'avis que le génitif objectif s'applique aussi. L'offrande des païens serait alors tout autant l'offrande des païens par Paul à travers son ministère, et l'offrande faite par les païens à travers la collecte pour Jérusalem. Si Downs soutient s'inspirer de Wan sur plusieurs aspects, il souligne insister davantage que ne le fait ce dernier sur l'importance et sur la primauté du génitif subjectif.

<sup>102</sup> Downs, *The Offering of the Gentiles*, p. 150-154.

*prospora* désigne le plus souvent une offrande religieuse, il désigne aussi parfois des dons ou des bienfaits plus «mondains», comme une contribution monétaire<sup>103</sup>.

L'argument le plus décisif vient par contre lorsqu'il fait ressortir le vocabulaire cultuel en Rm 15, 25-32, qui viendrait en quelque sorte compléter la métaphore en 15, 16. De façon similaire à 2 Co 8-9, ce passage traite explicitement de la collecte. Et de même, il construit une double métaphore culturelle. D'abord, c'est le verbe (*leitourgeô*) qui est employé en Rm 15, 27 pour décrire l'action des païens envers les «saints de Jérusalem». Si ce verbe que l'on peut traduire littéralement par «apporter la contribution» n'a pas toujours une connotation culturelle, comme il a été possible de le voir dans le cas de l'évergétisme<sup>104</sup>, la récurrence du vocabulaire sacerdotal et sacrificiel en 15, 16 et dans l'ensemble de l'épître milite en faveur de cette connotation<sup>105</sup>. Ensuite, en 15, 28, Paul évoque le geste qui sera le sien lorsqu'il aura terminé la collecte et ira en présenter «le fruit» aux «saints» de Jérusalem. Une traduction presque littérale du grec au français est nécessaire pour faire ressortir les expressions qui renvoient à l'univers sacrificiel et rituel, c'est-à-dire aux performances des prêtres – *epitelesas* – mais aussi au geste – *sphragisamenos* – rattaché à l'agriculture et au sacrifice qui consiste précisément à sceller les grains en vue d'une livraison ou d'un sacrifice : «Ceci donc ayant achevé (*ἐπιτελέσας*), et ayant scellé (*σφραγισάμενος*) à eux le fruit celui-ci, je partirai par chez vous en Espagne<sup>106</sup>». On sait que l'anthropologie a établi un lien direct entre les pratiques sacrificielles et la domestication des plantes et des animaux<sup>107</sup>. À cet égard, il n'est pas étonnant que le verbe désignant l'action de sceller ait ce double sens cultuel et agricole<sup>108</sup>.

Au terme de son argumentation, Downs réaffirme son hypothèse de départ selon laquelle «l'offrande des païens» ou des «nations» en Rm 15, 16 désigne la collecte organisée par Paul pour Jérusalem et à laquelle les païens ont contribué, et peut-être aussi l'obéissance de ceux-ci, en lien avec leur

---

<sup>103</sup> Downs, *The Offering of the Gentiles*, p. 150.

<sup>104</sup> On peut aussi se demander si ce n'est pas l'évergétisme qui a une certaine connotation religieuse, du fait que les services – *leitourgia* – offerts par les évergètes sont désignés d'un terme qui connote aussi le culte.

<sup>105</sup> Downs, *The Offering of the Gentiles*, p. 155.

<sup>106</sup> *Nouveau Testament interlinéaire grec/français*, par Maurice Carez, Swindon, Alliance Biblique Universelle/The British and Foreign Bible Society, 1993. La traduction d'Osty et Trinquet rend ainsi ce passage : «Quand donc j'aurai achevé cette affaire et que je leur aurai remis le fruit [de cette collecte], j'irai en Espagne en passant par chez vous [...]»

<sup>107</sup> Voir le chapitre 2 de la présente recherche.

<sup>108</sup> «In many of the inscriptions in which the verb is used, *ἐπιτελέσας* designates the performance, sometimes by priests, of cultic rites, sacrifices, and mysteries. It might additionally be noted that, while many commentators take *σφραγίζω* in this context as a reference to the agricultural practice of sealing sacks of grain for delivery, this verb perhaps also has cultic overtones, since in the Greek world the priest responsible for the official sealing of the temple sacrifices was called the *ιερομοσχοσφραγιστής*.» Downs, *The Offering of the Gentiles*, p. 155. Sur la cohérence du langage métaphorique de Paul, voir aussi p. 159.

foi<sup>109</sup>. Il est vrai que cette expression s'inscrit bel et bien dans une section – 15, 14-21 – où Paul discute de son ministère auprès des païens, un ministère qu'il n'hésite pas d'ailleurs à présenter dans d'autres textes comme un culte rendu à Dieu – notamment en Ph 2, 17, où il envisage son possible martyr en ce sens. Mais Downs insiste : en Rm 15,16, «l'offrande des païens» ne concerne pas le ministère de Paul comme tel, mais bien la collecte. En tant qu'il en est l'organisateur et celui qui ira en porter le fruit à Jérusalem (15, 28), Paul n'est aucunement étranger à cette offrande, mais son rapport à celle-ci est indirect. Dans cette expression, ceux qui offrent sont les païens qui ont participé et contribué à la collecte (15, 27). Et lorsque la collecte est replacée dans l'ensemble de l'épître, en lien avec la *kharis* en Jésus Christ comme moyen inattendu choisi par Dieu pour exprimer sa justice, c'est la primauté et l'abondance du don de Dieu qui ressort, et ce don gracieux apparaît comme étant au cœur – sinon *le* cœur – de cette collecte<sup>110</sup>.

## 5. Conclusion : vers une «démocratisation» de la bienfaisance?

Une part de l'exégèse historico-critique récente s'est intéressée aux épîtres de Paul dans une perspective similaire à celle développée dans la présente recherche en les approchant à partir de la question du don telle que la discipline anthropologique l'a travaillée à la suite de Marcel Mauss. Le présent chapitre a permis de constater que les questions discutées par ces exégètes recourent de près celles abordées par Marcel Hénaff lorsqu'il étudie la transformation des formes de la reconnaissance dans les sociétés politiques, tout comme celles croisées par Louis-Marie Chauvet lorsque, cherchant à repenser la grâce sacramentelle, il emprunte les chemins de l'anthropologie et se penche sur l'histoire et la préhistoire de l'eucharistie. La réflexion théorique et anthropologique

---

<sup>109</sup> Et peut-être aussi «l'obéissance» des païens évoquée par Paul en Rm 15, 18 : «I would not want to rule out the possibility that the phrase ἡ προσφορὰ τῶν ἐθνῶν refers also to the obedience of the Gentiles in a wider sense, with the collection standing as one concrete manifestation of that obedience (cf. vv. 18-19). The noun προσφορὰ can indicate either (1) the act of bringing an offering of (2) the offering which is brought as a voluntary expression, and there is no easy way to decide between the two options in Rom 15:16.» Downs, *The Offering of the Gentiles*, p. 153. Cette ouverture de Downs à ce que l'offrande faite par les païens soit aussi celle de leur obéissance est renforcée par l'analyse d'Engberg-Pederson sur la πίστις comme réponse humaine à la χάρις en Rm 4.

<sup>110</sup> «God's rectifying act, that is to say, is no more God's response to human faith in Christ than it is God's response to human observance of the Law. God's rectification is not God's response at all. It is the *first* move; it is God's initiative, carried out by him in Christ's faithful death.» Paul's appeals to and discussions of the Jerusalem collection, which are addressed to those whose lives have already been transformed by the rectifying power of God, do not dwell on the logic of salvation. Yet in framing participation in the collection for the saints as an act of corporate worship and as a bountiful harvest produced by God, Paul implies that even this activity of human beneficence is one that depends on the χάρις of God.» J. Louis Martyn, *Theological Issues in the Letters of Paul*, Nashville, Abingdon, 1997, p. 151, cité et commenté dans Downs, *The Offering of the Gentiles*, p. 160.

des exégètes sur les formes de la reconnaissance n'est pas aussi élaborée que chez Hénaff<sup>111</sup>. De même, les exégètes n'accordent pas une attention soutenue à la question de l'eucharistie comme le fait Chauvet. Mais comme eux, ils font de la grâce l'objet principal de leurs recherches. Et comme eux, ils accordent une attention spéciale à la pensée de Sénèque, à l'alliance hébraïque, et aux transformations qu'y apporte le christianisme naissant. Enfin, tout comme eux, ils croisent d'une manière ou d'une autre la question du sacrifice et abordent de près ou de loin les impacts liés à l'émergence d'une autorité centrale.

Bien sûr, ces exégètes ne sont pas en tous points unanimes, et il y aurait lieu d'approfondir davantage la pensée de chacun et de les mettre en débat. Par exemple, la manière dont Harrison parle de la grâce comme d'un don unilatéral chez Paul obtient le désaccord de Barclay, qui voit là une imprécision empêchant de penser adéquatement tant la grâce comme relation, que la réponse humaine et ses modalités. Barclay préfère parler d'une grâce «inconditionnée», qui est accordée sans égard aux mérites passés du bénéficiaire, mais qui ouvre sur une certaine réponse, sur un engagement du bénéficiaire<sup>112</sup>.

---

<sup>111</sup> Toutefois, les exégètes me semblent plus sensibles qu'Hénaff à l'ambivalence du don lorsqu'il prend la forme d'un don moral et unilatéral comme dans l'évergétisme. Leur sensibilité aux conditionnements de l'histoire les rend attentifs à cette dimension de la bienfaisance et aux jeux des honneurs. Leur réception somme toute assez favorable des théories anthropologiques de Pierre Bourdieu est à cet égard significative, lui qui a plus que d'autres cherché à penser la dimension politique de l'échange de dons. Voir notamment Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1980, où il développe son concept de «capital symbolique». Voir également Pierre Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Fayard, 2001. Bien que les travaux de Bourdieu ne soient pas l'objet d'une discussion approfondie chez les exégètes, ils sont tout de même perçus de façon assez positive. Voir par exemple Downs, *The Offering of the Gentiles*, p. 90 : «the support given to voluntary associations was not offered without the expectation of a return, for patrons anticipated, and were offered, public honor for their benefactions from those whom they had assisted. In the language of French sociologist Pierre Bourdieu, benefactors exchanged economic capital for symbolic capital.» Voir aussi Barclay, *Paul and the Gift*, p. 61 : «Pierre Bourdieu assumes a polarity between “interest” and “disinterest” in his analysis of the structural “self-deception” entailed in all gift-giving.» Bref, Bourdieu présente le don comme étant ambigu, et Barclay semble plutôt à l'aise avec cette approche, comme en témoigne son adoption du concept d'«*habitus*» (p. 506-508). Engberg-Pederson se montre par contre plus réservé. L'articulation entre les théories anthropologiques et les philosophies du don semble plus confuse chez lui : «With regard to the arguments I have just outlined, I will argue that both Derrida and Bourdieu start from a false presupposition, which has its roots in Kant : the idea for an act to be truly other-regarding and altruistic – and a gift is necessarily that – it must not involve any self-regarding concern whatsoever. [...] Ancient ethical theory, here instantiated by Seneca, shows that true other-regard (acting for another person for his or her sake) does not necessarily exclude some form of self-regarding concern.» Engberg-Pederson, «Gift-giving and Friendship», p. 16.

<sup>112</sup> «At one point, following Käsemann, Harrison notes that “according to Paul, the acceptance of divine beneficence imposes an obligation to live worthily of the Benefactor (247; cf. 287). But elsewhere, “Paul spotlights the fact that the grace of Christ expected no requital. The humiliation and self-sacrifice of the incarnation is totally other-centred” (266). It seems that several different perfections (priority, incongruity, and non-circularity) are at play in Harrison's analysis of divine gift, but are not clearly articulated or distinguished. [...] Once again, these complexities (or confusions) could have been clarified by distinguishing between different perfections of gift. In particular, Harrison's pervasive antithesis between “grace” and “reciprocity” seems to conflate two kinds of perfection. It is one thing to say that God's grace is *incongruous*, unconditioned by the prior worth of the recipient; it is quite another to construe it as (in our sense) *non-circular*, putting the

Chacun des exégètes croisés dans ce chapitre a donc ses propres accents et a développé certains points plus que d'autres. Ils ont néanmoins ici été traités comme un tout. Il en est ainsi d'une part parce que la présente recherche n'en est pas une d'exégèse. D'autre part, leurs divergences sont somme toutes assez mineures et, de façon générale, ces exégètes procèdent de la même manière, à partir de la même méthode. Ils discutent tour à tour et dans le même ordre du contexte social de la bienfaisance, du vocabulaire de la *kharis* dans ce contexte, des écrits de Paul sur la *kharis*, spécialement dans l'épître aux Romains, et enfin, de la collecte organisée par Paul pour venir en aide aux «saints» de l'Église de Jérusalem qui sont dans le besoin. Leurs travaux ont été présentés et analysés en fonction de leurs forces respectives.

\* \* \*

La reconnaissance offerte en abondance, de manière inattendue et inespérée – par surcroît – n'épargne pas du jeu tout humain de la reconnaissance et de l'honneur dans une société politique comme celle des Romains. Aux yeux des exégètes, l'originalité de Paul dans sa lettre aux Romains, un peu comme celle de Sénèque dans son traité *De Beneficiis* consiste surtout à approcher le don et la reconnaissance autrement, à les repenser. Ils cherchent à les «perfectionner», pourrait-on dire en reprenant l'expression de Barclay. Mais ces pensées ne changent pas pour autant les pratiques, ou pas complètement. Aux yeux des exégètes croisés dans le présent chapitre, la collecte de Jérusalem est une entreprise parmi d'autres semblables, et comme celles-ci, comme l'évergétisme, elle se tient dans l'ambivalence.

Quel intérêt peut-il alors y avoir dans ces réinterprétations de la bienfaisance? Ne sont-elles finalement que des opérations mentales qui posent sur les pratiques un verni doré, sans les affecter vraiment?

---

recipient under no obligation or demand. Like "unconditional," the term "unilateral" seems ambiguous: it may refer either to the absence of *previous conditions* or to the absence of *subsequent expectations*, or both.» Harrison, *Paul's Language of Grace in its Graeco-Roman Context*, cité et discuté dans Barclay, *Paul and the Gift*, p. 181-182. On trouve aussi une critique de Harrison chez Engberg-Pederson, «Gift-giving and Friendship», p. 17-18; 43-44.

Le chemin parcouru dans ce chapitre invite certes à y aller de prudence dans la célébration de la nouveauté et de l'originalité chrétienne que Paul a contribué à faire émerger. Mais le chemin parcouru n'invite cependant pas à séparer trop radicalement pensées et pratiques. Sans complexe, on peut donc légitimement s'interroger sur l'impact qu'a pu avoir Paul sur le lien social et la bienfaisance, à court terme, mais surtout à moyen et à long terme.

Trois de ces possibles incidences concrètes ont d'ailleurs déjà été évoquées. Premièrement, même si on peut penser que le caractère «non cultuel» du christianisme de Paul apparaît quelque peu amplifié ou insuffisamment problématisé par les exégètes étudiés qui ne disent que très peu de choses sur les repas communautaires et eucharistiques en mémoire du Seigneur dans ses Églises<sup>113</sup>, la pensée de Paul et l'usage «métaphorique» qu'il fait du vocabulaire cultuel semblent tout de même avoir participé et contribué à une certaine spiritualisation du sacrifice qui n'est pas étrangère à l'époque, mais qui n'est pas généralisée non plus. Deuxièmement, la manière dont Paul rattache la collecte et la bienfaisance à la *kharis* de Dieu offerte sans égard aux mérites et aux honneurs passés a probablement contribué à minimiser la compétition pour l'honneur au sein de ses communautés et de celles des générations suivantes. Troisièmement, en lien avec la tradition juive, l'attention spéciale accordée aux membres *appauvris* de l'Église de Jérusalem a contribué à façonner le christianisme et l'Antiquité tardive.

La réflexion sur les lettres de Paul, en particulier ses exhortations à contribuer à la collecte, a joué un rôle central dans le développement de ce que Peter Brown a nommé «une révolution dans l'imaginaire social» qui a atteint son sommet aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles de notre ère, quand

---

<sup>113</sup> Par exemple : «As a Dionysius' cult, [the Christian's god] was the focus of the individual group's activities – of its prayers, hymns, prophecies, teaching, communal meals and acts of mutual aid. Unlike it, however, he was not present in each gathering in the form of a concrete image nor were altars dedicated to him, since it was held that he indwelt every believer (e.g. 1 Thess. 3.8; Rom. 8.1/11). This belief gave the Christian group a remarkably non-cultic character: its members' worship of the deity and their service or one another were understood as inextricably linked, a fact which explains the apparent desacralisation of cultic terminology in early Christian writing about the church and the markedly fraternal character of early Christian worship.» S. C. Barton et G. H. R. Horsley, «A Hellenistic Cult Group and the New Testament Churches», *Jahrbuch für Antike und Christentum*, vol. 24, 1981, p. 30, cité dans Downs, *The Offering of the Gentiles*, p. 158. Voir aussi Harrison, *Paul's Language of Grace in its Graeco-Roman Context*, p. 350 : «As much as Paul accommodates his gospel to contemporary benefaction idiom, he retains a distinctiveness of viewpoint regarding divine grace. Divine grace, for Paul, is non-cultic. The χάρις of Christ stands in opposition to the *do ut des* mentality of the Graeco-Roman world. To think otherwise is to return to justification by works (Gal 3:1-5; 4:8-9; 5:4) and to reverse the direction of our indebtedness to God (Rom 11:35; 1 Cor 4:7).» Pour un avis différent sur «l'enracinement de la Bible, tant juive que chrétienne, dans la liturgie», voir notamment Louis-Marie Chauvet, *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris, Éditions du Cerf, 1987, p. 195-232. Chauvet remarque par contre lui aussi un «détournement du vocabulaire cultuel» dans le Nouveau Testament (p. 260), ce qui n'empêche pas qu'il ait pu y avoir certaines fonctions liturgiques exercées par des membres de ces communautés, notamment lors des repas eucharistiques du premier jour de la semaine. La fonction diaconale est aussi évoquée en Ac 6, 1 et suivantes, tout comme en Rm 16, 1-2 (une diaconesse, Phœbé).

«être “un ami des pauvres” est devenu une vertu publique». L'évergétisme classique, à travers lequel de riches donateurs contribuaient aux villes et aux associations, a éventuellement été remplacé par la charité envers les pauvres et les démunis de la société. Bref, «l'Antiquité tardive a été le témoin d'une transition d'un modèle de société dans lequel les pauvres étaient largement invisibles, à un autre dans lequel ils en sont venus à jouer un rôle clé dans l'imaginaire.» Certainement que la voie de Paul a été rejointe pas d'autres voies dans le canon pour effectuer cette transformation sociale<sup>114</sup>.

Très tôt dans leur histoire, les chrétiens ont eu comme marque identitaire leurs pratiques de partage communautaire et de partage avec les pauvres, tant à l'intérieur de leurs communautés qu'à l'extérieur. Et très tôt également, malgré leur insouciance relative et assumée à cet égard, ils se sont interrogés sur les propres pratiques, sur la manière de donner, sur ceux à qui donner (2 Th 3, 11-13). Ils ont aussi parfois poussé la générosité à l'extrême, et fuit avec une même intensité la possession de la richesse, tout cela en vue d'investir dans la vie à venir (1 Tim 6, 17-19)<sup>115</sup>.

En terminant ce chapitre, il convient d'aller juste un peu plus loin dans cette appréciation de la possible originalité paulinienne, en se demandant si Paul, à sa manière, n'a pas aussi contribué à *démocratiser la bienfaisance*. Qu'est-ce à dire?

Ainsi que le signale Barclay dans son analyse de l'épître aux Romains, Paul fait de la vie, de la mort et de la résurrection du Christ le point focal du don de Dieu, de sa *kharis*, et il en vient par ce passage à présenter la reconnaissance – ou l'honneur, la dignité – comme ce que Dieu offre sans

---

<sup>114</sup> Traduction libre de : «Reflection on Paul's letters, in particular his appeals to the collection, played a central role in the development of what Peter Brown has called “a revolution in the social imagination” that reached its climax in the fourth and fifth centuries of the Common Era, when being “a ‘lover of the poor’ became a public virtue”. Classical euergetism, in which wealthy donors contributed to cities and voluntary associations, was eventually replaced by charitable giving to the poor and destitute of society. In short, “Late antiquity witnessed the transition from one model of society, in which the poor were largely invisible, to another, in which they came to play a vivid imaginative role.” Certainly Paul's voice was joined by other voices in the canon to effect this social transformation.» Peter Brown, *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire. The Menahem Stern Jerusalem Lectures*, Hanover/Londres, University Press of New England, 2002, p. 1 et 74, cité et commenté dans Downs, *The Offering of the Gentiles*, p. 165. On peut aussi consulter Peter Brown, *Through the Eye of a Needle. Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350-550 AD*, Princeton, Princeton University Press, 2012.

<sup>115</sup> «Or, nous entendons dire qu'il y en a parmi vous qui mènent une vie désordonnée, affairés sans rien faire. À ces gens-là, nous adressons, dans le Seigneur Jésus Christ, cet ordre et cette exhortation : qu'ils travaillent dans le calme et qu'ils mangent le pain qu'ils auront eux-mêmes gagné. Quant à vous, frères, ne vous laissez pas de faire le bien.» (2 Th 3, 11-13) Aussi : «Aux riches de ce monde-ci, ordonne de ne pas s'enorgueillir et de ne pas mettre leur espoir dans une richesse incertaine, mais en Dieu, lui qui nous dispense tous les biens en abondance, pour que nous en jouissions. Qu'ils fassent le bien, s'enrichissent de belles œuvres, donnent avec largesse, partagent avec les autres. Ainsi amasseront-ils pour eux-mêmes un bel et solide trésor pour l'avenir, afin d'obtenir la vie véritable.» (1 Tim 6 17-19) Ces deux extraits du Nouveau Testament et l'allusion à la générosité insouciantes comme marque identitaire des chrétiens dans l'Antiquité sont inspirés d'une conférence de John M.G. Barclay, intitulée «“The poor you will always have with you”. Why It Mattered to the Church to Give to the Poor», et qui a été prononcée le 16 avril 2015, à Houston au Texas, à la Houston Baptist University. Cette communication a été écoutée le 24 juillet 2016, et est accessible sur <https://www.youtube.com/watch?v=qclPh0KD3K4>.

égard aux mérites du passé ou au statut<sup>116</sup>. Il contribue ainsi à dissocier le geste de bienfaisance de la quête des honneurs et, du même coup, il étend le privilège de donner à tous ceux qui, loin des élites, sont souvent déconsidérés comme de potentiels donateurs<sup>117</sup>. C'est peut-être là un des aspects originaux de la collecte organisée par Paul que d'avoir contribué à étendre le privilège de donner à tous et à toutes, c'est-à-dire à faire valoir l'infinie grandeur aux yeux de Dieu du plus petit d'entre les dons et du plus petit d'entre tous. L'épisode évangélique où Jésus honore la générosité d'une veuve pauvre – une femme déconsidérée – va en ce sens.

Levant les yeux, Jésus vit ceux qui mettaient leurs offrandes (*dora*) dans le tronc. C'étaient des riches. Il vit aussi une veuve misérable qui y mettait deux petites pièces, et il dit : «Vraiment, je vous le déclare, cette veuve pauvre a mis plus que tous les autres. Car tous ceux-là ont pris sur leur superflu pour mettre dans les offrandes (*dora*); mais elle, elle a pris sur sa misère pour mettre tout ce qu'elle avait pour vivre.» (Lc 21, 1-4; aussi Mc 12, 41-44)

À partir du moment où l'honneur cesse d'être considéré comme ce qui s'acquière quand on a quelque chose à offrir, mais comme ce que Dieu accorde généreusement à tous ceux qui accueillent sa promesse d'amour, il n'est plus nécessaire d'être riche et de faire partie de l'élite pour donner, pour exister aux yeux de quelqu'un. Plus encore, comme il n'y a plus rien à «gagner» en ce qui concerne l'honneur, il n'y a plus rien à donner que Dieu n'a pas déjà lui-même donné. Tous peuvent participer à prolonger la compassion et la générosité de Dieu. Chacun peut donner librement et devenir évergète à sa *measure*. Chacun peut apporter sa contribution et, d'une certaine manière, se lever comme sujet, devenir acteur libre dans une histoire et un projet. Par-delà l'impact social et politique de la théologie et de la collecte de Paul et des communautés chrétiennes à sa suite, c'est aussi leur impact éthique sur la constitution des sujets qui prend ici les devants.

---

<sup>116</sup> Barclay, *Paul and the Gift*, p. 566.

<sup>117</sup> Barclay, «The poor you will always have with you».

## Chapitre 10

### La grâce, sa médiation et ses institutions

En cherchant à repenser théologiquement la grâce et l'alliance à partir d'un horizon anthropologique de questionnement, la présente recherche pose un geste de la théologie systématique, c'est-à-dire d'une approche qui cherche prioritairement à problématiser, à dégager les enjeux humains et théologiques qui traversent et travaillent les pratiques et les pensées. Bien sûr, la dimension historique et contextuelle des pratiques du don, du sacrifice et de l'eucharistie n'a pas été ignorée. Toutefois, ce sont les enjeux anthropologiques et théologiques quant à la reconnaissance qui, pour chaque contexte, ont retenu l'attention. Par exemple, si Hénaff s'intéresse tout spécialement aux données de l'ethnographie, tout autant qu'aux grandes périodes de l'histoire de l'Occident – l'Antiquité, le Moyen Âge, la Renaissance et la Réforme protestante, la Modernité et son émergence – et à certaines pensées du don qu'elles ont vu émerger, son propos est spéculatif et relève de l'anthropologie théorique. Hénaff qualifie lui-même son regard sur l'histoire comme étant «généalogique<sup>1</sup>». Quant à Chauvet, il connaît bien lui aussi l'histoire et ses grandes périodes. Il s'intéresse tout spécialement à l'histoire et à la préhistoire des pratiques et des théologies de l'eucharistie. Mais c'est «*l'existence chrétienne*» et proprement humaine qu'il cherche à penser, dans une perspective qu'il qualifie de «*théologie fondamentale*<sup>2</sup>» et qui le conduit à s'ouvrir à l'anthropologie et aux sciences humaines. De même, Chauvet se laisse interroger par certains textes bibliques plus que d'autres, et l'étude de l'épître aux Romains dans le dernier chapitre a permis d'élargir un peu les perspectives ouvertes par Chauvet qui, lui, traite davantage de l'épître aux Hébreux et des textes évangéliques. Mais ces textes ne sont pas coupés des enjeux anthropologiques et théologiques abordés dans cette recherche, ainsi que le montrent tant Chauvet que les exégètes, qui interrogent ces textes sur ces enjeux tout autant qu'ils se mettent à leur écoute.

---

<sup>1</sup> Marcel Hénaff, «De la philosophie à l'anthropologie. Comment interpréter le don? Entretien avec Marcel Hénaff», *Esprit*, no février, 2002, p. 136, à propos de Marcel Hénaff, *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Paris, Seuil, 2002.

<sup>2</sup> Louis-Marie Chauvet, *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris, Éditions du Cerf, 1987, p. 7-8.

Le présent chapitre permettra de retrouver plus nettement la perspective systématique qui a initié et guidé la recherche, mais qui l'a aussi conduit à ouvrir une multitude de dossiers à la fois connexes et distincts. Une telle perspective qui, le temps de l'analyse, déracine des données toujours situées a évidemment ses limites; celui ou celle qui pose un tel geste court toujours le risque de faire perdre de vue la saveur locale et contextuelle de celles-ci et d'oublier l'enracinement de sa propre interrogation, toute théorique soit-elle. Cependant, elle a aussi ses fécondités propres, tout particulièrement celle de montrer les enjeux qui, d'un contexte à l'autre, peuvent se recouper sans se confondre. Comme mentionné, un tel geste est aussi lui-même un geste situé, car même la plus abstraite des théories n'échappe pas aux conditionnements de l'histoire. Conditionné ne veut pas dire déterminé, mais chaque contexte historique a ses propres coordonnées desquelles le théoricien ne peut s'abstraire, et heureusement. En ce qui concerne la théorisation des pratiques de don dans les sociétés segmentaires telles qu'étudiées par Mauss, on peut penser qu'elle appartient à un monde et à des sociétés – occidentales, modernes, étatiques, marchandes – qui vivent elles-mêmes une sorte de crise des relations, du don, et du symbolisme.

L'objectif du présent chapitre est donc de reprendre les principales questions soulevées dans cette recherche, mais dans une perspective systématique qui permettra de les articuler. Un tel travail est déjà amorcé. Par contre, le moment est venu de formuler une synthèse afin de faire ressortir les lignes de force.

Il s'agira premièrement de revenir sur la question de la verticalisation des relations telle qu'Hénaff en vient à la penser. Cette verticalisation n'est pas étrangère aux sociétés segmentaires, mais avec l'apparition d'une autorité centrale, elle devient pour ainsi dire structurelle. Un des enjeux dans ce contexte me semble être la réinsertion de relations paritaires horizontales. Un coup d'œil sur le passage de l'évangile de Luc dans lequel un légiste adresse à Jésus la question «qui est mon prochain?» (Lc 10, 25-37) ouvrira la seconde section, qui traitera de la reconfiguration des liens qui accompagne l'émergence du christianisme et qui, pour une part, travaille à une réinsertion de relations plus paritaires. Enfin, dans la troisième section, il sera question de la médiation de la grâce dans le christianisme, mais comme réalité ambivalente à l'intérieur de laquelle la réponse humaine a un statut particulier. Sur ce point, l'eucharistie et le temps de la Réforme donnent à penser et invitent à interroger le présent du christianisme et des sociétés occidentales. Bref, ce chapitre s'intéressera à

ce que le christianisme a fait de la reconnaissance et permettra de faire le point, tant sur les fécondités de cette prise en charge que sur certains de ses problèmes.

## **1. Le régime de la grâce : fécondités et limites de la relation verticale**

Pour quelles raisons les philosophes sont-ils aujourd'hui rétribués pour leur enseignement et leurs «productions» intellectuelles, alors que la tradition de laquelle ils se revendiquent les invite plutôt à suspecter l'argent? Qu'est-ce qui a changé dans l'organisation des sociétés pour que le salaire et l'économie soient devenus en modernité – pour les philosophes comme pour tous – un enjeu si central de la justice? Les philosophes, du moins les anciens comme Platon faisant parler Socrate n'ont-ils pas d'abord approché leur enseignement comme relevant d'une relation de don et non comme ce qui mérite un salaire? Les philosophes sont-ils tous devenus des Sophistes? Ce sont de telles questions qui, dans *Le prix de la vérité*, ont conduit Marcel Hénaff à s'interroger longuement sur l'univers du don comme ce qui est «hors-de-prix», et sur les différents types d'organisation sociale dans lesquels les rapports de don ont été vécus, pensés, et se sont transformés.

### **1.1 Verticalité et horizontalité dans les sociétés segmentaires**

De façon récurrente, Hénaff distingue entre deux types d'organisations sociales. D'un côté, il y a les sociétés segmentaires ou traditionnelles étudiées par les ethnographes, où les relations sociales et les positions statutaires passent par les rapports de parenté entre groupes qui forment de véritables systèmes. Tant les alliances que les conflits entre partenaires passent par la réciprocité cérémonielle, qui prend tantôt la forme du don, tantôt celle de la justice vindicatoire. Dans les sociétés proprement – ou plus explicitement – politiques cette fois, la reconnaissance publique vient de l'autorité centrale qui s'interpose comme arbitre dans les relations locales et qui confère à ces dernières un statut pour ainsi dire secondaire, entrant parfois en conflit avec elles. C'est aussi cette autorité qui accorde à tous et à chacun la reconnaissance publique. Elle le fait à travers le droit qui émerge avec elle et dont elle se fait la garante. Et c'est en vertu de cette reconnaissance accordée collectivement et des services rendus par cette autorité – d'abord la protection – que les citoyens

sont tenus de verser des impôts. Évidemment, cette distinction anthropologique n'est pas la seule possible, mais elle joue un rôle central dans la pensée d'Hénaff<sup>3</sup>.

Évidemment, distinguer ainsi de manière franche entre deux types d'organisations sociales est une construction requise par l'analyse qui cherche à donner du relief aux transformations qu'implique l'affirmation d'une autorité centrale. Là où elles ont eu lieu et selon les contextes, ces transformations complexes sont à penser comme s'étant affirmées progressivement, à travers l'occupation du territoire et la succession des migrations et des conquêtes. Elles impliquent aussi l'affirmation de nouveaux rapports sociaux, comme les rapports politiques, administratifs ou associatifs, ou encore les rapports marchands, car même si l'échange marchand n'est pas à proprement parler un rapport social, on a vu que son développement n'allait pas sans affecter le lien social. Et avec ces nouveaux rapports viennent aussi de nouvelles formes de don qui consacrent un schème de relation verticale et qui placent le donateur en position dominante par rapport au donataire.

Bref, la distinction anthropologique entre sociétés segmentaires et sociétés politiques se décline selon plusieurs niveaux hétérogènes, que sont le statut de la parole, la forme de l'échange des biens utiles et, surtout, les conditions de la reconnaissance publique. Cette distinction entre ces deux types d'organisations sociales n'est pas le lieu d'un jugement de valeur chez Hénaff. Elle est descriptive et elle lui vient des données ethnographiques et historiques.

Cette distinction n'est cependant pas seule et elle en recouvre d'autres. Une de celles-ci est la distinction entre les relations d'alliance et de filiation qu'Hénaff étudie en fonction des sociétés segmentaires, car c'est dans ces sociétés régies par les rapports de parenté qu'elles forment l'essentiel des relations sociales, à la différence des sociétés politiques, où elles ne disparaissent pas, mais où elles ne sont plus au centre de la vie sociale<sup>4</sup>. Dit rapidement, la relation d'alliance

---

<sup>3</sup> On peut penser à la distinction entre sociétés de tradition orale et sociétés de tradition écrite. Autre exemple, l'univers des pasteurs-agriculteurs ne concerne pas que les sociétés segmentaires, mais aussi les sociétés politiques. La distinction entre sociétés segmentaires et sociétés politiques concerne principalement la reconnaissance et les formes du lien social.

<sup>4</sup> «Ainsi, quelles que soient les sociétés, on a toujours les trois composantes : consanguinité, filiation, alliance. Appelons "parenté" les rapports générés par ces trois types universels de relations. [Et] ce n'est parce que les formes de parenté sont, chez nous, moins riches et moins complexes que dans d'autres sociétés, que le terme doit faire problème. En revanche, ce qui doit être clair à l'esprit de l'ethnologue c'est que, dans les sociétés qu'il étudie, les rapports dits de parenté recouvrent, le plus souvent, l'ensemble des rapports sociaux ou les affectent profondément (eu égard à un tiers on est généralement soit allié, soit consanguin, soit ascendant ou descendant, et cela dans toutes les nuances et degrés du système). Pour nous, [...] il est clair que la valeur des termes perd en contenu social ce qu'elle gagne en contenu psychique dans le cercle restreint de la famille biologique. Comprendre cet écart (et du même coup les différences

recouvre les échanges synchroniques de dons entre groupes étrangers, au premier rang desquels on trouve les alliances matrimoniales qui scellent les unions entre groupes partenaires. La relation de filiation recouvre la transmission de la parenté entre les générations, c'est-à-dire la réciprocité qui s'opère dans la succession et dans les rapports de descendance diachroniques qui déterminent de qui on hérite, tant en ce qui concerne les droits, les titres, les propriétés que les obligations. Évidemment, toute société est concernée par l'alliance et la filiation. Et ces deux types de rapports sont reliés, c'est-à-dire que la manière dont la parenté se transmet entre les générations affecte les rapports d'alliance.

Cependant, certaines sociétés segmentaires accordent nettement plus d'importance que d'autres à la filiation. Comme on a vu, c'est le cas notamment des sociétés qui appartiennent à l'univers des pasteurs et des agriculteurs, c'est-à-dire celles qui ont développé de façon prioritaire une forme ou une autre de *domestication*, ce qui, par ailleurs, n'exclut pas la poursuite de la chasse ou de la cueillette comme moyens de subsistance. Ces sociétés sont aussi bien souvent celles où on voit apparaître des pratiques sacrificielles. Pourquoi en est-il ainsi? L'originalité du propos d'Hénaff sur cette question est de l'éclairer à partir du don réciproque cérémoniel, mais plus spécifiquement encore à partir des représentations et des pratiques «religieuses» sur lesquelles la perspective du don réciproque cérémoniel jette un éclairage neuf.

Selon Hénaff, les données ethnographiques permettent de constater que l'univers des chasseurs-cueilleurs est considéré par ceux et celles qui l'habitent comme étant peuplé d'esprits ou de génies, c'est-à-dire que le don premier tend à être considéré comme provenant de la nature. À travers la chasse et les pratiques chamanistiques, on pactise et on tisse des *alliances* avec ces esprits ou ces génies qui habitent la nature, c'est-à-dire qu'on entretient avec eux des rapports essentiellement *paritaires*, *horizontaux*. Il en va de même entre les groupes humains, à travers les rapports de don cérémoniel. Il peut y avoir des ancêtres, mais ceux-ci ne sont pas l'objet d'un culte à proprement parler. Dans ces sociétés segmentaires spécifiques, ce sont les rapports d'alliance qui priment.

---

profondes de statut de la parenté) exige un peu de sociologie et non moins d'histoire.» Marcel Hénaff, *Claude Lévi-Strauss*, Paris, Belfond, 1991, p. 79. Aux yeux d'Hénaff, les sociétés modernes sont des formes plus abouties de sociétés politiques. Et de façon plus évidente dans ce contexte, on voit comment une société politique implique la montée à l'avant-plan de relations autres que celles de la parenté, qui ne disparaissent pas de la dynamique sociale, mais qui se retrouvent davantage à l'arrière-plan.

En revanche, chez les pasteurs-agriculteurs, ce sont les rapports de filiation qui prennent les devants. Dans cet univers, même si la présence d'esprits ou de génies n'est pas exclue, le don premier tend plutôt à être perçu comme venant soit d'ancêtres, qui sont considérés comme logeant dans les hauteurs, soit de divinités, qui elles aussi dominent «d'en haut»<sup>5</sup>. La relation avec les ancêtres prend alors davantage d'importance et se fait culturelle, alors que celle avec les divinités passe par les sacrifices. Mais en quoi précisément cette primauté de la *filiation* implique-t-elle des relations *verticales* et *inégalitaires*?

Que ce soit avec l'agriculture ou l'élevage, la domestication affecte directement le rapport à la vie et à la terre. D'abord, en ce qui concerne la vie, l'élevage d'un troupeau et la culture de plants impliquent une certaine maîtrise de celle-ci et des conditions qui la favorisent. Bien sûr, les dieux sont perçus comme ayant leur mot à dire en ce qui concerne les pluies, l'ensoleillement, la chaleur et la fertilité des plants et des bêtes. Mais les cultivateurs et les pasteurs peuvent tout de même favoriser l'irrigation, choisir telle semence plutôt que telle autre, déterminer quels sols sont les plus fertiles, ou quelles bêtes ont une meilleure santé ou une plus grande force. Bref, ce ne sont pas d'abord les techniques qui font la différence dans la domestication, car la chasse et la cueillette ont aussi leurs techniques. La domestication se distingue plutôt en ce qu'à travers elle, c'est la vie qui est l'objet d'un *contrôle*, relatif certes, mais qui n'en demeure pas moins un certain pouvoir. Dit autrement, la vie n'est plus d'emblée ce qui se présente, ce qui est offert par les esprits ou les génies de la nature et que l'on reçoit avec soin, comme lorsqu'un gibier croise le chemin du chasseur, ou lorsque le nomade se nourrit des fruits que la forêt lui donne.

La domestication implique donc une certaine maîtrise de l'humain sur la vie et sur la reproduction, mais aussi, par là, sur l'environnement et sur le monde, car faire paître un troupeau ou cultiver un champ change non seulement le rapport à la vie, mais aussi le rapport à la terre. Sa possession devient un atout majeur dans le succès des cultures et des élevages, d'où la tendance à la sédentarité chez les pasteurs et les agriculteurs, d'où également les problèmes politiques liés à la

---

<sup>5</sup> «On peut avoir une coexistence des divers types. Un bon exemple nous en est donné par Michel Cartry dans ses recherches sur les rites sacrificiels des Gourmantché du Burkina Faso; la difficulté était de parvenir à identifier précisément les destinataires de ces rites. Apparaît alors un dispositif complexe d'êtres invisibles : les génies de brousse (êtres inquiets et concernés par les naissances), les ancêtres (que les rites funéraires aident à passer du statut de morts dangereux à celui de protecteurs du groupe); enfin les *bulli*, divinités à statut mythologique mais sans nom précis (ceux-ci se spécifient en fonction des lieux et des personnes dont ils sont les hôtes.» Michel Cartry, «Le suaire du chef», dans Michel Cartry (dir.), *Sous le masque de l'animal*, Paris, Presses universitaires de France, 1987, p. 144 et s., discuté dans Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 240-241.

répartition et à la possession des terres, c'est-à-dire à la capacité d'obtenir une terre et de la défendre afin d'en demeurer le premier usager.

Dans ces sociétés pastorales ou agricoles qui accordent une importance accrue aux rapports de filiation, les relations tendent à suivre un axe vertical et diachronique parce que *l'héritage du troupeau ou de la terre devient un enjeu central*, et avec lui l'ancestralité et l'identité de lignage. Plus encore, c'est tout l'ordre du monde qui tend à suivre cet axe vertical et qui devient hiérarchique et disparitaire, que ce soit le rapport à la nature, au temps, aux autres groupes, ou aux êtres invisibles que sont les ancêtres et les dieux.

C'est toutefois aux pratiques sacrificielles qu'Hénaff accorde le plus d'attention, en cherchant à «[tirer] les conséquences du fait que le sacrifice n'apparaît qu'avec la domestication des plantes et des animaux<sup>6</sup>». Il met en évidence comment les pratiques sacrificielles avec les dieux répondent à cette maîtrise de la vie et du monde environnant qui accompagne la domestication, mais aussi comment elles consacrent la verticalisation des relations qui est davantage caractéristique de la filiation et que la domestication encourage.

On a vu précédemment dans quelles conditions émergeaient les sociétés sacrificielles. Par rapport au monde des esprits des sociétés non sacrificielles, celui des divinités à qui est destiné le sacrifice apparaît en position de puissance et de domination; il peut être tout autant de protection, mais précisément à un coût que mesure le sacrifice. En conséquence, celui-ci implique un ordre hiérarchique entre monde divin et monde humain, et le confirme. Incontestablement, l'univers sacrificiel n'est pas égalitaire; c'est que le sacrifice lui-même procède d'une dette en rapport avec un excès à compenser, il atteste d'une demande non moins excessive à soumettre à la divinité<sup>7</sup>.

Cet excès à compenser est très exactement l'excès de contrôle sur la vie, sur la terre, et du même coup sur le monde environnant et sur les humains. Plus encore, le sacrifice contribue à garder cette maîtrise nouvellement acquise dans l'horizon de la réciprocité cérémonielle et de la réplique. «Tout se passe comme si le sacrifice devait être prélevé sur le monde humain comme tel, et au plus proche de la vie<sup>8</sup>.» En offrant le plus souvent un animal, mais toujours un être vivant *domestique*, le ou les sacrificiants offrent à la divinité une part de ce qu'ils sont, comme gage et substitut d'eux-mêmes,

---

<sup>6</sup> Alain Caillé, Jacques T. Godbout et Marcel Hénaff, «Correspondance», *Revue du MAUSS semestrielle*, no 23, 2004, p. 245.

<sup>7</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 241.

<sup>8</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 231.

exactement comme dans le don cérémoniel entre groupes étrangers, où là également, au plus profond, c'est la vie du groupe qui est engagée à travers le don des épouses.

## 1.2 Verticalité dans les sociétés politiques. Et l'horizontalité?

Cette question de la verticalité – qu'il retrouve chez Hamayon dans ses travaux sur le passage de la chasse à l'élevage<sup>9</sup>, mais qui lui vient aussi sans doute de Lévi-Strauss<sup>10</sup> – joue un rôle discret mais central dans l'argumentation d'Hénaff<sup>11</sup>. Elle met en lumière les enjeux qui accompagnent le passage

---

<sup>9</sup> Roberte Hamayon, *La Chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre, Société d'ethnologie, 1990, discuté dans Hénaff, *Le prix de la vérité*, notamment aux p. 227-251.

<sup>10</sup> Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage [1962]*, Paris, Plon, 2009, p. 267-269. «Que l'histoire des religions ait pu voir dans le totémisme l'origine du sacrifice reste, après tant d'années, un sujet d'étonnement. [...] Entre les deux systèmes du totémisme et celui du sacrifice, il y a donc deux différences fondamentales : le premier est un système quantifié, tandis que le second est un passage continu entre ses termes : en tant que victime sacrificielle, un concombre vaut un œuf, un œuf un poussin, un poussin une poule, une poule une chèvre, une chèvre un bœuf; d'autre part, cette gradation est orientée : faute de bœuf on sacrifie un concombre, mais l'inverse serait une absurdité. Au contraire, pour le totémisme ou prétendu tel, les relations sont toujours réversibles : dans un système d'appellations claniques où ils figuraient l'un et l'autre, le bœuf serait vraiment équivalent au concombre, en ce sens qu'il est possible de les confondre et qu'ils sont pareillement propres à manifester l'écart différentiel entre les deux groupes qu'ils connotent respectivement. [...] Si l'on veut, maintenant, approfondir la raison de ces différences, on la trouvera dans les rôles respectivement dévolus par chaque système aux espèces naturelles et celle des groupes sociaux – dont, ne l'oublions pas, les termes respectifs ne se ressemblent pas deux à deux; seule la relation globale entre les séries est homomorphique : corrélation formelle entre deux systèmes de différences, dont chacun constitue un pôle d'opposition. Dans le sacrifice, la série (continue et non plus discontinue, orientée et non plus réversible) des espèces naturelles joue le rôle d'intermédiaire entre deux termes polaires, dont l'un est le sacrificateur et l'autre la divinité, et entre lesquels, au départ, il n'existe pas d'homologie, ni même de rapport d'aucune sorte [...]» Dit autrement, les sociétés sacrificielles sont des sociétés étagées, inégalitaires. Et le tableau que fournit Lévi-Strauss montre clairement l'horizontalité de la série dans les sociétés totémistes, et la verticalité de la série dans les sociétés sacrificielles. Hénaff ne réfère pas explicitement à Lévi-Strauss sur cette question de la verticalité et de l'horizontalité, mais l'influence de Lévi-Strauss est non seulement plausible, mais probable. Et il convient de rappeler qu'Hénaff pense la différence entre l'univers des chasseurs-cueilleurs (horizontal) et celui des pasteurs-agriculteurs (vertical) dans une perspective *généalogique* sur les formes de la reconnaissance, et non historique, ce qui fait toute la différence.

<sup>11</sup> Non seulement Hénaff insiste sur la distinction entre sociétés segmentaires et sociétés politiques d'une façon qui lui est singulière, mais il en va de même avec la manière dont il éclaire cette différence à partir de la métaphore spatiale (axe horizontal, axe vertical). Un auteur comme Park Jung Ho a lui aussi tenté, un peu à la manière d'Hénaff, d'éclairer la sociologie des religions de Max Weber, à partir de la question du don chez Mauss. Et comme Hénaff, il use lui aussi de la métaphore spatiale. Cependant, il le fait tout autrement. Il convient ici de le citer pour voir la différence. «Comme le montre de façon systématique Alain Caillé, il est ainsi possible de soutenir qu'il existe trois formes fondamentales de don à travers lesquelles se manifeste intégralement un processus complexe d'engendrement des rapports sociaux : 1°/ La première forme peut se définir par les dons *horizontaux* qui se font dans les rapports horizontaux entre "les vivants, à peu près contemporains les uns des autres". 2°/ La deuxième peut être identifiée par les dons *transversaux* pratiqués dans les rapports "transgénérationnels" entre les vivants et les morts. 3°/ Enfin, la troisième peut se rapporter aux dons *verticaux*, c'est-à-dire les dons aux entités invisibles, "dons aux non-humains et à ces tout autres, supérieurs aux humains, que sont les divinités, génies et autres esprits". C'est avec cette troisième forme que peut se formuler clairement un projet visant à restituer les multiples composantes de la dimension religieuse du don et à en déduire une sorte de religiosité orientée vers la formation de la notion de salut religieux. C'est donc dans le régime du don vertical que nous pouvons poser la notion de salut religieux comme un sujet d'investigation sociologique.» (Alain Caillé, «Du don comme réponse à l'énigme du don», *L'Homme*, vol. 37, no 142, 1997, p. 96, cité et discuté dans Park Jung Ho, *Don, mana et salut religieux. Durkheim, Mauss, Weber*, Paris, Bibliothèque du M.A.U.S.S. numérique, 2009, p. 113-114.) Chez Park Jung Ho à la suite de Caillé, la verticalité du don désigne de façon générale la relation avec les entités invisibles. Comme il a été possible de le voir, chez Hénaff, la verticalité caractérise plutôt l'inégalité relationnelle. Elle se rapporte à certains

du statut de société segmentaire à celui de société politique. En effet, l'élément qui, au plan formel, caractérise en propre les sociétés de type politique est précisément la prégnance d'un schème de relation verticale<sup>12</sup>. L'autorité centrale en porte toute la charge et la complexité. Cependant, à la différence des sociétés segmentaires sacrificielles, la relation verticale dans la société politique implique une sortie de la réciprocité traditionnelle sous forme de réplique rituelle. Cela transparaît dans la crise sacrificielle qui accompagne l'émergence d'une autorité centrale, tout comme dans les nouvelles formes du lien et du don qui prennent les devants par rapport aux liens de parenté et aux alliances locales entre groupes.

On vient de voir comment les sacrifices consacrent un ordre du monde inégalitaire et vertical. Cette verticalité concerne tout autant les relations entre les groupes que le rapport au temps et à la nature. Le propre des sacrifices est cependant de maintenir cette verticalité/inégalité dans l'horizon de la réciprocité cérémonielle. Étrangement, les sacrifices dans les sociétés politiques semblent être disqualifiés précisément par cette verticalité qu'ils ont contribué à faire émerger et à entretenir, mais qui s'y exprime autrement. La verticalité devient telle qu'elle déséquilibre l'ensemble et rend la réciprocité pour ainsi dire impossible. Dit autrement, dans les sociétés politiques, la verticalité devient structurelle et organise la société dans son ensemble. Non pas qu'il ne soit plus possible d'entretenir une relation avec un être invisible comme une divinité, mais ce qui est à envisager n'est plus tant une réplique au don premier de la divinité qu'une réponse d'un tout autre statut, c'est-à-dire une réponse qui n'a aucune commune mesure avec ce don premier. Dit autrement, la réponse opère sur fond d'une discontinuité radicale et insurmontable. Elle n'est plus du même ordre que le don premier et prend le plus souvent la forme de la gratitude. Et si le don premier n'exclut pas que les humains donnent à leur tour, ces nouveaux dons ne sont pas des répliques au don premier, mais plutôt ce qui le prolonge. À travers eux, à travers cette participation humaine à la faveur divine, la verticalité du don premier poursuit son mouvement descendant. À cet égard, la manière dont Sénèque pense le don entre les humains est exemplaire. Ce dernier présente les dons humains comme de pâles

---

contextes plus que d'autres, et elle concerne tout autant le rapport entre les humains que le rapport avec un être invisible. La similarité du vocabulaire est ici trompeuse. Jung Ho (à la suite de Caillé) et Hénaff font tous deux appel à la métaphore spatiale de la verticalité et de l'horizontalité, mais ils ont deux manières différentes de discuter de la dimension religieuse du don et de ses enjeux. Chez Jung Ho, la verticalité concerne les partenaires du don, alors que chez Hénaff, la verticalité désigne plutôt un type de rapport spécifique. Cet exemple illustre bien les difficultés de théoriser à partir de plusieurs auteurs à la fois, et plus encore à partir d'auteurs qui usent d'un vocabulaire semblable. Et c'est pour cela qu'il m'a semblé préférable de concentrer l'analyse sur un seul auteur et non sur plusieurs à la fois.

<sup>12</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 319-321.

imitations du don divin, un don divin qui d'ailleurs ne dépend aucunement de la réplique humaine pour être à nouveau offert.

C'est ce statut problématique de la réponse dans le régime de la grâce qu'Hénaff cherche à penser lorsqu'il parle tantôt de l'unilatéralité du don dans le régime de la grâce, et tantôt de la réciprocité qui est constitutive et qui demeure tout de même opérante dans le régime de la grâce, même si c'est de façon radicalement différente. Dans la mesure où, avec le régime de la grâce, on demeure dans l'ordre de la reconnaissance et de la relation, il doit y avoir une forme de réponse, mais cette réponse n'est plus la réplique institutionnalisée du don cérémoniel. Et c'est cette distinction qu'Hénaff cherche à penser et à mettre en évidence. La question de la verticalisation des relations l'éclaire considérablement. Elle renvoie elle-même à celle de la dette et à ses transformations : dette de réplique, dette de dépendance, dette prise en charge par l'autorité centrale.

Et à propos de cette verticalité qui accorde au sujet donateur la position première, tant au plan logique, que social, éthique et théologique, il importe de maintenir en vue l'approche analytique et descriptive privilégiée par Hénaff et l'anthropologie. Une relation verticale n'est pas nécessairement négative. Elle peut se faire relation de pouvoir, de domination ou de corruption, et cela vaut tant pour le lien social que pour le rapport au monde environnant, l'économie, et la transmission des savoirs. Le don qui n'attend pas de retour autre que la gratitude peut certes écraser le bénéficiaire en le maintenant dans un état permanent de dette. Mais la relation verticale sans réplique institutionnalisée et ritualisée peut aussi se faire relation d'autorité qui, certes, place des limites et contraint, mais qui a aussi la possibilité de confirmer, d'instituer ou, comme le dit son nom, d'autoriser. Dit autrement, elle contient certes un risque qui n'est pas le moindre des risques, celui de la domination, mais elle a aussi la capacité de protéger, d'arbitrer et de rendre possible la constitution d'un espace communautaire de partage.

D'une certaine façon, lorsqu'il émerge, le régime de la grâce caractéristique des sociétés politiques et les pensées de la grâce qui l'accompagnent répondent à une crise, au même titre que la fonction arbitrale exercée par l'autorité centrale qui prend la place de la justice vindicatoire.

La justice arbitrale vise [...] à restaurer un équilibre rompu. Mais ici apparaît une autre figure : le médiateur, l'arbitre, le juge, et, derrière lui, non le groupe des consanguins – ces familiers, ces proches –, mais la communauté comme un tout, comme une instance globale qui évalue, décide et sanctionne. Ce n'est pas encore nécessairement l'État (ainsi, il n'y a pas d'État gamo), mais c'est une figure d'autorité déjà abstraite, c'est celle du juge, de l'administrateur de la dette. C'est

selon cette genèse qu'il deviendra aussi administrateur de la grâce. La dette a changé dans ce passage. Cette mutation se dessine partout où s'impose la maîtrise de la vie et s'affirme la domination du monde transformé sur le monde sauvage [...] : le monde du sacrifice<sup>13</sup>.

Le propos d'Hénaff relu à travers la question de la verticalité débouche finalement sur un paradoxe, celui de la grâce, qui est aussi celui des pratiques de bienfaisance et des pensées auxquelles la grâce est liée. Autant la grâce va de pair avec l'émergence des sociétés politiques et travaille à faire basculer l'organisation sociale dans la verticalité, autant elle contribue à réinsérer une part d'horizontalité dans ce cadre devenu irrémédiablement vertical : le même don pour tous, la même justice pour tous. Ce paradoxe est celui de l'ambivalence de la grâce, qui peut tout autant écraser, dominer et uniformiser, qu'autoriser, relever et singulariser.

### **1.3 Les aléas des sacrifices hébraïques : un cas exemplaire**

On vient de le voir, la lecture anthropologique du sacrifice développée par Hénaff est complexe, mais riche. Elle est même centrale pour bien comprendre la distinction entre sociétés segmentaires et sociétés politiques. D'une part, Hénaff rattache le sacrifice à la domestication, au pouvoir sur la vie et sur le monde qu'elle implique, et à la verticalité des relations qu'elle encourage dans les sociétés segmentaires. Le sacrifice répond à la nouvelle forme de la dette engendrée par la domestication, tout en la maintenant dans le régime de la réciprocité traditionnelle. D'autre part, toujours selon Hénaff, il y a un âge du sacrifice. Lorsque la verticalité sort du régime de la réciprocité traditionnelle, c'est l'organisation des sociétés qui change et qui devient politique. C'est alors une nouvelle figure qui émerge, celle de l'autorité centrale, qui s'impose en assumant la dette. C'est aussi le sacrifice dans ses formes traditionnelles qui vacille.

Quelques éléments concernant les sacrifices hébraïques qui ont été discutés préalablement dans cette recherche confirment à leur façon cette lecture anthropologique du sacrifice faite par Hénaff. D'abord, il a été possible de voir que le rituel de l'offrande des prémices en Dt 26, 1-11 se rapporte à la sédentarisation du peuple d'Israël, qui perçoit la terre qu'il occupe comme un don de Dieu. La manière dont le geste est décrit dans le récit, c'est-à-dire comme une prescription rituelle, correspond tout à fait à un geste de don de nature sacrificielle, où il s'agit de remettre au prêtre un produit domestique pour qu'il l'offre à Dieu. Il ne s'agit pas d'offrir n'importe quoi et n'importe comment. Les premiers versets du texte sont même assez précis à cet égard : il est question du pays comme don

---

<sup>13</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 297-298.

de Dieu, tout comme de sa prise de possession et de son habitation (v. 1); ce sont les prémices de tous les fruits tirés *du sol de ce pays* qui sont à offrir (v. 2a); enfin, ces fruits doivent être placés dans un panier, qui lui doit être porté au Temple et remis au prêtre (v. 2b-3a). L'originalité hébraïque qui apparaît dans ce texte consiste à placer ce geste traditionnel sous l'horizon interprétatif du récit exodique de la sortie de l'esclavage en Égypte, où Dieu est présenté comme celui qui a choisi de libérer Moïse et son peuple et de lui donner une terre. Mais ce récit exodique original que le texte du Deutéronome résume en quelques mots peut lui aussi être rattaché à la question anthropologique de la domestication et de la sédentarisation, car la figure de Moïse est évoquée précisément comme celle d'un «araméen errant» qui, avec son petit groupe, était autrefois un «émigré» (v. 5), c'est-à-dire un nomade sans terre et sans pays.

Ensuite, par rapport au livre du Lévitique qui contient lui aussi des prescriptions rituelles et sacrificielles, le livre du Deutéronome traduit davantage des préoccupations qui sont liés à *la centralisation du culte à Jérusalem* et qui varient en fonction des périodes – du VII<sup>e</sup> au V<sup>e</sup> siècle avant notre ère, c'est-à-dire de la période assyrienne jusqu'à la période perse, en passant par l'exil à Babylone. Comme dans le Lévitique, il est question de l'abattage sacrificiel du petit bétail et du gros bétail – qui sont d'ailleurs distingués de la gazelle et du cerf, c'est-à-dire des animaux «sauvages», non domestiques –, mais contrairement au Lévitique qui condamne l'abattage non sacrificiel du bétail (Lv 17, 3-4), le livre du Deutéronome en ouvre la possibilité. Il précise bien qu'un tel abattage doit avoir lieu seulement lorsque le sanctuaire est loin. Il maintient également l'interdit sur la consommation du sang, car le sang est la vie et la vie ne doit pas être mangée avec la viande (Dt 12, 13-25). Mais il n'en demeure pas moins qu'il ouvre la possibilité à un tel abattage non sacrificiel. Cette nouveauté a directement à voir avec les conséquences pratiques liées à la centralisation du culte au Temple de Jérusalem, qui est elle-même indissociable des tensions qu'apporte l'affirmation du pouvoir royal sur les différentes tribus.

Il a aussi été possible de voir comment l'abattage non sacrificiel a contribué à donner aux repas une charge «religieuse» nouvelle qui a conduit au développement de la liturgie du repas festif juif. Cette liturgie est à distinguer de celle des repas sacrificiels. Au temps où Jésus a vécu, ces repas religieux et leurs nombreuses prières – dont la *Birkat ha-Mazon* qui semble avoir fourni un canevas aux premières liturgies eucharistiques des chrétiens – avaient grandi en importance, et leur développement n'est pas sans lien avec la tendance à la spiritualisation du sacrifice dans certains

cercles, comme chez les esséniens et les Baptistes. D'ailleurs, la destruction du Temple en 70 a certainement contribué à favoriser l'investissement de ces repas, tout autant qu'à l'essor de la spiritualisation du sacrifice. Cette destruction ne peut elle-même être complètement coupée des circonstances politiques dans lesquelles elle a eu lieu, celles de l'affirmation d'un autre pouvoir centralisé, celui des Romains.

Enfin, on pourrait aussi réinterpréter dans cette perspective anthropologique la colère de Jésus envers les *marchands* du Temple, une colère que relatent d'ailleurs les quatre évangiles canoniques (Mt 21, 10-17; Mc 11, 15-19; Lc 19, 45-48; Jn 2, 13-16). On peut penser que Jésus dénonce le peu de scrupule de certains vendeurs, et il y a probablement de cela, mais on peut aussi penser que c'est l'ensemble du système qui est devenu dysfonctionnel dans le cadre d'une société politique, et que c'est ce dysfonctionnement qui ouvre la porte aux vendeurs et à de possibles abus. Car quand l'animal qui va servir d'offrande a été acheté aux abords du Temple, avec de la monnaie, et provient de marchands, il perd son caractère d'objet domestique, et c'est tout le système sacrificiel traditionnel qui vacille. L'objet symbolique offert demeure un animal traditionnellement considéré comme domestique, mais ce n'est plus tant une part de soi qui est offerte, comme dans le don cérémoniel, mais un objet anonyme, marchandé.

Évidemment, il ne s'agit pas ici de réduire l'héritage hébraïque à ses pratiques rituelles et à la lecture anthropologique et politique du sacrifice développée par Hénaff. Comme il a été possible de le voir, cet héritage est complexe et a ses propres éléments d'originalité, comme par exemple son insistance éthique et prophétique sur l'insuffisance des rituels et sur la prise en compte de l'étranger, de la veuve et de l'orphelin comme du lévite (Dt 26, 12), tout comme son improbable et contre-intuitive version de l'alliance, qui est calquée sur les traités de vassalité, mais qui est présentée comme ayant été initiée par le suzerain lui-même, et non suite à une demande du vassal. Il n'en reste pas moins cependant que la perspective anthropologique apporte un éclairage singulier sur les textes et les pratiques, en faisant ressortir certains enjeux clés.

## **2. L'émergence du christianisme et la reconfiguration des liens**

La perspective anthropologique d'Hénaff aide aussi à comprendre le contexte dans lequel la nouveauté chrétienne a pris forme, celui d'un héritage hébraïque spécifique, qui a lui-même sa

propre histoire politique, et qui est confronté à son inclusion dans un ensemble politique plus vaste, celui de l'empire romain et de la culture hellénistique. On a vu dans cette recherche que les premiers chrétiens ont contribué d'une façon singulière à réinsérer une part d'horizontalité dans une société en crise et dans un cadre devenu irrémédiablement vertical. Le dialogue entre Jésus et le légiste dans l'évangile de Luc (10, 25-37) tel que relu par Olivier du Roy permettra de synthétiser les enjeux de cette contribution chrétienne à la reconfiguration des liens.

## **2.1 «Et qui est mon prochain?» D'une question légale à une interpellation éthique**

C'est dans son livre intitulé *La réciprocité* qu'Olivier du Roy se penche sur ce dialogue dans lequel Jésus raconte à un légiste la parabole du bon Samaritain. Cet ouvrage que l'auteur présente comme un «essai de morale fondamentale» affronte une difficulté spécifique, qui est en même temps un véritable problème en christianisme, celle «d'arracher la morale à la gravitation universelle autour du moi». En réponse à cette difficulté, du Roy insiste sur le caractère incontournable du «décentrement moral» comme «ouverture à autrui». Du même coup, c'est l'ordre moral dans son ensemble qu'il propose de repenser comme ordre «intersubjectif», d'où son intérêt pour la question éthique de la réciprocité<sup>14</sup>.

C'est dans le chapitre qui porte sur l'articulation entre «la loi et la conscience» que le théologien se penche sur la question du prochain. Précisément, il développe sur le thème de l'intersubjectivité et montre comment cette perspective est biblique et néotestamentaire, et comment elle permet de sortir de ce qui pourrait apparaître comme un dilemme entre la loi et la conscience, entre les principes moraux et les sentiments. Du Roy se penche d'abord sur le problème concret de la consommation des viandes sacrifiées en 1 Co 8-10 et Rm 14 afin d'approfondir l'appel à la conscience fait par saint Paul lorsqu'il cherche à résoudre ce problème. Il aborde ensuite la question de la loi, et c'est à ce moment qu'il discute d'un passage de l'évangile selon saint Luc, un passage qu'il convient de présenter avant de l'analyser à sa suite.

Et voici qu'un légiste se leva et lui dit [à Jésus], pour le mettre à l'épreuve : «Maître, que dois-je faire pour recevoir en partage la vie éternelle? Jésus lui dit : «Dans la Loi qu'est-il écrit? Comment lis-tu? Il lui répondit : «*Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton*

---

<sup>14</sup> Olivier du Roy, *La réciprocité. Essai de morale fondamentale*, Paris, Épi, 1970, p. 161-162. On peut aussi consulter Olivier du Roy, *La règle d'Or. Le retour d'une maxime oubliée*, Paris, Éditions du Cerf, 2009; Olivier du Roy, *La règle d'Or. Histoire d'une maxime morale universelle*, Paris, Éditions du Cerf, 2012.

*âme, de toute ta force, et de toute ta pensée et ton prochain comme toi-même.»* Jésus lui dit : «Tu as bien répondu. Fais cela et tu auras la vie.» Mais lui, voulant montrer sa justice, dit à Jésus : «Et qui est mon prochain?» Jésus reprit : «Un homme descendait de Jérusalem à Jéricho, il tomba sur des bandits qui, l'ayant dépouillé et roué de coups, s'en allèrent, le laissant à moitié mort. Il se trouva qu'un prêtre descendait par ce chemin; il vit l'homme et passa à bonne distance. Un lévite de même arriva en ce lieu; il vit l'homme et passa à bonne distance. Mais un Samaritain qui était en voyage arriva près de l'homme : il le vit et fut pris de pitié. Il s'approcha, banda ses plaies en y versant de l'huile et du vin, le chargea sur sa propre monture, le conduisit à une auberge et prit soin de lui. Le lendemain, tirant deux pièces d'argent, il les donna à l'aubergiste et lui dit : "Prends soin de lui, et si tu dépenses quelque chose de plus, c'est moi qui te le rembourserai quand je repasserai." Lequel des trois, à ton avis, s'est montré le prochain de l'homme qui était tombé sur les bandits?» Le légiste répondit : «C'est celui qui a fait preuve de bonté envers lui.» Jésus lui dit : «Va et, toi aussi, fais de même.» (Lc 10, 25-37)

Le cœur du propos d'Olivier du Roy est de montrer comment saint Luc, à travers les paroles de Jésus, redéfinit le «prochain». Précisément, il sort la question du légiste de son horizon légal et la replace dans une situation concrète, où c'est la vie qui est en jeu. Dit autrement, il retourne la question légale sur elle-même et en fait une interpellation éthique. Le prochain apparaît alors non plus comme ce qui est à définir en fonction de catégories et de critères, mais comme ce que chacun est appelé à devenir : le prochain de l'autre, dans un rapport *concret* à cet autre et à sa vie, en se laissant toucher de compassion, en l'approchant avec miséricorde, peu importe son identité.

Dans sa démonstration, le théologien se penche d'abord sur l'opération proprement lucanienne qui consiste à réunir côte-à-côte une parabole et une discussion sur le plus grand commandement de la Loi en lien avec la vie éternelle et la justice. Il remarque que Luc met «dans la bouche du légiste une formulation *optimale* de la Loi» : aime ton Dieu, et aime ton prochain comme toi-même<sup>15</sup>. Il note aussi qu'à l'époque où Luc a écrit son évangile, «il existait déjà dans le judaïsme des tentatives pour unifier la Loi (six cent treize prescriptions suivant le comput juif au II<sup>e</sup> siècle avant Jésus Christ) autour de quelques préceptes<sup>16</sup>». Par exemple, les deux commandements évoqués par le légiste dans le récit de Luc, Philon d'Alexandrie les rapproche lui aussi et les présente comme «deux sommets de la Loi<sup>17</sup>». À travers cette opération de juxtaposition, Luc semble vouloir indiquer que «*[la] Loi est bonne, mais impuissante*» à apporter le salut, la vie, la justification. «La parabole vient alors nous montrer ce que le Christ est venu apporter de neuf : le *cœur* nouveau, grâce à celui qui s'est *approché* de nous.

---

<sup>15</sup> Roy, *La réciprocité*, p. 170. Les autres évangiles synoptiques présentent seulement la discussion sur le plus grand commandement de la Loi, sans rattacher celle-ci à une parabole. De plus, c'est Jésus qui donne la formulation optimale de la Loi, et non le légiste ou le scribe (Mt 22, 34-40; Mc 12, 28-31) comme chez Luc.

<sup>16</sup> Roy, *La réciprocité*, p. 171.

<sup>17</sup> Philon d'Alexandrie, *De spec. Leg.*, II, 63, éd. Cohn, tome V, Berlin, 1906, p. 102, évoqué dans Roy, *La réciprocité*, p. 172.

La Loi, même parfaite, c'est-à-dire sous la forme des deux commandements, reste une tentation de *se justifier soi-même*<sup>18</sup>.»

Une fois discutée cette «soudure rédactionnelle» qui, «dans une perspective très paulinienne» propre à l'évangéliste Luc, invite à «un dépassement de la Loi impuissante», la démonstration du théologien passe alors à la question du légiste : «qui est mon prochain?»

La Loi porte en elle une indétermination intolérable pour la conscience : au devoir, il est inhérent d'être précis et limité, sinon on ne peut jamais avoir la conscience en paix. Au temps de Jésus, cette question du prochain était très discutée. On était d'accord pour y inclure les compatriotes et les prosélytes. Mais il y avait des exceptions : les pharisiens tendaient à exclure les non-pharisiens, les esséniens prétendaient qu'il fallait haïr les fils des ténèbres. Une maxime populaire semblait exclure l'ennemi personnel du commandement d'amour : «Tu dois aimer ton compatriote, seulement tu n'as pas besoin d'aimer ton adversaire» (Mt 5, 43)<sup>19</sup>.

La parabole racontée par Jésus vient en réponse à la question – légale – du légiste. Évidemment, le choix des personnages n'est pas fortuit. Du point de vue culturel, c'est-à-dire du point de vue social, politique et religieux, le lévite et le prêtre sont davantage les prochains du légiste à qui Jésus s'adresse. Quant au «Samaritain», il «est un métis, un collaborateur, il s'est allié avec les occupants. On lui voue une haine farouche. Vers l'an 6 ou 9 après Jésus Christ, les samaritains avaient souillé le Temple en y répandant des ossements humains vers minuit, durant les fêtes de Pâques. Jésus pousse donc le paradoxe à l'extrême.» C'est pourtant lui, ce Samaritain qui, dans la parabole, fait preuve d'amour et de miséricorde à l'égard de la personne blessée.

La parabole de Jésus se termine par une question prophétique qui pousse son interlocuteur à s'interroger sur lui-même. Mais la parole de Jésus est aussi surprenante en ce qu'elle pose la question du prochain en partant non pas de l'homme tombé sur les bandits – la question serait alors : de qui cet homme descendant de Jérusalem à Jéricho et tombé sur les bandits était-il le prochain? – mais de ceux qui l'ont croisé – qui a été le prochain de cet homme tombé sur les bandits et blessé? Le prochain apparaît ainsi comme étant *celui qui se reconnaît le prochain de l'autre*, qui entend l'appel à se faire proche de lui, et qui agit envers lui avec miséricorde, et non pas celui qui est proche de l'autre en fonction de critères donnés.

---

<sup>18</sup> Roy, *La réciprocité*, p. 170-171.

<sup>19</sup> Roy, *La réciprocité*, p. 173.

Olivier du Roy signale que les commentateurs de cette parabole sont nombreux à avoir remarqué cette particularité, «ce retournement de la question du prochain», notamment Søren Kierkegaard.

Les Paroles de Christ ne prétendent pas nous faire connaître le prochain mais nous faire devenir nous-mêmes le prochain, nous révéler comme le prochain, ce que fit le Samaritain par sa miséricorde car il prouva ainsi, non pas assurément que l'homme attaqué était son prochain mais qu'il était pour ce dernier le prochain<sup>20</sup>.

Dans une perspective semblable, W.K. Grossouw insiste sur «l'éclatement de la notion légaliste de prochain» dans cette parabole et cet échange entre Jésus et le légiste.

Qu'a donc fait Jésus de la notion de «prochain»? Il en a fait une notion illimitée, c'est-à-dire indéfinie en soi, et seulement définie par la situation. [...] Qui est mon prochain, voilà qui n'est pas déterminé ni fixé par avance, mais chacun peut le devenir. Il l'est, celui à l'égard de qui je me comporte concrètement comme «prochain», non pas celui que je croise seulement par hasard, mais celui que je *rencontre*<sup>21</sup>.

De plus, les «Pères» de l'Église, comme Origène et Irénée de Lyon «ont souvent présenté le Christ comme étant lui-même le Bon Samaritain», comme étant Celui qui, le premier, s'est fait proche de l'humanité souffrante. Ils invitent ainsi à lire ce passage «à la lumière de la vie et de la passion du Christ»<sup>22</sup>.

En somme, dans ce texte de l'évangile de Luc, Jésus déplace la question du prochain et l'oriente vers le rapport concret à l'autre. La «loi» est bonne, mais elle «n'est jamais qu'un moyen de mieux voir ou de mieux viser l'autre. [...] Elle s'achève donc dans la rencontre.» Et le texte de Luc se termine par une invitation que Jésus adresse au légiste. Il l'invite à poursuivre son propre chemin et, de là, à faire comme le Samaritain, c'est-à-dire à se rendre disponible à l'autre, à aller vers lui ou vers elle. La charité chrétienne invite certes à prendre soin des autres, mais elle invite aussi à s'ouvrir à «l'autre concret» et à le reconnaître comme autre, à la manière de Dieu qui s'est fait proche et qui a accordé sa faveur aux humains.

---

<sup>20</sup> Søren Kierkegaard, *Vie et règne de l'amour*, Paris, Aubier, 1952, p. 31-32, cité dans Roy, *La réciprocité*, p. 174-175.

<sup>21</sup> W.K. Grossouw, *Spiritualité du Nouveau Testament*, Paris, Éditions du Cerf, 1964, p. 68, cité dans Roy, *La réciprocité*, p. 175.

<sup>22</sup> Origène, *Homélie sur saint Luc*, 34, 4-5, dans *Sources chrétiennes*, tome LXXXVII, p. 405-407; Irénée de Lyon, *Contre les Hérésies*, III, 17, 3, dans *Sources chrétiennes*, tome XXXIV, p. 307-309; évoqués dans Roy, *La réciprocité*, p. 175-176.

## 2.2 Devenir le prochain de l'autre concret : une interpellation morale et ses enjeux théologique, éthique, social et politique

Une telle interpellation à devenir le prochain de l'autre est encore valable aujourd'hui, bien évidemment. Mais on peut aussi penser qu'elle a eu un impact dans le contexte du 1<sup>er</sup> siècle gréco-romain. En ce qui concerne la présente recherche, elle permet au moins de synthétiser les enjeux.

D'abord, on peut affirmer qu'il s'agit d'une interpellation morale qui invite à venir en aide à ceux et à celles dans le besoin. Et il convient me semble-t-il d'entendre dans cette parabole et dans le dialogue qui l'enrobe une telle invitation à faire preuve de bienfaisance envers l'autre. Cependant, y a-t-il seulement cela?

Comme il a été possible de le voir, les Pères de l'Église n'ont pas hésité à accorder une portée théologique et christologique à la parabole du Samaritain. La manière dont le Samaritain, un étranger, s'approche de l'homme blessé après avoir été «ému aux entrailles» (Lc 10, 33) à sa vue<sup>23</sup> révélerait la manière dont Dieu se fait Autre sur la croix et n'ignore pas la souffrance et l'injustice humaines. Dieu choisit plutôt de s'approcher de ceux et de celles qui la subissent. Il ne vient pas valoriser la souffrance, il se laisse simplement émouvoir aux entrailles par elle et tend la main à ceux et à celles qui en sont proches et qui subissent l'injustice, comme Jésus en croix l'a subie. En inversant la perspective, on peut alors penser que le geste que pose le Samaritain prend sa source dans la miséricorde de Dieu, et considérer par le fait même ce geste comme une clé d'interprétation pour approcher le mystère de la vie, de la mort et de la résurrection du Christ. Le terme grec utilisé par Luc pour évoquer la miséricorde du Samaritain est *eleos*. C'est le même terme qu'utilise la Septante pour traduire l'hébreu *hesed*, terme qui se rapporte à l'alliance mosaïque et à la bienveillance de Dieu se penchant sur son peuple et lui accordant sa faveur.

L'interpellation est donc morale, mais aussi théologique. Mais doit-on s'arrêter là? N'y a-t-il pas un peu plus, tant au plan humain qu'au plan théologique, et cela va ensemble en théologie chrétienne. Comme il a été possible de le voir, la parabole de Jésus mise de l'avant par Luc ouvre sur une morale de situation. L'autre qui est croisé en chemin est un autre concret qui interpelle, qui appelle. Cette morale de situation conduit finalement au point de bascule où la question du don moral et de la

---

<sup>23</sup> Voir le *Nouveau Testament interlinéaire grec/français*, par Maurice Carez, Swindon, Alliance Biblique Universelle/The British and Foreign Bible Society, 1993. L'expression *καί ἰδὼν ἐσπλαγχνίσθη* en Lc 10, 33 est traduit par «et ayant vu fut ému aux entrailles».

bienfaisance verse dans une autre question, celle de la relation éthique à l'autre. Le geste du Samaritain apparaît alors non pas seulement comme un acte moral de bienfaisance, mais comme le geste éthique de celui qui prend les devants dans la rencontre, qui reconnaît l'autre et qui lui tend la main. On se trouve ici en-deçà ou par-delà l'enjeu moral de la bienfaisance, et on touche à d'autres questions. Comment entrer en relation? Et avec qui entrer en relation? Là aussi, la manière dont le Samaritain agit dans la parabole est susceptible de se révéler riche d'enseignement théologique sur la manière dont, du point de vue de la foi des chrétiens, Dieu agit envers l'humanité.

En ce qui concerne la première question éthique – comment entrer en relation? –, il est intéressant de remarquer que le Samaritain s'en va. Il n'écrase pas l'homme de sa bienfaisance et de sa générosité, pas plus qu'il ne l'enferme dans sa souffrance. Il le quitte, s'en éloigne et part on ne sait où. Bien sûr, son aide a été d'un secours inestimable, mais la suite de l'histoire appartient à l'homme blessé et relevé. Le Samaritain demeure cependant disponible auprès de l'homme et de l'aubergiste pour leur porter assistance de nouveau, en cas de besoin. On peut penser que l'homme s'en est remis et qu'il a lui-même repris sa route, allant lui aussi on ne sait où. On ignore aussi si l'homme s'est montré reconnaissant et s'il a manifesté sa gratitude. Le texte ne l'exclut pas, mais il ne l'oblige pas. Précisément, il ne fait tout simplement pas de la gratitude un enjeu, pas plus qu'il ne fait un enjeu de la justesse morale de l'homme ou de son honneur. Il en va alors peut-être ainsi de la relation entre Dieu et chacun de ceux vers qui il s'approche et à qui il offre sa reconnaissance. Il s'agit d'une relation entre deux altérités qui se tient dans la distance, mais qui demeure tout de même une relation. Et Dieu n'attend pas la gratitude humaine pour s'approcher, et il ne la pose pas comme condition. Elle est simplement possible. Elle est peut-être souhaitée, mais elle n'est certainement pas obligée. La reconnaissance que Dieu offre maintient la distance propre à l'altérité de l'autre. Elle aide le sujet à se lever et à se relever, mais elle le laisse reprendre sa route, son chemin, tout en demeurant disponible. C'est cette reconnaissance que Dieu offre, que chacun peut recevoir, et dont il ou elle peut s'inspirer pour entrer en relation avec les autres. Et si chacun participe parfois à la non-reconnaissance – volontaire ou involontaire – de l'autre, chacun peut aussi et parfois à son propre insu se révéler signe de Dieu et de sa reconnaissance toujours déjà offerte.

Pour ce qui concerne la seconde question – avec qui entrer en relation? –, elle a déjà trouvé sa solution dans la réponse à la première, car chercher à rencontrer l'autre *comme autre*, c'est non seulement viser à le rencontrer en tant qu'il est autre, donc avec l'attitude de celui ou de celle qui

demeure attentif à la distance nécessaire qui l'en sépare, mais c'est aussi considérer toute personne rencontrée concrètement comme étant digne de reconnaissance. On mesure ici les incidences proprement politiques d'une telle attitude éthique. Et on rejoint aussi d'une certaine manière la perspective éthique d'Emmanuel Levinas, qu'Hénaff évoque et revisite en conclusion de son ouvrage sur *Le prix de la vérité* et l'univers du don.

Le don moral qui émerge quand s'efface le don cérémoniel est générosité, bonté, compassion. Il assure le lien social dans les sociétés politiques. Pourtant, la relation éthique dont parle Levinas n'est pas le don moral; le geste éthique, c'est l'acte de reconnaître autrui dans son absolue altérité, non une bienfaisance que je dirige vers lui. Injonction absolue et parfaitement fragile. [...] Mais la reconnaissance d'autrui dans son altérité, la reconnaissance absolue comme impératif, ne s'origine pas dans un droit positif. Elle a sa réponse dans la rencontre elle-même. Elle a lieu dans la reconnaissance du visage. [...] Le visage est au-delà de l'opposition universel/singulier. Il est toujours tel visage (différencié par l'âge, le sexe, les marques ethniques), en telle situation; il est toujours unique en tant que tel; il ne va pas sans la parole que la bouche prononce, le regard qui ouvre les yeux, et non moins sans la main qui peut offrir (ou frapper). Le corps en son entier apparaît depuis le visage. Pourtant, le visage n'est pas ce qui s'inscrit dans une signification, un symbolisme, une image ou une fonction. Dire qu'il «déchire le sensible», c'est dire qu'il me fait savoir immédiatement l'obligation inconditionnelle du «tu te dois». Les singularités s'entendent depuis cette affirmation que rien ne précède ou ne rend possible. Elle est là, dans tout visage, et commence avec lui. Elle donne la liberté avec la loi. Or, cela, il faut le percevoir dans le don cérémoniel même; le percevoir comme son ouverture, sa possibilité et sa limite extrême au cœur du symbolisme le plus particulier, comme ce qui explique ce mélange de défi et d'angoisse, d'attente et d'orgueil, de respect et de violence que porte toute rencontre, et que les biens offerts permettent de manifester, confiés à ce que n'est aucun des partenaires : les choses, le temps. Biens donnés et abandonnés; risqués dans l'espace inconnu de l'autre<sup>24</sup>.

Dans sa lecture de l'échange entre Jésus et le légiste qui ouvre sur la parabole du bon Samaritain et sur une interpellation, Olivier du Roy me semble pointer lui aussi vers une telle relation éthique qui est ni l'entraide ni la bienfaisance, mais que la bienfaisance et l'entraide portent en elles comme gestes relationnels, au même titre que le cadeau offert à quelqu'un par plaisir. À la manière du don cérémoniel, la bienfaisance du don moral ou solidaire implique de tendre la main à celui ou à celle dont le visage appelle. Elle ne tend pas la main exactement comme dans le don cérémoniel, et la générosité bienfaisante offre des biens utiles ou de l'argent, mais elle se fait aussi main tendue qui peut contribuer à relever. Elle le fait dans l'ambivalence, car parfois aussi elle peut écraser. Mais elle a aussi la capacité de manifester et de médiatiser la reconnaissance qui vient de plus loin. Sur ce point, on ne saurait manquer la manière dont Hénaff reprend d'un point de vue anthropologique la question éthique du visage chez Levinas, en attirant l'attention en parallèle sur «la *main* qui donne».

---

<sup>24</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 516-517.

Manque sans doute chez Levinas la prise en compte de la *main* qui donne; il ne s'agit donc pas seulement de la *caresse* (décrite dans *Totalité et infini*), mais de *quelque chose* qui est offert, et qui est moi et autre que moi; c'est l'articulation main-visage dans le don qui demande à être pensée<sup>25</sup>.

C'est quand la main se tend pour offrir la reconnaissance ou pour la recevoir, ou quand la parole est offerte ou accueillie comme un don que la relation éthique devient aussi une relation proprement sociale, tout ambivalente, et médiatisée par des objets et par des mots. Et au cœur même de ces relations sociales tout ambivalentes, de ces mains tendues, de ces mains qui donnent et reçoivent, de ces paroles offertes, l'appel éthique à la reconnaissance de l'autre comme autre ne cesse de se faire entendre, comme ce qui empêche ces relations de se refermer sur elles-mêmes, comme ce qui ne cesse de rappeler à ceux et à celles qui les vivent que derrière les convenances et les structures de pouvoir, au cœur de l'échange des mots et des objets, il y a toujours des personnes concrètes qui demeurent autres et qui, peut-être, souffrent<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 517. Pour une lecture croisée de Levinas et de Paul Ricœur sur ces enjeux éthiques, voir notamment Marcel Hénaff, «Remarques sur la Règle d'Or. Ricoeur et la question de la réciprocité», dans Myriam Revault d'Allonnes et François Azouvi (dir.), *Ricœur*, Paris, L'Herne, 2004, p. 326-337; Marcel Hénaff, *Le don des philosophes. Repenser la réciprocité*, Paris, Seuil, 2012. On peut se demander si l'intérêt d'Hénaff pour le propos de Ricœur sur la Règle d'Or ne vient pas justement développer cette question de l'articulation main-visage qu'il propose ici de repenser comme ce qui «manque» chez Levinas.

<sup>26</sup> Sur ces enjeux éthiques, la lecture critique des travaux de Paul Ricœur, mais aussi de Levinas, Lacan et Derrida opérée par Jean-Daniel Causse me semble tout à propos et particulièrement éclairante. «D'un point de vue anthropologique, c'est en réalité la reconnaissance de la figure de l'autre comme *semblable* qui constitue le premier moteur du souci de l'autre. L'incapacité de reconnaître en l'autre le visage du même que soi engendre l'indifférence ou, pire, le rejet. Notre époque qui vante tellement les mérites de la différence souffre d'ailleurs peut-être davantage de ce mal que du précédent, notamment lorsque l'autre se trouve réduit à un pur trait de la différence, qui permet certes d'être reconnu et de prendre place dans une communauté dont chaque membre porte une même marque qualificative, mais qui peut également, à tout moment, devenir occasion de haine. Lorsque le prochain perd sa qualité de semblable, se défait un ressort essentiel de la reconnaissance et, par suite, de la sollicitude et de la compassion. Il faut tenir un premier moment où le geste éthique opère dans un monde du semblable, c'est-à-dire se soutient de la capacité de voir et de reconnaître en l'autre un autre soi-même. Ceci n'empêche nullement les différences, mais celles-ci sont toutes subordonnées au principe même d'une nécessaire spécularité où s'offre à voir un semblable dans le visage de l'autre. Il faudra dire aussi les risques et même l'aporie qui consisterait à s'en tenir au seul registre du spéculaire. Il n'en reste pas moins un facteur anthropologique, sans doute indépassable, qui tisse le lien social des relations interhumaines. L'éthique de la spécularité trouve l'une de ses expressions dans la maxime judéo-chrétienne "tu aimeras ton prochain comme toi-même", en tout cas dans un sens premier. [...] Si cet axe imaginaire est indépassable, il convient à présent de marquer clairement le problème posé par une éthique qui considère l'autre simplement comme "autre soi-même" et qui définit donc le bien de l'autre dans le seul registre de la spécularité. D'un point de vue anthropologique, il y a simple réduction du prochain à la figure du semblable, c'est-à-dire de l'autre au même. Or un être humain n'est jamais réductible à ce que nous voyons et savons de lui. Davantage encore, sa véritable singularité ne saurait appartenir au monde du semblable – l'un équivaut à l'autre – et elle est donc au-delà de toute identification possible. [...] Ainsi, le prochain est même et Autre. Il est celui que le regard identifie, mais aussi mystère imprenable. [...] C'est pourquoi la rencontre du prochain, si elle est rencontre éthique, suppose toujours d'aller au-delà du semblable.» Voir Jean-Daniel Causse, *L'instant d'un geste. Le sujet, l'éthique et le don*, Genève, Labor et Fides, 2004, p. 14-15; 21-22.

En somme, la relecture du texte de saint Luc par Olivier du Roy invite à penser que l'appel concret à veiller et à demeurer attentif à l'autre concret qui est croisé en chemin, et surtout à celui ou à celle qui souffre de l'injustice est l'appel que Dieu lance à tout humain. Mais cet appel est aussi celui auquel Dieu a lui-même toujours déjà répondu, en prenant les devants pour offrir à tout humain – dans la foi – cette reconnaissance que seul un autre peut accorder et offrir, comme Autre. La difficulté est d'y croire. Elle est aussi de se laisser porter par son mouvement, donc d'y prendre part sans héroïsme, en s'inspirant du Samaritain qui s'arrête, se laisse toucher de compassion, mais qui repart aussi, en offrant simplement sa disponibilité, une disponibilité qui annonce à sa manière un retour possible.

### **2.3 Retours sur la théologie de saint Paul, l'épître aux Hébreux, et la *koinônia***

Ces éléments de réflexion autour de la parabole du Samaritain et du dialogue qui la porte aident à comprendre comment, dans le contexte du 1<sup>er</sup> siècle gréco-romain, mais pas seulement là, le christianisme propose à sa façon un chemin éthique, et que ce chemin éthique ne peut être découpé de ses implications morales, tout comme de ses incidences sociales et politiques. À leur manière, par différents chemins et parmi d'autres acteurs sociaux, les premiers chrétiens ont contribué, peut-on penser, à apporter une réponse éthique à une crise sociale, et ce, dans une société politique qui était dominée par la figure impériale divinisée, qui portait un héritage sacrificiel qui n'allait plus de soi, et dans laquelle les écarts de richesses étaient devenus grands<sup>27</sup>. L'interrogation ici porte non d'abord sur ce dont les premiers chrétiens ont eu conscience, mais sur les grandes transformations dans l'organisation sociale auxquelles ils ont participé, consciemment ou inconsciemment. Dans les termes de l'anthropologie de la reconnaissance développée par Hénaff, on peut dire qu'ils ont contribué à favoriser des relations davantage paritaires, horizontales. Mais ce faisant, et paradoxalement, ils ont aussi contribué à généraliser un schème de relation verticale, avec ses risques propres. Dit autrement, ils ont tout autant participé aux transformations en cours dans l'organisation sociale d'ensemble et dans l'affirmation du régime politique de la grâce, qu'ils ont contribué à produire des solutions répondant aux nouvelles difficultés.

La théologie de la grâce chez saint Paul telle qu'elle a été étudiée à partir de l'épître aux Romains est à cet égard exemplaire. Saint Paul repense la faveur divine en ayant recours au terme grec de *kharis* et en mobilisant son héritage juif qu'il relit en fonction de l'événement Jésus Christ. À travers sa

---

<sup>27</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 319-321.

présentation de la *kharis* comme l'expression d'un amour – *agapê* – et d'un engagement irrévocable, Dieu apparaît comme celui qui accorde à tout humain – Juif ou non-Juif – sa reconnaissance et ce, de façon inconditionnelle, sans égard au statut, à l'honneur ou aux mérites de ceux et de celles à qui il l'offre. Cette théologie de la *kharis* en vient ainsi à interférer avec la dynamique des honneurs qui est à l'œuvre dans l'évergétisme et dans ce que sont devenus les sacrifices traditionnels, une dynamique qui insiste sur l'expression publique de la gratitude et qui fait de l'honneur et de la reconnaissance ce qui s'acquière en donnant. La manière dont saint Paul présente la foi comme étant la réponse humaine appropriée à la *kharis* éclaire aussi ses intuitions théologiques. C'est dans la confiance qu'il met en Dieu et en sa promesse que l'humain répond à la grâce et participe à celle-ci. À travers sa vie toute concrète – son corps – et à travers une vie communautaire orientée autant que possible vers l'entraide et le service mutuel, l'humain peut servir la justice de Dieu et contribuer à faire advenir ce que Dieu a déjà offert. L'importance que saint Paul accorde à sa collecte en faveur des défavorisés de l'Église de Jérusalem éclaire encore davantage sa théologie de la grâce. Tout comme il considère son propre ministère comme étant ce à travers quoi il vit sa propre relation à Dieu, les travaux de David J. Downs invitent à penser que saint Paul considère aussi la participation des païens à la collecte comme une offrande faite à Dieu<sup>28</sup>. Il attribue ainsi à cette action tout humaine une portée *cultuelle*. Et en présentant ainsi la bienfaisance comme une façon privilégiée pour chacun d'entrer en relation avec Dieu, de participer à son amour, et de lui rendre grâce, saint Paul contribue à démocratiser la bienfaisance. Car lorsque l'honneur est ce que Dieu accorde gratuitement et non ce qui s'acquière en donnant, ce qui suppose d'avoir quelque chose à donner, la taille du don perd son importance et la capacité de donner et d'exister comme sujet est favorisée pour tous et toutes.

L'épître aux Hébreux opère sur un tout autre registre et fait appel à un vocabulaire sacrificiel plus difficile à recevoir aujourd'hui, mais elle porte des intuitions qui rejoignent à plusieurs égards celles de saint Paul et qui gagnent aussi à être rapportées à l'univers *traditionnel* du don. L'auteur de cet épître procède à un détournement systématique du vocabulaire cultuel et sacrificiel en direction d'abord du Christ, et ensuite de la vie quotidienne des chrétiens, notamment la bienfaisance et l'entraide communautaire. Il en vient ainsi à faire de l'éthique du quotidien la modalité première de la relation à Dieu et de la participation de l'humain au mystère pascal. S'il évoque l'«effusion de sang»

---

<sup>28</sup> David J. Downs, *The Offering of the Gentiles. Paul's Collection for Jerusalem in its chronological, cultural and cultic contexts*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008.

sur la croix, cette image forte gagne à être entendue comme une effusion de vie. À sa façon, ce langage sacrificiel rejoint le langage de l'abondance propre à saint Paul dans son épître aux Romains.

Enfin, les assemblées des premiers chrétiens et leur *koinônia* semblent avoir contribué d'une façon singulière à la reconfiguration des liens et de la figure du prochain. Elles ont été un point de rencontre où se sont mélangés Juifs christianisés, non Juifs christianisés et catéchumènes, mais aussi gens fortunés et moins fortunés, hommes et femmes. Elles ont très certainement été l'occasion de tensions et de conflits, mais sans doute aussi lieux de croisements nouveaux et d'apprentissage. Elles ont d'ailleurs donné leur nom aux regroupements des chrétiens, les Églises. La célébration du repas chrétien avait lieu généralement dans les maisons, et le pain offert en action de grâce était celui des membres des assemblées. Une part de ce pain – avec d'autres offrandes – était aussi généralement réservée pour les pauvres. La participation à ces assemblées et au «repas du Seigneur» engageait donc concrètement par rapport au prochain et, surtout, cet engagement avec sa dynamique communautaire s'en trouvaient du même coup qualifiés théologiquement comme fruits de la vie nouvelle en Dieu. La célébration de ce repas est devenue un rituel central du christianisme, aussi important que le baptême.

## **2.4 Qui peut participer au «repas du Seigneur»? L'eucharistie et le prochain**

À ce point-ci, une question importante doit être soulevée : les pratiques eucharistiques chrétiennes n'ont-elles pas été à leur tour le lieu de certains clivages? On sait par exemple que dès les premiers siècles, l'offrande eucharistique était réservée aux baptisés, au même titre que le «baiser de paix», qui a lieu seulement après le renvoi des catéchumènes, ce qui pose la question des critères pour obtenir le baptême et pour demeurer en «état de grâce». On sait aussi que dès la fin du IV<sup>e</sup> siècle et jusqu'au temps de la Réforme, la communion a subi des évolutions significatives, devenant rare, notamment en raison du fait qu'elle était devenue conditionnelle au respect de multiples règles de pureté, la plupart de nature morale ou en rapport à la sexualité<sup>29</sup>. Même si les critères – du moins

---

<sup>29</sup> Voir Louis-Marie Chauvet, «Communion et dévotion. Réflexions sur les théologies et les pratiques de l'eucharistie», *La Maison-Dieu*, no 203, 1995, p. 16-32.

chez les catholiques – se sont assouplis, la question de savoir qui peut participer à l'eucharistie demeure encore aujourd'hui débattue, et parfois vivement<sup>30</sup>.

Bien sûr, ces exemples se rapportent à des époques différentes, et on comprend que les enjeux liés à la participation eucharistique n'ont pas la même portée dans une société majoritairement chrétienne que dans une société où les groupes chrétiens sont minoritaires. Et l'enjeu de cette recherche n'est pas de trancher dans ces débats ni de porter un jugement hâtif sur les mœurs d'époques différentes, qui changent rapidement aujourd'hui et varient grandement<sup>31</sup>. Ces exemples distincts permettent néanmoins de constater la récurrence dans l'histoire du christianisme de la question des critères de participation à l'eucharistie, à laquelle on peut ajouter la question de la présidence de l'eucharistie, sans toutefois les confondre. Or, ces questions qui concernent d'abord la pratique du culte ne peuvent complètement être coupées de cette autre question à laquelle Jésus répond par la parabole du bon Samaritain dans l'évangile de saint Luc, et dont les enjeux moraux, éthiques, théologiques et socio-politiques viennent d'être discutés.

Qui est mon prochain? Qui peut participer au «repas du Seigneur»? Ce sont deux questions distinctes, donc à ne pas confondre. Mais la perspective anthropologique de la présente recherche invite aussi à penser qu'elles ne sont pas étrangères l'une à l'autre. L'horizon éthique du don et de la relation à l'autre dans la tradition chrétienne empêche la question de la participation eucharistique de se refermer sur elle-même et d'être réglée une fois pour toutes. Sa récurrence et son caractère à la fois douloureux et délicat viennent aussi de la profondeur anthropologique de ce qu'engagent les gestes de don au cœur de la liturgie eucharistique, des gestes – offrande, paix, communion – de reconnaissance qui construisent l'alliance et dont la portée est à la fois privée et publique.

Ces gestes concrets dans la tradition chrétienne médiatisent la reconnaissance offerte par grâce, et cela ne va pas sans ambivalence. L'analyse des travaux de Louis-Marie Chauvet sur la liturgie eucharistique dans la présente recherche a aidé à le percevoir. Il convient maintenant de reprendre brièvement les principales conclusions de cette autre enquête, afin d'en faire la synthèse certes,

---

<sup>30</sup> Voir par exemple les discussions entourant les synodes sur la famille et l'exhortation post-synodale *Amoris laetitia* du pape François, qui attirent souvent l'attention sur une possible ouverture de la participation eucharistique aux divorcés remariés. À titre indicatif, on peut consulter Isabelle Paré, «Le pape tend la main aux divorcés remariés», *Le Devoir*, 9 avril 2016, consulté le 5 mai 2016, accessible sur <http://www.ledevoir.com/societe/ethique-et-religion/467752/famille-et-mariage-le-pape-tend-la-main-aux-divorces-remaries>.

<sup>31</sup> C'est peut-être d'abord la conscience que l'on a de cette diversité qui est aujourd'hui nouvelle. Les mœurs varient d'une culture à l'autre, d'une confession à l'autre, et elles varient aussi à l'intérieur de ces cultures et de ces confessions.

mais aussi afin de mieux les rattacher aux enjeux anthropologiques et théologiques qui viennent d'être soulevés concernant les fécondités et les limites du régime de la grâce dans une société politique, et concernant la reconfiguration éthique des liens à laquelle le christianisme émergeant a participé.

### **3. La médiation de la grâce et l'eucharistie**

Autant les travaux d'Hénaff sur le régime de la grâce ouvrent un horizon anthropologique qui élargit la perspective des travaux de Chauvet sur la grâce sacramentelle et l'alliance chrétienne, en insistant notamment sur les transformations de la reconnaissance et en rappelant que la grâce n'appartient pas seulement au christianisme, autant ceux de Chauvet apportent un éclairage spécifique sur ce dossier anthropologique. Car si Hénaff s'intéresse au don cérémoniel et aux rituels sacrificiels dans les sociétés segmentaires, et s'il montre de façon convaincante que l'affirmation du régime de la grâce implique une transformation majeure dans la tradition du don cérémoniel, et que le christianisme a contribué de façon singulière à cette transformation symbolique, il ne dit que très peu de choses sur la ritualité chrétienne, sur l'eucharistie et sur la question plus générale du statut des rituels dans les sociétés politiques. Cette dernière question est complexe et ne sera pas abordée de front dans le présent travail, car elle pourrait faire l'objet d'une recherche à elle seule<sup>32</sup>. Néanmoins, l'analyse des travaux de Chauvet sur l'alliance chrétienne a permis de situer un peu mieux la grâce sacramentelle dans cette généalogie du don et de la reconnaissance, tant dans ses formes traditionnelles que politiques. On peut aussi en retour interroger théologiquement cette généalogie anthropologique.

#### **3.1 De la réponse au don de la grâce comme possibilité désirée**

Dans *Le prix de la vérité*, Hénaff insiste sur la verticalité du schème relationnel qui accompagne le régime de la grâce et qui se traduit dans de nouvelles formes de don qui se distinguent selon lui par leur caractère unilatéral : don moral, don gracieux à hauteur d'homme. Il évoque aussi discrètement le don de soi, mais il en discute très peu, car celui-ci n'engendre pas comme tel un lien social. S'il qualifie ainsi d'unilatéralité ces formes de don, il le fait principalement afin de signaler sans ambiguïté

---

<sup>32</sup> Il faudrait alors s'interroger non seulement sur les rituels religieux, mais aussi sur les phénomènes non religieux qui ont une certaine portée rituelle, comme les «liturgies» sportives et leur rite d'hymnes nationaux, par exemple. Sur cette question de la ritualité dans les sociétés modernes, on peut consulter Raymond Lemieux, «Rite et sécularité. La mise en scène des défis du sens», *Théologiques*, vol. 4, no 1, 1996, p. 9-31.

le passage à une organisation sociale différente qui gravite autour d'une autorité centrale et qui implique le développement d'un lien social nouveau. Bien sûr, un don moral «unilatéral» peut aussi à l'occasion engendrer un don en retour. Cependant, ce retour n'est pas comme telle la réciprocité du don cérémoniel; et cela, *Le prix de la vérité* le dit clairement<sup>33</sup>.

Dans *Le don des philosophes*, Hénaff reprend là où il a laissé et rappelle l'unilatéralité du régime de la grâce. Cependant, certaines modifications dans le vocabulaire qu'il utilise invitent à penser qu'il a complexifié un peu le portrait et qu'il cherche à approfondir ce que la présente recherche a formulé comme étant «le statut problématique de la réponse» dans le régime de la grâce. Cet approfondissement apparaît discrètement chez Hénaff notamment à travers le concept opératoire de «réciprocité constitutive». Il en vient aussi à parler du don «solidaire» au lieu du don «moral», la solidarité ouvrant davantage la porte à une circulation des dons qui construit l'entraide, donc à une certaine réciprocité qui a sa part d'«obligation», mais une obligation de nature morale qui est non rituellement contraignante. C'est ce qu'il nomme aussi la «mutualité», qui est la forme sociale que tend à prendre selon lui la «réciprocité constitutive» dans le régime de la grâce. Enfin, il revient aussi sur la face négative de la solidarité, lorsqu'elle se fait complicité dans le crime et dans la malversation, ou encore gratitude obligée. Il approfondit alors les modalités de l'ambivalence d'un lien social plus global, qui passe et opère dans la verticalité, et qui n'échappe pas aux risques du pouvoir<sup>34</sup>.

Dans la présente recherche, il a été possible de constater que la plupart des exégètes s'intéressant aux écrits de saint Paul en lien avec l'anthropologie du don hésitent à qualifier la grâce comme don unilatéral<sup>35</sup>. Pourquoi? Les écrits pauliniens les rendent sensibles à la dimension relationnelle de la grâce, c'est-à-dire à la grâce comme *alliance*; une alliance nouvelle, certes, mais une alliance tout de même. C'est pourquoi ils sont attentifs à la réponse humaine.

C'est cette réponse problématique au don de la grâce que le rituel eucharistique empêche d'oublier. Ce rituel d'ailleurs en porte toute l'ambivalence. Et Chauvet, tout comme les exégètes, insiste sur la réponse au don de la grâce comme ce que la grâce porte et soutien. Il fait même de la mise en évidence de cette réponse une des principales fécondités d'une étude des sacrements qui prend le

---

<sup>33</sup> Voir le chapitre 3.

<sup>34</sup> Voir le chapitre 4.

<sup>35</sup> Voir le chapitre 9.

détour anthropologique du don, à la suite de Mauss et de ses lecteurs<sup>36</sup>. Il est vrai que Chauvet ne remarque pas suffisamment à quel point le régime de la grâce déplace les conditions de la reconnaissance et du don. Et il tend parfois à comprendre le don à partir d'une conception chrétienne de la grâce, ainsi qu'en témoigne son insistance sur le «hors-valeur» de l'«échange symbolique», qui n'est pas tout à fait la même chose que le «hors-de-prix» d'Hénaff qui, lui, prend davantage en considération les conflits dans les sociétés segmentaires et le rôle clé qu'y joue la justice vindicatoire. De même, certaines des expressions employées par Chauvet tendent parfois à connoter la gratitude reconnaissante d'un caractère obligatoire, d'où les interrogations de certains de ses lecteurs à cet égard. Ceux-ci ont été rendus sensibles aux risques liés à l'assujettissement dans les relations sociales à travers leurs lectures de Pierre Bourdieu et de Jacques Lacan, ou encore à travers leur attention aux différences confessionnelles<sup>37</sup>, et ils s'interrogent sur l'importance qu'accorde Chauvet à ces risques dans sa théorie du symbolique. De fait, Chauvet n'ignore pas ces risques, mais il ne les traite pas suffisamment au plan théorique. La manière dont il théorise – sur le symbolique – y est pour beaucoup; il ouvre plusieurs chemins à la fois, avec le risque d'en dire à la fois trop et trop peu. Et ce faisant, lorsqu'il discute avec l'anthropologie, il tombe parfois dans une idéalisation de l'«échange symbolique». Cependant, lorsqu'il se penche sur la *pratique* des sacrements dans une perspective anthropologique, on voit clairement qu'il n'ignore pas les enjeux liés à l'assujettissement.

Sur cette question de la réponse au don de la grâce, les travaux de Chauvet me semblent donc soulever un point important qu'Hénaff aborde, mais trop discrètement : celle-ci doit être pensée. Plus encore, ils contribuent à montrer la complexité et la diversité des formes que peuvent prendre cette réponse; le don moral ou solidaire dont parle Hénaff cadre bien avec la manière dont Chauvet pense cette réponse, tout autant que le don gracieux à hauteur d'homme, mais à la différence d'Hénaff, c'est aussi et d'abord sur la part existentielle de la participation humaine à la grâce qu'il insiste, tout comme sur la dimension sociale, c'est-à-dire l'Église comme assemblée concrète et comme signe du Royaume à venir.

Bref, Chauvet met en évidence l'importance et la diversité de la réponse humaine. Il le fait notamment en se penchant sur le récit des disciples d'Emmaüs (Lc 24, 13-35), qu'il analyse et dont il

---

<sup>36</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 114.

<sup>37</sup> Voir notamment Daniel Franklin Pilario, «“Gift exchange” in Sacramentology. A Critical Assessment from the Perspective of Pierre Bourdieu», *Questions Liturgiques/Studies in Liturgy*, vol. 82, no 1, 2001, p. 80-96; Roland Sublon, *La lettre ou l'esprit. Une lecture psychanalytique de la théologie*, Paris, Éditions du Cerf, 1993, p. 145-176. Plus largement, voir les chapitres 7 et 8.

tire un modèle de l'identité chrétienne articulée autour de trois pôles : les Écritures, qui pointent vers le don de Dieu; les sacrements, qu'il approche comme des lieux de transit invitant à recevoir ce don au présent; enfin, l'éthique du quotidien, qui est l'espace du contre-don, de la réponse, c'est-à-dire l'espace premier de la relation à Dieu<sup>38</sup>. Chauvet s'inspire aussi de la pensée des Pères de l'Église sur le «sacrifice spirituel», notamment celles de saint Irénée et de saint Augustin<sup>39</sup>.

Mais c'est aussi la liturgie eucharistique qui donne du relief à la réponse humaine au don de la grâce comme participation, comme prolongation. On a vu comment cette liturgie, par les gestes traditionnels qu'elle implique – offrandes, communion –, garde un pied dans la réciprocité cérémonielle. Mais on a pu constater que la prière eucharistique qui est au cœur de cette liturgie travaille aussi et surtout à en sortir et à resituer l'humanité et ses dons dans le mouvement de la grâce. Elle le fait en inversant les positions : au plan narratif, l'assemblée concrète qui vient d'apporter le pain et le vin – avec une part autre, pour l'Église ou pour les pauvres – devient dans la prière le sujet récepteur, bénéficiaire de l'action de Dieu et de sa grâce. Les dons de l'assemblée se trouvent ainsi resitués dans le mouvement de la grâce. Dit autrement, pour arriver à donner à son tour, à rendre grâce à Dieu à travers ses dons, l'assemblée ecclésiale – toujours concrète – doit ainsi apprendre à recevoir le don du Fils, sous un triple mode historique, eucharistique et ecclésial. Comme mentionné, cette inversion s'opère durant ou avec la prière eucharistique, c'est-à-dire dans le temps de suspension qui intervient entre la présentation des offrandes à Dieu et le moment de sa réponse, qui est celui de la communion au corps et au sang du Christ. La communion est quant à elle le moment concret et privilégié pour recevoir à neuf cette grâce, et jusque dans son corps. Elle ouvre aussi un espace interprétatif, où chacun peut méditer : quel don suis-je en train de recevoir<sup>40</sup>?

Dans quelle mesure le contre-don de la réponse humaine qui prolonge le mouvement de la grâce est-il souhaitable, voulu, nécessaire? Pour ce qui concerne le lien social et ecclésial, cela fait une grande différence, car rien ne remplacera la sollicitude, la bienfaisance et la bienveillance. Mais un peu plus nettement que ne le fait Chauvet par contre, qui se fait parfois insistant sur le caractère

---

<sup>38</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 167-176.

<sup>39</sup> Louis-Marie Chauvet, «Le "sacrifice" en christianisme. Une notion ambiguë», dans Marcel Neusch (dir.), *Le sacrifice dans les religions*, Paris, Beauchesne, 1994, p. 148-149.

<sup>40</sup> La manière dont Pierre Bourdieu insiste sur le facteur «temps» dans la relation de don, comme ce par quoi se glisse la «méconnaissance» sur les intentions inconscientes me semble inspirante pour penser l'ambivalence de la relation, mais aussi la possibilité inverse, celle d'un renouvellement du don. Dit autrement, l'intervalle de temps ouvre un espace interprétatif. Voir Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1980, p. 167-189.

«nécessaire» de la reconnaissance humaine comme gratitude<sup>41</sup>, le contre-don de la réponse humaine me semble à penser non comme une nécessité, mais comme *une possibilité désirée*. L'horizon éthique de la grâce invite à penser que la réponse humaine est *désirée par Dieu*, d'un désir qui s'origine d'un manque, d'un vide, celui auquel ouvre la croix, comme kénose. Cette réponse est importante, et la tradition chrétienne a même pensé l'Esprit comme étant l'instance divine qui vient pour ainsi dire à son secours. Mais cette réponse est aussi appelée à se faire celle d'un sujet; un sujet qui est irréductible à sa générosité, à sa gratitude, à sa bienfaisance; un sujet qui est autre, et qui se lève précisément quand il cesse de répondre par obligation, lorsqu'il cesse d'agir par devoir à la suite de modèles qui peuvent certes être inspirants, mais qui demeurent toujours imaginaires; un sujet qui advient quand sa créativité est tout à la fois libérée et responsabilisée, c'est-à-dire rendue sensible à l'incontournable souffrance du manque de l'autre, un manque qui est à apprivoiser; un sujet qui traverse aussi parfois l'épreuve de l'abandon, et auquel se joint le cri du Christ en croix : «Père, pourquoi m'as-tu abandonné?» Et comme le dit Chauvet, c'est dans sa vie concrète et quotidienne que, du point de vue chrétien, le sujet est invité à entrer en alliance avec Dieu, à se laisser appeler par un Autre qui le désire et à relire les traces de son passage furtif. La réponse rituelle a sa fécondité propre, à ne pas sous-estimer, celle d'ouvrir un espace pour goûter la communion – à travers le geste de paix notamment – et pour nourrir la relation avec Dieu, mais elle n'est pas l'espace unique ni premier de cette relation.

Dire cela, dire qu'il importe de penser la réponse humaine comme une possibilité désirée, comme ce qu'appelle la grâce sans l'obliger et comme ce qui se joue en première instance comme en dernière dans la vie concrète, ce n'est pas contester la fécondité des héritages chrétiens en matière de don et de reconnaissance que sont les pratiques liturgiques, la bienfaisance charitable et les luttes pour la justice sociale. Au contraire, la présente recherche a longuement insisté sur les bienfaits des institutions de la grâce. Dire cela, c'est simplement rappeler que ces institutions servent ce qu'elles ne contrôlent pas et que, malgré elles, parfois, elles masquent ce qu'elles cherchent à servir<sup>42</sup>.

---

<sup>41</sup> Voir notamment Louis-Marie Chauvet, *Les sacrements. Parole de Dieu au risque du corps*, Paris, Les Éditions Ouvrières/Les Éditions de l'Atelier, 1993, p. 138.

<sup>42</sup> La liturgie bien comprise et éclairée par les gestes de don me semble dire précisément cela, il me semble : sous l'horizon de la Parole comme don offert, les membres de l'assemblée concrète apportent le pain et le vin de leurs vies, des vies que la liturgie propose de recevoir à nouveau comme ce qui est travaillé par l'Esprit de Dieu venant l'habiter, et qu'ils repartent ensuite vivre *autrement*, dans la mesure où cette nouveauté de Dieu a été accueillie non comme un don qui écrase, mais qui libère. La théologienne Kathryn Tanner le souligne à sa façon. «This return is what God expects without, as I have said, requiring it of us as a condition of God's giving to us. Rather than being obligated by what we have received from God, this return is just an appropriate response to the reception of gifts that benefit creatures. [...]

Théologiquement, la grâce appartient à Dieu, donc à personne, et c'est au nom de cette grâce toujours déjà offerte et insaisissable qu'il importe de faire la part entre la grâce et les institutions toujours situées qui la médiatisent, et parfois de prendre une certaine distance par rapport à elles, surtout lorsqu'elles deviennent trop lourdes, contrôlantes ou écrasantes. Et théologiquement, il n'y a prise de distance que dans un contexte toujours situé. Ce contexte peut être celui d'un sujet qui compose avec des représentations qui encouragent chez lui une peur excessive et paralysante de Dieu. La prise de distance est alors un enjeu pastoral et peut ouvrir sur un accompagnement. Le contexte peut aussi être davantage politique lorsque ceux qui ont la responsabilité de ces institutions se montrent complices d'une oppression politique dans la durée, ou encore d'abus de pouvoir.

Il convient de le redire une dernière fois, c'est au nom même de ce que médiatisent les institutions de la grâce qu'il convient de penser cette prise de distance comme étant théologiquement légitime. Et cela n'empêche pas de rappeler leur fécondité et leur efficacité propre. Autant la grâce est toujours médiatisée, autant elle est inappropriable<sup>43</sup>. Elle se reçoit et se prolonge dans l'ambivalence. Cette ambivalence qui oblige à entrer dans la question du pouvoir n'est cependant pas que négative. À certains égards, elle est aussi à penser positivement, car elle est ce par quoi se maintient la nécessaire distance entre l'altérité de Dieu et l'humain.

Non seulement la grâce est à penser comme ce qui est en excès, mais elle se trouve aussi le plus souvent du côté de la nouveauté inattendue. Cette nouveauté peut très bien s'exprimer à travers de vieilles institutions, au même titre que ce qui est présenté comme étant au goût du jour masque parfois de l'ancien. Et les institutions ne bougent pas de la même manière ni à la même vitesse que les individus, tout comme ce ne sont pas tous les tournants de l'histoire qui méritent d'être

---

God may not be demanding a return for what God has given, but it is perfectly possible for unconditional giving to set up an obligation of return from the recipient's side : what the giver is demanding and what the recipient feels may be quite different. [...] Far from forbidding a return, God graciously accepts back the gifts of that proper response. God accepts them, indeed, so as to return them to us, refreshed and renewed, elevated beyond our imagining. Again think of the Eucharist here. [...] God in giving to us does not bring about our debilitating dependency upon God; God does not in that sense seek to give unilaterally, to be the only real giver. God is, instead, eager for us to become givers in turn and is doing everything possible to make that happen.» Voir Kathryn Tanner, *Economy of Grace*, Minneapolis, Augsburg Fortress, 2006, p. 69 et 71-72, qui renvoie elle-même à Paul F. Camenish, «Gift and Gratitude in Ethics», *The Journal of Religious Ethics*, vol. 9, no 1, 1981, p. 1-34. Tanner me semble miser juste ici malgré par ailleurs une appréciation exagérément négative de la tradition du don cérémoniel qu'elle évalue à l'aune des problèmes modernes et du capitalisme. Elle explique bien comment le don unilatéral de la grâce implique une réponse humaine, mais demeure ambivalent et peut toujours être mal reçu de la part du bénéficiaire.

<sup>43</sup> Dans un langage plus heideggérien, Chauvet parle occasionnellement de l'eucharistie en lien avec l'absence. Voir Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 63-67; 78-80. On peut aussi considérer le lavement des pieds comme un «sacrement» qui pointe vers ce que portent les sacrements et qui est in-institutionnalisable. Sur cette question, voir François Nault, *Le lavement des pieds. Un sacrement*, Montréal, Médiaspaul, 2010.

empruntés. Mais la nouveauté toujours neuve de la grâce invite aussi à ne pas fermer la porte à ce que les institutions qui la médiatisent continuent de se transformer, comme elles l'ont fait dans l'histoire, en fonction des contextes changeants.

### 3.2 La grâce chrétienne et la dette

Sur cette question de la réponse au don de la grâce comme possibilité désirée, la manière dont Chauvet distingue entre la gracieuseté et la gratuité me semble inspirante. La gracieuseté pointe vers l'importance de la réponse humaine comme *possibilité* de participer au don de la grâce en le prolongeant. Mais cette réponse opère dans la discontinuité, elle participe de la grâce, de son élan, mais elle ne fait pas nombre avec elle. Dit autrement, elle n'est jamais à l'abri de tomber dans l'habitude ou le devoir aveugles, ou l'abus, mais elle peut aussi se faire authentique créativité et servir la vie; donc elle aussi se tient dans l'ambivalence. La gratuité pointe quant à elle vers ce qu'il y a d'irréductible dans la grâce et qui appartient à Dieu seul. Elle pointe vers ce qui, de l'Esprit, suscite une *gratitude authentique*, c'est-à-dire une gratitude *qui surprend celui-là même qui l'éprouve* et qui vient en réponse à un bienfait arrivé par surcroît, de façon inattendue et libre. La manière dont Chauvet pense le passage du rituel au sacrement va également en ce sens. L'eucharistie appartient à l'ordre du rituel. Mais ce qui s'y opère, le rituel ne le contrôle pas. Théologiquement, c'est la Parole de Dieu et le travail de l'Esprit qui convertissent le rituel et en font un sacrement de la grâce qui a le potentiel de renouveler.

De telles distinctions entre gracieuseté et gratuité, entre rituel et sacrement renvoient finalement au statut paradoxal de la dette dans le régime de la grâce, et que Chauvet propose justement de penser comme une dette, mais comme une dette qui, étrangement, n'est «pas à payer».

Que le moment «Sacrement» ne soit qu'un point de *passage* manifeste que, dans le procès d'alliance avec Dieu, on ne s'acquitte pas envers celui-ci d'une dette qu'on lui paierait à coup de pratiques rituelles. Cette dette d'ailleurs, dette d'existence, n'est justement *pas à payer* : nous sommes insolvable sur ce plan, et nous ne pouvons dans cette perspective [...] que nous leurrer imaginativement. La dette n'est pas à payer, mais à *assumer symboliquement dans le rapport historique et éthique à autrui*<sup>44</sup>.

---

<sup>44</sup> Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 289. Chauvet a aussi abordé la question de la dette en lien avec la question anthropologique du sacrifice, mais il le fait d'une manière qui est différente de celle d'Hénaff (voir Chauvet, «Le sacrifice comme échange symbolique», p. 277-304). Mais plutôt que de compliquer un dossier déjà complexe, je m'en tiens ici à un passage de *Symbole et sacrement* qui discute explicitement de la dette, sans évoquer la question du sacrifice.

Sur cette question de la dette qui a été abordée jusqu'à présent du point de vue de l'anthropologie culturelle, les intuitions complémentaires de la psychanalyse lacanienne à la suite de Denis Vasse et de Jean-Daniel Causse me semblent particulièrement justes et à propos, notamment lorsqu'il est question du christianisme qui, en lien avec l'héritage juif mais aussi de façon singulière, a pris en charge la dette de vie comme l'événement d'une faute. Car de façon tout à fait ambivalente, et en lien avec la verticalité du régime anthropologique de la grâce, le christianisme historique a montré qu'il était tout autant capable d'orienter vers une prise en charge de la dette comme réponse créative d'un sujet qui prolonge avec créativité le don reçu dans la gratuité, que vers un appesantissement intériorisé de la dette sous la forme d'une culpabilité morale potentiellement sans limite. Or, sur ce dernier cas de figure, la théologie se doit de signaler ce qu'il convient de nommer par son nom : une perversion de Dieu. Elle se doit aussi de favoriser la vie qui vient.

À la suite de Denis Vasse, Causse relève ainsi que

«la problématique de la dette est perverse lorsqu'il s'agit de la vie. La vie est un don et non un dû. Reçue, on ne la doit pas, mais elle continue à se donner par nous [...]. L'homme est appelé à naître, à vivre et à mourir dans le monde, sans rien devoir de la vie à ses parents, sans non plus se hausser au-dessus de lui-même et des autres, sans vouloir se glorifier ou réformer les autres, sans accuser et sans se prendre pour une victime. Il est appelé à vivre et à mourir sans raison, sans justification, par grâce.» Cela ne signifie pas que la notion de dette soit simplement récusée, mais qu'elle trouve une autre orientation. En effet, s'il y a dette, elle ne peut être que symbolique, c'est-à-dire que l'on ne s'acquitte pas en restant tourné vers l'arrière et en versant indéfiniment un tribut à des figures parentales fantasmatisques. Le malheur vient toujours de ce que l'on paie la dette en renonçant à exister soi-même comme sujet de parole, comme si le don offert d'une main était repris de l'autre. Que la dette soit symbolique veut dire au contraire qu'elle se solde en se tournant vers l'avant, vers un avenir ouvert et donc en existant comme sujet de sa propre parole. Il ne s'agit pas de rendre ce que l'on a reçu – telle est la mauvaise dette – mais de l'utiliser, de le faire fructifier pour soi-même et pour d'autres et d'en faire une histoire nouvelle<sup>45</sup>.

Bref, il s'agit de prolonger le don reçu en en faisant autre chose, et d'accepter que d'autres ensuite feront de même. Comme rituel de reconnaissance, le sacrement de l'eucharistie peut nourrir de telles histoires nouvelles<sup>46</sup>, et pour paraphraser une expression de saint Augustin que Chauvet reprend souvent, on peut dire que ce sacrement contribue à recevoir le mystère de ce que nous sommes, et

---

<sup>45</sup> Denis Vasse, *L'autre du désir et le Dieu de la foi*, Paris, Seuil, 1991, p. 34, cité dans Causse, *L'instant d'un geste*, p. 39.

<sup>46</sup> On peut consulter notamment Philippe Bordeyne, «Liturgie et reconnaissance. Enjeux actuels pour l'éthique théologique», *Revue d'éthique et de théologie morale*, no 281, 2014, p. 115-130.

de ce que chacun est appelé à devenir, en lien avec d'autres<sup>47</sup>. Mais il importe aussi de veiller à ce que le meilleur advienne.

### **3.3 Les pratiques eucharistiques et leurs transformations : quelques éléments de réflexion**

Les enjeux liés à la prise en charge de la dette et à la médiation de la grâce sont au cœur des bouleversements au temps de la Réforme. Et si les acteurs de cette Réforme et de la riposte catholique ont longuement discuté sur la grâce, il importe aussi de voir qu'ils ont aussi débattu sur le «sacrifice de la messe». Ils ont aussi revu leurs pratiques eucharistiques respectives.

Il faut remonter assez loin dans l'histoire du christianisme pour voir le repas des chrétiens s'affirmer progressivement comme célébration d'un «sacrifice». La question est très complexe, et on ne saurait prétendre en faire le tour. Mais en cette fin de parcours, il convient d'indiquer brièvement les quelques points de réflexions que la recherche a mis de l'avant, notamment en ce qui concerne les pratiques et les gestes.

#### **3.3.1 L'affirmation progressive de l'eucharistie comme «sacrifice»**

Surtout à partir du III<sup>e</sup> siècle, après la paix constantinienne, le nombre de chrétiens augmente rapidement. On a de plus en plus recours au vocabulaire sacrificiel et sacré pour désigner ces célébrations, qui passent alors de la maison à la basilique<sup>48</sup>. Presque au même moment, si l'on se fie au propos de Peter Brown, la charité envers les pauvres devient une vertu publique et prend la place qu'occupait l'évergétisme<sup>49</sup>. Bref, le christianisme comme religion prend forme à travers ses institutions qui se cristallisent. Elles se trouvent alors à occuper une bonne part du terrain qu'occupaient les religions païennes, avec leurs sacrifices, tout en le réorganisant.

Selon Chauvet, c'est aussi au IV<sup>e</sup> siècle qu'on commence à repérer les indices d'une diminution de la fréquence de la communion et de la pratique communautaire de l'eucharistie, au profit d'une multiplication des messes privées. Cette tendance finira par s'affirmer dans les Églises d'Orient

---

<sup>47</sup> Saint Augustin, *Sermons 272* (PL 38, 1246-1248) et *Sermons 227* (PL 38, 1099-1101), cités et commentés dans Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 299.

<sup>48</sup> Voir Louis-Marie Chauvet, «Le sacrifice de la messe: représentation et expiation», *Lumière et Vie*, no 146, 1980, p. 78-80.

<sup>49</sup> Peter Brown, *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire. The Menahem Stern Jerusalem Lectures*, Hanover/Londres, University Press of New England, 2002, p. 1 et 74, cité et commenté dans Downs, *The Offering of the Gentiles*, p. 165. Voir aussi Peter Brown, *Through the Eye of a Needle. Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350-550 AD*, Princeton, Princeton University Press, 2012.

comme dans celles de l'Occident, jusqu'au temps de la Réforme. Durant cette longue période, d'autres transformations viennent s'ajouter : le corps eucharistique du Christ devient ce que seules les mains consacrées du prêtre peuvent toucher, et c'est la communion sur la langue qui devient le mode principal de la communion. Le système de la pénitence tarifée prend aussi le relais de la pénitence «canonique», unique et publique. Ce nouveau système redonne accès au don de Dieu comme pardon, mais il ouvre aussi la porte à un certain rapport «comptable» au «sacrifice de la messe», qui tend alors à devenir une sorte d'«en-soi propitiateur», au même titre que le jeûne et les pèlerinages : tant de messes à faire dire pour racheter tant de temps de pénitence et favoriser ses chances d'obtenir la vie éternelle<sup>50</sup>. On ne saurait manquer également la coïncidence entre, d'un côté, l'affirmation progressive d'un commerce des indulgences autour des messes privées et, de l'autre, la légitimation du commerce et de la profession marchande chez les théologiens médiévaux, même si ces derniers ont vivement critiqué le prêt à intérêt. Bref, un ensemble de transformations concernant les pratiques eucharistiques concorde avec l'affirmation d'un climat de peur et de culpabilisation qui gravite autour du salut – c'est-à-dire la vie nouvelle accordée par Dieu en ce monde comme dans l'autre – et qui semble bien installé au temps de la Réforme<sup>51</sup>.

### 3.3.2 En amont et en aval de la Réforme : le lien ecclésial-social et l'eucharistie

Bien sûr, il ne s'agit pas de juger à partir d'aujourd'hui des pratiques eucharistiques qui appartiennent à des époques qui ne sont plus et qui sont autres, comme si rien de bien n'avait pu émerger de celles-ci. Il ne s'agit pas plus de supposer une quelconque direction de l'histoire<sup>52</sup>. Il s'agit simplement de porter une attention soutenue aux pratiques eucharistiques et à ce que les gestes qu'elles impliquent construisent. De là, il est possible de constater des transformations qui semblent aller de pair avec un appesantissement de la dette et des institutions qui la médiatisent.

Dans les termes de l'anthropologie, à travers le *commerce* des indulgences vivement critiqué par les Réformateurs, c'est la dette symbolique et la grâce qui sont négociées, marchandées. Et sur ce

---

<sup>50</sup> Voir le chapitre 6.

<sup>51</sup> Jean Delumeau, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Fayard, 1983.

<sup>52</sup> Bien qu'elles puissent être interrogées à partir du présent et dans la distance, ces pratiques doivent aussi être comprises de l'intérieur et situées dans leur contexte. Par exemple, l'historien Pierre Chaunu explique bien comment les processions eucharistiques et les «commandes» de messes – pour telle personne ou tel défunt – ont été une manière pour le peuple d'apporter la liturgie sur son terrain à lui, une liturgie qui, à la fin du Moyen-Âge, était pour l'essentiel une affaire de clercs. Voir Pierre Chaunu, *Le temps des Réformes [1975]. Histoire religieuse et système de civilisation. La crise de la chrétienté. L'Éclatement (1250-1550)*, Paris, Hachette, 1996, chapitre «La vie religieuse des humbles», p. 147-214.

point, le propos de Chauvet apporte un éclairage singulier au dossier anthropologique exploré par Marcel Hénaff, qui lui aussi accorde une attention spéciale à la Réforme et à ses suites, mais qui ne dit presque rien sur l'eucharistie comme rituel d'action de grâce. Ce rituel a pourtant été au cœur du débat au temps de la Réforme, tout comme il a été partie prenante de l'émergence du christianisme et de son affirmation comme religion.

Bien sûr, Hénaff n'ignore pas les débats théologiques entourant la Réforme et ses suites. Il s'y penche même assez longuement en reprenant les travaux classiques de Max Weber sur l'éthique protestante, le travail selon Luther, la prédestination selon Calvin. Plus précisément, il présente les pensées de la grâce des Réformateurs comme des pensées qui, en radicalisant le don et en approchant la grâce comme ce qui appartient à Dieu seul, ont contribué implicitement à l'affirmation d'un lien social nouveau, qui passe non plus d'abord par les œuvres humaines de la charité, mais par la complémentarité des tâches. Concrètement, l'«éthique protestante» et la «socialité calviniste» se sont trouvées «objectivement en adéquation avec l'esprit du capitalisme», ce qui a eu pour effet de «laiss[er] le terrain des relations sociales aux soins d'une régulation générée par l'activité laborieuse et les affaires<sup>53</sup>». Dit autrement, aux yeux d'Hénaff, les pensées du don des Réformateurs ont à leur façon contribué à ouvrir la voie à la modernité, une modernité qui, à certains égards, s'est aussi affirmée comme étant problématique. La «socialité» par la complémentarité des tâches va de pair avec un déficit symbolique et un lien social précaire et formel qui tend à devenir la norme. De plus, au plan de la justice arbitrale, la modernité a vu l'argent s'affirmer comme «équivalent général» des échanges, mais aussi comme ce qui intervient constamment dans la prise en charge de la dette, à travers les «assurances» de tout genre qui anticipent les dommages futurs et leur attribue un prix, avec le risque que toute offense, peu importe sa nature, finisse par avoir son prix.

Il importe de noter également qu'en complément de sa relecture anthropologique des travaux de Weber sur l'éthique protestante, Hénaff met de l'avant ceux de Bartolomé Clavero sur la pensée catholique dans le contexte de l'Espagne des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles. À ses yeux, ces travaux font ressortir ce que Weber indique sans vraiment l'approfondir, à savoir la différence de l'éthique catholique de la fraternité par rapport à l'éthique protestante et à la socialité qu'elle encourage. Plus

---

<sup>53</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 367. Pour un regard critique sur les thèses de Weber, du point de vue d'un historien, voir Philip Benedict, «Max Weber on Calvinism, Society and the State. A Critical Appraisal in Light of Recent Historical Research», dans H. Lehmann et J.M. Ouédraogo (dir.), *Religionssoziologie in interkultureller Perspektive*, Göttingen, Vanderhoeck & Ruprecht, 2003, p. 243-256.

précisément, Clavero montre comment la critique de l'usure chez les théologiens est la face négative d'une injonction positive de réciprocité généreuse et charitable qui est au cœur de la dynamique communautaire chez les catholiques et de la socialité plus chaude qu'elle engendre. Au même titre que la «socialité calviniste» suppose une «doctrine de la grâce» qui tend à restreindre le don à Dieu seul, la socialité et la fraternité chez les catholiques serait encouragée par une pensée du don comme charité et comme mutualité.

Étonnamment, Hénaff ne dit que très peu de choses sur le débat eucharistique. Or, l'étude des pratiques eucharistiques à la suite de Chauvet enrichit et déplace quelque peu ce dossier. D'abord, elle montre comment, sur ce terrain du rituel, *les Réformateurs ont eux-mêmes réagi à une comptabilisation de la dette* qui avait atteint des proportions presque démesurées. De ce point de vue, les spéculations théologiques sur le «purgatoire» ont peu à envier aux spéculations sur la prédestination, car si la «doctrine de la prédestination [...] ramèn[e] tout le don du côté de Dieu<sup>54</sup>» et tend à laisser le champ libre aux affaires de ce monde, les développements théologiques sur le purgatoire semblent quant à eux ouvrir la voie à une comptabilisation de la dette et de la faute à laquelle les Réformateurs ont tenté de répondre à travers leur critique du «sacrifice de la messe». À leur façon et de manière distincte, les deux extrêmes théologiques du purgatoire et de la prédestination se rejoignent; ces doctrines sont toutes deux liées aux *problèmes de l'intériorisation, de l'individualisation de la dette et de son appesantissement, et elles proposent des voies de contournement qui s'expriment sur le terrain du rituel*<sup>55</sup>. On le voit, les débats doctrinaux sur la grâce au temps de la Réforme gagnent à être rattachées aux pratiques eucharistiques en amont, mais aussi en aval, car au même moment, celles-ci se transforment de façon variable, d'abord du côté protestant, et ensuite, plus lentement, du côté catholique – du concile de Trente jusqu'au concile Vatican II.

Parmi les transformations les plus significatives, on peut remarquer des deux côtés l'augmentation de la fréquence de la communion, le retour progressif à une pratique *communautaire* de l'eucharistie, le retournement du célébrant face à l'assemblée, et l'usage de la langue vernaculaire. Par contre,

---

<sup>54</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 367.

<sup>55</sup> Aux d'Hénaff, les pensées du don des Réformateurs franchissent un nouveau seuil d'intériorisation dans le rapport de don (*Le prix de la vérité*, p. 367). Or ce seuil me semble davantage attribuable à l'intériorisation de la dette comme culpabilité, ce qui déplace la question et qui élargit le portrait par-delà la seule Réforme. Cette hypothèse me semble aussi plus cohérente avec cette autre affirmation d'Hénaff, selon laquelle c'est la dette qui change le don, et non le don qui engendre la dette (p. 279).

une des innovations qui apparaît du côté protestant – du moins dans les Églises réformées de Calvin – et qui n'a pas été adoptée par les catholiques est celle qui consiste à placer le pain et le vin d'emblée sur la table de communion, ce qui a pour effet d'éliminer le geste de la présentation des dons. Du point de vue de l'héritage du don cérémoniel traditionnel et de ce que construisent les gestes liturgiques, cette «disparition» me semble être la plus marquante. La présentation des dons qui est ancienne et que la liturgie catholique a conservée<sup>56</sup> n'est pas comme telle la réciprocité cérémonielle, mais elle rend manifeste l'importance de la réponse humaine au don de la grâce; négativement comme obligation de reconnaissance et comme service d'une dette intériorisée et potentiellement infinie; positivement comme possibilité désirée d'une participation humaine au don de la grâce à la fois libre, créative et décalée.

Toutes ces questions concernant les pratiques eucharistiques sont encore aujourd'hui d'actualité, mais dans des sociétés sécularisées, elles concernent prioritairement les milieux chrétiens. Cependant, au temps de la Réforme, la distinction entre lien social et lien ecclésial était beaucoup moins nette. Et en ce sens, il n'est pas inutile de prendre en considération l'eucharistie et ses transformations afin d'éclairer le dossier ouvert par Weber, un dossier que reprend Hénaff à partir de la question du lien social et du don. Cela permet de raccorder les débats doctrinaux sur la grâce à l'espace des pratiques où se joue concrètement la gestion de la dette dans le christianisme. Car on peut spéculer longtemps sur la grandeur du don de Dieu et sur le caractère insondable de sa grâce, mais n'est-ce pas aussi – et d'abord? – sur le terrain des pratiques rituelles – liturgies eucharistiques, liturgies de la parole ou prédications, pénitence, baptêmes, etc., ce qui est un peu plus ou autre chose que la seule «piété» dont parle Weber – que, dans le christianisme et son histoire, le don et la dette ont prioritairement été «administrés»<sup>57</sup>. De façon générale, prendre ainsi en considération la ritualité eucharistique permet aussi de constater que les transformations liées à la médiation de la grâce et de la dette ont précédé les Réformateurs, qui y ont eux-mêmes répondu en développant de nouvelles théologies de la grâce, certes, mais en tentant aussi de renouveler les pratiques

---

<sup>56</sup> L'interrogation d'Hénaff porte sur la tradition occidentale, donc sur les traditions protestantes et catholiques, mais il convient de signaler que les Églises catholiques orientales et les Églises orthodoxes ont conservé elles aussi un rite de préparation et de présentation des dons, qui est même assez développé.

<sup>57</sup> Cette question de la dette ouvre un chemin de pensée pour revisiter l'ensemble des pratiques chrétiennes, notamment celles reliées au pardon – pardon communautaire, pardon dans la prière, pardon comme sacrement, pardon à travers des pratiques reliées à l'indulgence, démarches de pardon, etc. –, mais cela est un autre chantier. Mais certaines prédications évangéliques autoritaires ne sont pas non plus dépourvues d'ambivalence.

eucharistiques, un fait qui est souvent négligé<sup>58</sup>. Et du point de vue de ces pratiques, et plus précisément encore du point de vue des gestes liturgiques et de ce qu'ils construisent, on ne peut éviter de remarquer que la dévalorisation des œuvres de charité et de piété comme moyens de salut va de pair avec l'effacement de la présentation des dons dans la pratique de l'eucharistie, du moins du côté protestant réformé. Mais on doit aussi se demander : dans un contexte où les messes étaient pour la plupart célébrées de manière privée, presque toujours sans communion, tout en étant souvent commandées, comptabilisées et monnayées, ou auxquelles on ne faisait qu'assister, que restait-il finalement de ce geste de la présentation des dons qui, au plan liturgique, rattache dans la discontinuité le don humain – œuvres de charité, certes, mais aussi plus largement la vie des gens – au don divin, c'est-à-dire le place sous l'horizon de la grâce comme don de reconnaissance toujours déjà offert, sans égard aux mérites? Enfin, qu'en est-il aujourd'hui de la médiation chrétienne de la grâce et des pratiques de l'eucharistie?

### 3.3.3 La médiation chrétienne de la grâce dans les sociétés modernes : questions pastorales

Comme mentionné précédemment, dans les sociétés modernes sécularisées, la question de la médiation chrétienne de la grâce en lien avec l'institution eucharistique concerne prioritairement les groupes chrétiens eux-mêmes. Mais en revanche on ne saurait trop rapidement restreindre la pertinence de cette question aux seuls groupes chrétiens. Surtout, on ne saurait prétendre en faire le tour, car il s'agit ici seulement d'évoquer quelques enjeux contemporains de cette vieille question.

Du côté catholique, les interpellations prudentes mais non moins pertinentes du pape François me semblent miser juste.

L'Eucharistie, même si elle constitue la plénitude de la vie sacramentelle, n'est pas un prix destiné aux parfaits, mais un généreux remède et un aliment pour les faibles. Ces convictions ont aussi des conséquences pastorales que nous sommes appelés à considérer avec prudence et audace. Nous nous comportons fréquemment comme des contrôleurs de la grâce et non comme des facilitateurs. Mais l'Église n'est pas une douane, elle est la maison paternelle où il y a de la place pour chacun avec sa vie difficile<sup>59</sup>.

Dans l'exhortation apostolique *Evangelii Gaudium [La joie de l'Évangile]*, le pape François invite l'Église à s'interroger sur la médiation eucharistique et sacramentelle de la grâce et de la

---

<sup>58</sup> Sur la ritualité et les sacrements dans la tradition protestante réformée d'hier et d'aujourd'hui, voir Christian Grosse, *Les rituels de la Cène: le culte eucharistique réformé à Genève (XVI<sup>e</sup> - XVII<sup>e</sup> siècles)*, Genève, Droz, 2008; Pierre Gisel, *Sacrements et ritualité en christianisme. 125 propositions*, Genève, Labor et Fides, 2004.

<sup>59</sup> François I<sup>er</sup>, Exhortation apostolique *Evangelii Gaudium [La joie de l'Évangile]*, 2013, § 47.

reconnaissance. Plus encore, il invite la grande communauté ecclésiale à prendre en considération *l'ambivalence de cette médiation*, non pour la disqualifier, mais au nom même de ce qu'elle médiatise et de ce qui la dépasse et la précède : la grâce. Il invite ainsi l'Église et ses membres à être davantage du côté de ceux et de celles qui facilitent la grâce que du côté de ceux et de celles qui visent à la contrôler. Cela vaut d'abord pour ce qui concerne l'Église en propre, c'est-à-dire la vie pastorale et les sacrements, mais cela vaut aussi pour les grandes questions du temps présent qui engagent l'avenir, comme la justice sociale et la protection de l'environnement<sup>60</sup>, car le don premier auquel renvoie la grâce et qui est au cœur de la dette symbolique et de la dynamique eucharistique concerne la vie dans sa globalité, et non seulement la vie et la reconnaissance humaines.

Pour en rester aux enjeux qui concernent l'eucharistie – car l'espace des sacrements est en quelque sorte un lieu test en christianisme –, la délicate et douloureuse question du «droit» à la communion est toujours bien présente, et elle rejoint d'une certaine manière celle de l'hospitalité eucharistique à l'égard des chrétiens d'autres confessions. Bien sûr, les déplacements de la question sont indissociables des contextes changeants. Par exemple, l'éclatement de la famille et la diversification des parcours touche de plus en plus de gens, qui subissent leur condition peut-être plus souvent ou du moins tout autant qu'ils ne la choisissent. Leur situation de plus en plus généralisée invite à s'interroger sur les conséquences pastorales du *statu quo*, et ce, même si l'éclatement des mœurs dans les sociétés modernes amoindrit l'impact social d'un refus de communion. Toute contextuelle qu'elle soit, la question vient aussi de la profondeur de ce qu'engage le don dans la liturgie eucharistique, comme procédure de reconnaissance qui construit l'alliance. Refuser le droit à la communion à certaines catégories de personne, qu'on le veuille ou non, c'est contester publiquement leur capacité à donner et à recevoir, donc à vivre une relation authentique avec Dieu et avec les autres. On ne doit donc pas s'étonner de la persistance de la question et de son caractère douloureux. On peut aussi s'interroger sur le poids normatif des critères qui concernent la morale et la sexualité par rapport à ceux qui concernent l'éthique sociale et politique<sup>61</sup>.

Quant à la présentation rituelle des dons dans la liturgie eucharistique, on en a vu l'importance anthropologique. On a vu aussi combien elle était investie et engageante dans les premiers siècles de l'Église, où une part des offrandes était réservée aux pauvres. Au plan pastoral, lorsque la

---

<sup>60</sup> François I<sup>er</sup>, lettre encyclique *Laudato si'*, 2015.

<sup>61</sup> Alain Thomasset, *Interpréter et agir. Jalons pour une éthique chrétienne*, Paris, Éditions du Cerf, 2011, p. 169-172.

présentation des dons est escamotée ou à peine perceptible pour l'assemblée parce que trop rapide, lorsque le point de départ dans l'assemblée n'est pas évident<sup>62</sup>, lorsque l'assemblée n'a pas eu le temps de s'intérioriser, de s'arrêter ou de partager sur la vie vécue des derniers jours, c'est toute la vie concrète du peuple qui passe dans l'oubli, une vie que Dieu vient habiter, reconnaître et déplacer par son altérité. Ces étapes supplémentaires où la parole est partagée et risquée viennent le plus souvent s'insérer en amont de la célébration ou de la présentation rituelle des dons lors de liturgies spéciales ou lors de liturgies plus développées qui tendent à devenir la norme chez les jeunes générations. Ces étapes semblent de plus en plus requises dans un monde complexe, pluriel, individualisant et changeant, afin de rendre la liturgie «parlante», mais potentiellement aussi plus engageante.

Qu'en est-il également de l'argent qui est récolté lors de la quête, une quête qui a bien souvent lieu au moment même où les dons sont présentés et non pas avant, et qui détourne l'attention de ceux-ci? Du point de vue du don réciproque et du rituel, cela n'a rien de banal. J'évoque aussi au passage la question de l'ajout d'objets, qui sont souvent déposés au pied de l'autel – et non sur l'autel, comme c'est le cas pour le pain et le vin –, comme des papiers avec des prières personnelles, ou tout autre objet «représentatif» d'une réalité particulière, jusqu'à un *iPad*. Intrigants et questionnables parfois, mais intéressants en eux-mêmes, et plus traditionnels en ce qui concerne l'argent, ces ajouts mériteraient que l'on s'y attarde plus longuement, car du point de vue du rite et de l'héritage du don réciproque, donc anthropologiquement mais aussi théologiquement, ils ne sont pas négligeables. Qu'engagent-ils symboliquement et quelles relations entérinent-ils et construisent-ils<sup>63</sup>? Et où va

---

<sup>62</sup> Une description récente du cérémonial de la messe selon le rite romain reconnaît le geste de la présentation des dons, mais elle tend aussi à le minimiser. Elle signale à juste titre que le geste est parfois rendu artificiel dans la pratique, mais elle considère préférable et suffisant que le geste soit fait par les servants de messes, qui sont des laïcs, et le plus souvent aussi des laïcs hommes, déjà séparés de l'assemblée. Voir André Philippe M. Mutal, *Cérémonial de la sainte messe, à l'usage ordinaire des paroisses. Suivant le missel romain de 2002 et la pratique léguée du rit romain*, Perpignan, Artège spiritualité, 2010, p. 109-110.

<sup>63</sup> Par exemple, lors de la consécration de Mgr Gérald Cyprien Lacroix comme archevêque de Québec le 25 mars 2011, un «iPad contenant une Bible numérique» – le sien? – a été apporté au pied de l'autel lors de la présentation des dons (voir Diane Tremblay, «Un évêque à l'ère technologique!», *Le Journal de Québec*, 23 mars 2011, consulté le 11 mars 2015, accessible sur <http://fr.canoe.ca/cgi-bin/imprimer.cgi%3Fid%3D876722>). L'intention dans cet «ajout» demandé par Mgr Lacroix était simplement d'offrir «ce qui fait partie de sa vie», et d'évoquer du même coup les défis de l'évangélisation aujourd'hui, notamment auprès des jeunes, ainsi que l'importance grandissante que sont appelés à prendre les nouveaux moyens de communication et leurs supports technologiques dans le contexte de l'Église québécoise, même si ceux-ci ne remplaceront jamais le «contact individuel». Bien qu'audacieux, ce geste n'avait rien de provocateur, et il se confond avec d'autres ajouts du même type, assez fréquents d'ailleurs. Mais on peut néanmoins s'interroger. D'abord, du point de vue de ses conditions de fabrication et de la question critique de son usage, l'ajout d'un *iPad* dans la procession des dons ne va pas sans ambiguïté. Ensuite et surtout, du point de vue de l'héritage du don cérémoniel, la facilité avec laquelle on fait de tels ajouts me semble témoigner des difficultés contemporaines à mobiliser

l'argent récolté? Va-t-il seulement servir au soutien de la communauté chrétienne rassemblée, ou bien va-t-il aussi, comme autrefois, au moins en partie en soutien aux plus démunis? Et quelles relations avec les «pauvres» cet argent construit-il? Cet argent s'arrime-il avec d'autres pratiques où l'autre est aussi rencontré concrètement, y compris celui ou celle qui est laissé pour compte?

Le don réciproque, pour ce qu'il engage, invite donc à revisiter cette portion de la liturgie eucharistique qu'est la présentation des dons, pour en redécouvrir l'importance anthropologique et en tirer les conclusions théologiques et pastorales appropriées.

Porter ainsi attention aux gestes qu'impliquent la liturgie eucharistique, n'est-ce pas aussi une manière de travailler à sortir du débat postconciliaire sur la participation pleine et active du peuple de Dieu à la liturgie<sup>64</sup>? Car la présentation des dons, lorsqu'elle est investie avec attention, contribue tout autant à rattacher la vie des gens à la liturgie – le pain et le vin offerts, c'est le pain et le vin *de leurs vies concrètes* – qu'à opérer un décalage proprement liturgique par rapport à cette vie quotidienne. *Le pain et le vin «ramassent» cette vie, mais lorsqu'elle est offerte dans un geste concret qui implique un laisser-aller, elle devient déjà autre, décalée, distancée*<sup>65</sup>.

---

la dimension symbolique et collective dans ce qu'elle comporte de plus engageant. Bien sûr, on procède ainsi le plus souvent avec de bonnes intentions, pour rendre les célébrations plus «significatives», et ces «inventions» liturgiques sont intéressantes à interroger. Elles apparaissent dans des sociétés modernes où l'individualité occupe une place importante, si ce n'est à travers le «travail» et la spécialisation des tâches qui rendent la vie complexe. Ces ajouts permettent de «ramasser» cette diversité et cette complexité devenue la norme et de la recevoir comme étant habitée par l'Esprit, comme l'Esprit habite le monde sans se confondre avec lui. Et on peut même imaginer des liturgies dans l'avenir où ces ajouts se multiplieront et se diversifieront. Dans la mesure où la discontinuité avec le don de Dieu comme grâce est maintenue, une part de la tradition chrétienne me semble même mettre la table à de telles «ajouts». En revanche, le risque dans un tel contexte est de tomber dans l'artificialité et dans l'individualité, sans engager suffisamment les réalités évoquées et la relation concrète aux autres, comme s'il suffisait finalement de les «représenter», d'y penser, sans suffisamment les penser, justement. On a vu comment, dans les communautés chrétiennes de l'Antiquité, la présentation du pain, du vin et des autres dons pour les pauvres engageait l'assemblée à un autre niveau et contribuait à construire les liens tout autant sinon davantage qu'à les «représenter». De ce même point de vue, l'argent amassé durant la «quête» engage davantage aujourd'hui que ne le fait un *iPad* déposé au pied de l'autel.

<sup>64</sup> Les textes du Concile indiquent clairement que la vie des chrétiens est concernée par la liturgie, notamment la constitution *Sacrosanctum Concilium*, §10 : «le renouvellement dans l'Eucharistie de l'alliance du Seigneur avec les hommes attire et enflamme les fidèles à la charité pressante du Christ». Toutefois, selon Timothy M. Brunk, ces textes n'expliquent pas suffisamment *comment* elle est impliquée, c'est-à-dire le processus par lequel elle l'est. À ses yeux, une approche de théologie sacramentaire attentive à l'échange symbolique, comme celle développée par Chauvet, contribue à combler cette lacune. Voir Timothy M. Brunk, *Liturgy and Life. The Unity of Sacrament and Ethics in the Theology of Louis-Marie-Chauvet*, New York, Peter Lang Publishing, 2007, p. 11.

<sup>65</sup> Sur cette question de l'«hétérotopie rituelle», qui opère un «décrochage» par rapport à la vie quotidienne, tout en la concernant, voir Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 345-347. Voir également la présentation de la partie III. Cette question rejoint aussi à certains égards des enjeux liés à ce que Arnold van Gennep et Victor W. Turner ont cherché à penser du côté de l'anthropologie à travers la catégorie de «liminalité», qui vise la part du rituel qui opère un changement chez ceux qui y participent. Sur cette question, voir Arnold van Gennep, *Les rites de passage [1909]*, New York, Johnson

Quant aux liturgies eucharistiques de tradition réformée, qui ont été prises en exemple de liturgies eucharistiques autres que celles de la tradition catholique, la présentation des dons comme geste a disparu, mais elle semble avoir été prise en charge autrement, notamment dans les prières qui interviennent entre la liturgie de la Parole et la liturgie du «repas du Seigneur», et qui formulent la «réponse de la communauté», à travers une prière de louange ou une profession de foi, et à travers une prière d'intercession et un chant. C'est aussi à ce moment que, lorsqu'il y en a, les dons en argent sont récoltés<sup>66</sup>.

Dans les Églises évangéliques baptistes cette fois, les dons en argent n'interviennent pas nécessairement durant les liturgies, mais ils prennent parfois des proportions importantes et sont souvent liés à des projets missionnaires concrets. Comme le reste, ces projets missionnaires – peu importe leurs affiliations confessionnelles en fin de compte – peuvent sans contredit faire œuvre de bienfaisance, mais ils ne sont certainement pas dépourvus d'ambivalence<sup>67</sup>.

Mais de façon générale, quoi qu'il en soit de ces gestes de don impliqués dans les divers rituels eucharistiques chrétiens, c'est le fait même de se rassembler en communauté pour célébrer ce qui ne va plus de soi dans les sociétés modernes, des sociétés où ce qu'Hénaff nomme la socialité froide par le travail et par la spécialisation des tâches – la «socialité calviniste» – semble être devenue la norme<sup>68</sup>.

En fait, c'est l'inscription de la vie chrétienne dans le cadre communautaire, et non la liturgie seulement, qui pose problème dans le monde contemporain. Si c'est un lieu «sensible», c'est parce qu'elle manifeste la difficulté plus globale du rapport entre les individus et la communauté. Les sacrements sont des révélateurs de la difficulté du vivre ensemble. On revendique volontiers le respect des chemins individuels en oubliant que liturgie et sacrements confrontent à une expérience normée et donc structurante. C'est pourquoi la célébration des sacrements –

---

Reprint Corporation, 1969; Victor W. Turner, *Le phénomène rituel. Structure et contre-structure [1969]*, Paris, Presses universitaires de France, 1990.

<sup>66</sup> La Parole et le sacrement de l'eucharistie forment les deux grandes parties essentielles du culte chrétien. Dans l'Église réformée vaudoise, ces deux grandes parties s'articulent suivant cinq temps distincts : préparation, Parole, réponse de la communauté, Repas du Seigneur, clôture. Ces précisions sont tirées du texte liturgique *Chantez en l'honneur du Seigneur un chant nouveau*, Lausanne, Église évangélique réformée du canton de Vaud, 1997.

<sup>67</sup> Sur cette question, on peut consulter Hilde Nielszen, Inger Marie Okkenhaug et Karina Hestad Skeie (dir.), *Protestant Missions and Local Encounters in the Nineteenth and Twentieth Centuries. Unto the Ends of the World*, Leiden/Boston, Brill, 2011.

<sup>68</sup> Il convient ici de rappeler que le concept de «socialité calviniste» est un concept sociologique qui a peu à voir avec la pensée de Calvin comme telle.

plus encore que les sacrements comme tels – apparaît bien souvent comme une pierre d'achoppement [...]»<sup>69</sup>.

Le chemin parcouru durant la présente recherche invite finalement à s'interroger sur les difficultés de la communauté – des communautés de tout genre – dans les sociétés modernes, mais aussi sur leurs fécondités possibles. La mise entre parenthèses des sensibilités particulières de chacun impliquée dans la liturgie va de pair avec ce que la rencontre effective de l'autre requiert lorsque celle-ci est vécue dans un horizon éthique.

## 4. Conclusion

Le présent chapitre s'est confronté à la question de la médiation de la reconnaissance. Entrer dans cette question a permis de faire ressortir les lignes de force de cette recherche qui a tenté de repenser l'alliance chrétienne et la grâce dans l'horizon de l'anthropologie et de son approche des pratiques rituelles de don.

Par rapport aux sociétés segmentaires où les principales formes du don passent par la réciprocité cérémonielle, les sociétés politiques se démarquent par la place qu'y prennent des formes unilatérales de don. Mais plus profondément, les analyses de Marcel Hénaff ont permis de voir que ce sont les conditions de la reconnaissance publique qui changent lorsqu'une autorité centrale s'affirme. Autant le régime de la grâce qui émerge avec une telle autorité consacre un schème de relation verticale qui change le don et le lien social, un schème vertical auquel les sociétés sacrificielles traditionnelles ne sont pas étrangères, autant ce régime de la grâce travaille à réinsérer une part d'horizontalité et de parité dans cette verticalité relationnelle, et ce, en uniformisant la dette. Mais il le fait en sortant de la réciprocité traditionnelle.

Le christianisme a émergé dans de telles conditions et a contribué de façon singulière à façonner le régime de la grâce tel qu'il s'est cristallisé dans l'Antiquité tardive. En retravaillant en lien avec la nouveauté de l'événement Jésus Christ l'héritage de l'alliance mosaïque et ses deux grandes institutions – la Loi et le Temple –, le christianisme a participé à la reconfiguration des liens dans le contexte gréco-romain qui l'a porté. Sans réduire la grâce chrétienne à cette contribution, s'y pencher à partir d'un cadre anthropologique s'est tout de même révélé d'une certaine fécondité heuristique et

---

<sup>69</sup> Patrick Prétot, «Les sacrements comme "célébrations de l'Église": l'impact de la liturgie sur la théologie sacramentaire», dans Philippe Bordeyne et Bruce T. Morrill (dir.), *Les sacrements révélation de l'humanité de Dieu. Volume offert à Louis-Marie Chauvet*, Paris, Éditions du Cerf, 2008, p. 66.

proprement théologique. L'analyse de la parabole du Samaritain chez saint Luc a permis de faire une synthèse. Cette parabole comprend certes une invitation à la sollicitude morale et à la bienfaisance généreuse, des attitudes et des gestes qui construisent la solidarité, qui tissent le lien social, mais elle porte aussi un appel éthique à la rencontre de l'autre comme autre, peu importe sa provenance, son statut, ses allégeances politiques, bref peu importe ses marques «identitaires». Le geste du Samaritain dans son rapport à l'homme blessé a aussi une portée théologique. Il suggère que Dieu, à travers le don du Christ sur la croix, s'est laissé toucher de compassion et s'est fait proche de l'humain et de sa fragilité. À leur façon, les diverses pratiques des premiers chrétiens gravitant autour de la communion – la *koinônia* comme pratique communautaire, liturgique, et comme occasion de partage – ont cherché à répondre à ces diverses interpellations.

L'étude du rituel eucharistique à travers la théologie de Louis-Marie Chauvet a quant à elle permis de montrer *comment*, au cœur du régime de la grâce, il reste un espace pour la réponse humaine. Cette réponse ne fait pas nombre avec la grâce, mais elle la médiatise. Elle le fait dans l'ambivalence, c'est-à-dire, au plus simple, de façon toujours concrète, située, limitée. Théologiquement, cette réponse humaine au don de la grâce est à penser non comme une obligation, pas même comme une obligation de gratitude, mais bien comme une possibilité désirée. Dans l'horizon théologique et éthique soulevé à partir de la parabole du Samaritain, cette réponse est appelée à se faire plurielle, celle de sujets qui, au cœur de leurs assujettissements de toutes sortes, se relèvent et contribuent avec créativité à prolonger la bienveillance de Dieu. En définitive, c'est l'importance de cette réception-prolongation humaine de la grâce de Dieu comme possibilité désirée que le sacrement de l'eucharistie empêche d'oublier. Mais comme rituel toujours ambivalent, l'eucharistie telle qu'elle a été pratiquée dans l'histoire empêche aussi d'oublier l'ambivalence des institutions et des gestes qui médiatisent la grâce. Le temps de la Réforme rend cet enjeu plus évident. Et encore aujourd'hui, bien des décisions pastorales affectent concrètement la médiation chrétienne et sacramentelle de la reconnaissance.

En somme, ce dossier anthropologique et théologique sur la grâce a permis de repenser l'alliance chrétienne dans ses implications humaines. Il a aussi permis de revisiter les différents héritages chrétiens du don et de la reconnaissance.

Mais ce dossier invite aussi à penser que la médiation de la grâce demeure un enjeu pour les institutions politiques des sociétés modernes. Bien sûr, celles-ci ne font plus appel au terme de

«grâce», mais une des fécondités de la perspective anthropologique développée par Hénaff est de donner une profondeur anthropologique à la grâce, par-delà le seul christianisme. Et du point de vue des conditions de la reconnaissance, les sociétés étatiques modernes appartiennent elles aussi au régime de la grâce. Ce sont elles qui, à travers la loi et l'ordre du droit, accordent publiquement la reconnaissance. Et aujourd'hui comme hier, les institutions étatiques ne peuvent se passer des multiples gestes «privés» de don qui tissent le lien social et qui médiatisent la reconnaissance publique dont elles se font les garantes. Et de ce point de vue, les enjeux qui concernent le christianisme et les sociétés modernes se rejoignent.

Qu'en est-il aujourd'hui de cette médiation politique et sociale de la reconnaissance? Ses institutions ne sont-elles pas elles aussi devenues lourdes et dysfonctionnelles, du moins pour une part? En effet, au XX<sup>e</sup> siècle, l'État, le marché et leurs outils technologiques et monétaires ont pris une ampleur mondiale. Ces institutions ont certes contribué à libérer certains individus de leurs liens obligatoires. Mais elles pèsent aujourd'hui de tout leur poids sur ces mêmes individus, sur leurs modes de vie, sur l'environnement naturel, ainsi que sur certaines populations défavorisées. De même, ces institutions ne sont jamais à l'abri du risque totalitaire.

C'est le déficit symbolique de ces sociétés que le dossier anthropologique et théologique de la grâce tel qu'il a été exploré dans cette recherche invite finalement à interroger. Bien évidemment, il n'explique pas tout, mais il éclaire certains enjeux que le dernier chapitre de cette recherche tentera d'explorer.

## Chapitre 11

# Vie fragile, communautés fragiles. Vers une possible contribution chrétienne aux défis de la reconnaissance

*Rien ne semble plus urgent aujourd'hui  
que de repenser la communauté.*  
Georges Leroux<sup>1</sup>

*L'irruption de l'Évangile du Règne signifie [...] toujours le surgissement de nouveaux rapports sociaux.*  
Gilles Routhier<sup>2</sup>

Au cœur des pratiques de dons cérémoniels et des pratiques sacrificielles dans les sociétés segmentaires – des pratiques que l'anthropologie approche comme des faits de symbolisme – se trouve la question de la vie; la vie comme ce qui est à reconnaître et qui est hors-de-prix, la vie qui est à recevoir et qui se transmet. C'est la vie comme «fait biologique» qui est très concrètement engagée dans ces pratiques, et d'abord celle de l'humain. En effet, les dons cérémoniels les plus précieux, les plus engageants et les plus risqués sont ceux qui scellent les alliances matrimoniales, c'est-à-dire les dons d'épouses, car ceux-ci engagent la vie et la continuité biologique du groupe. Mais c'est aussi la vie de l'humain comme vivant parmi d'autres êtres vivants (animaux, plantes) qui est concernée, et cela apparaît nettement dans les pratiques sacrificielles. Même si ce qui retient souvent l'attention dans ces pratiques est la mise à mort de l'animal ou la destruction de l'offrande végétale, de la «victime», il importe de considérer cette victime d'abord comme un don offert qui est puisé dans la vie même de celui qui offre. Et quant à la mise à mort, elle sert tout autant à faire passer le don du côté de l'invisible qu'à limiter symboliquement le nouveau pouvoir acquis sur la vie

---

<sup>1</sup> Georges Leroux, «Appartenance, association, fraternité. Les voies de la communauté aujourd'hui», dans Monique Dumais et Jean Richard (dir.), *Église et communauté*, Montréal, Fides, 2007, p. 171.

<sup>2</sup> Gilles Routhier, «Communautés, réseaux, assemblées. Penser l'Église dans un monde pluriel», *Théophilyon*, vol. 11, no 1, 2006, p. 77.

à travers la domestication. En ce qui concerne la ritualité chrétienne, tant le baptême que l'eucharistie visent le renouvellement de la vie et des corps. C'est l'horizon eschatologique du mystère chrétien qu'il convient ici de prendre en considération, ce que la tradition a appelé le «salut», la vie éternelle. Cette vie nouvelle en Dieu en sa plénitude, promise comme à-venir, est aussi déjà offerte ici et maintenant, comme ce qui peut être cueilli, dans l'Esprit, au cœur du monde et de la dynamique de renouvellement qui le travaille.

Si donc la vie comme fait biologique est directement mise en jeu à travers les diverses pratiques rituelles de don, il importe de voir que c'est tout autant la vie humaine comme «existence sociale» qui est concernée. Dans les sociétés segmentaires, les rapports de don entre groupes étrangers construisent très concrètement le lien social, un lien qui se fait parfois égalitaire, et d'autres fois inégalitaire, comme dans les sociétés sacrificielles et sédentaires, où la possession de la terre et des troupeaux est un enjeu. Dans les sociétés politiques organisées autour d'une autorité centrale, c'est plutôt la faveur venue d'en haut – celle du souverain, de la cité, ou de la divinité – qui rassemble, qui fédère et qui transforme le lien social. Pour ce qui concerne le christianisme, il a émergé dans le contexte d'une société politique en émergence et en crise, et il a contribué à formuler une réponse.

Dans le présent chapitre, il sera question de la vie en lien avec cet horizon anthropologique et théologique. Plus précisément, il s'agira surtout d'ouvrir une question et de se demander comment les Églises chrétiennes au sens large – que l'on nomme souvent aujourd'hui des «communautés» chrétiennes – peuvent contribuer à servir et à renouveler la vie *sociale*, et ce, dans le cadre spécifique des sociétés étatiques modernes, qui sont aussi des sociétés marchandes?

Non que la vie dans sa dimension biologique et écologique ne puisse être l'objet d'un questionnement théologique rigoureux et renouvelé, au contraire; à chaque jour, les nouvelles interventions sur le vivant et sur l'environnement réalisées par le développement technologique, biotechnologique et les entreprises de pointe appellent les théologiens et les chrétiens à contribuer au débat éthique et politique sur ces questions. Il importe aussi de ne pas oublier que la vie quotidienne et «mondaine» des sujets – toujours singuliers, irréductibles, indésignables – est l'espace premier de la relation à Dieu, d'un point de vue éthique et chrétien.

Seulement, aussi importants que soient ces enjeux, il me semble requis et possible de prendre la question de la vie par une autre entrée, plus contextuelle et plus proche de la vie concrète des

Églises : la communauté<sup>3</sup>. C'est d'abord à une telle interrogation sur le présent des Églises dans les sociétés occidentales modernes que conduit le dossier anthropologique sur le don, le symbolisme et la reconnaissance tel qu'il a été abordé dans la présente recherche, à travers les travaux d'auteurs qui sont situés et qui portent eux-mêmes une interrogation sur la modernité occidentale.

À plusieurs reprises durant la recherche, il a été question du «déficit symbolique» des sociétés modernes, notamment en lien avec le statut et la place de l'économie marchande. Dans un premier temps, il s'agira de faire le point sur ce déficit dont une des manifestations est la fragilisation du lien social. Le sentiment d'urgence à «penser la communauté» et à porter attention aux espaces où ces communautés apparaissent et se transforment a quelque chose à voir avec cette fragilisation, qui est souvent perçue et vécue comme une crise. Précisément, il s'agira d'abord de rappeler le propos anthropologique de Marcel Hénaff sur cette question. Par contre, il sera aussi possible d'approfondir deux points spécifiques, à partir des travaux de deux auteurs distincts : d'abord ceux de Jean Baudrillard sur le déficit relationnel engendré par la dynamique de la consommation, et ceux de Jacques T. Godbout sur le «tiers secteur communautaire» comme espace privilégié du don et du lien dans les sociétés modernes.

Une fois explorés ces quelques enjeux liés au déficit symbolique des sociétés modernes, il sera possible de traiter plus explicitement des Églises chrétiennes et de leur inscription dans ces sociétés. Ce sont alors quelques implications théologiques et ecclésiologiques de la question de la communauté qui seront discutées, de manière non exhaustive. Le cas de l'Église catholique québécoise servira de point de départ pour illustrer les dynamiques communautaires contemporaines, des dynamiques qui, peut-on penser, travaillent de façon similaire d'autres contextes et d'autres confessions chrétiennes. À partir de là, il sera possible d'aborder de façon exploratoire quelques risques et quelques fécondités possibles de ces dynamiques.

---

<sup>3</sup> Qu'en est-il de la communauté aujourd'hui? Cette question ne concerne pas seulement la vie des Églises. Elle est large et a été réinvestie et débattue ces dernières années. Voir notamment Giorgio Agamben, *La communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque*, Paris, Seuil, 1990; Maurice Blanchot, *La communauté inavouable*, Paris, Éditions de Minuit, 1983; Roberto Esposito, *Communitas : origine et destin de la communauté*, Paris, Presses universitaires de France, 2000; Roberto Esposito, *Catégories de l'impolitique*, Paris, Seuil, 2005; Roberto Esposito, *Communauté, immunité, biopolitique. Repenser les termes de la politique*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2010; Jean-Luc Nancy, *La communauté désœuvrée*, Paris, Bourgois, 2004; Jean-Luc Nancy, *La communauté désavouée*, Paris, Galilée, 2014. Sur la question du rapport entre communauté et croyance, on peut consulter Jean-Daniel Causse et Henri Rey-Flaud (dir.), *Croyance et communauté*, Paris, Bayard, 2010.

# 1. Le déficit symbolique des sociétés modernes et la crise du lien social

La crise sociale que traversent les sociétés modernes est relative et varie selon les contextes. De plus, elle n'est pas seule en cause et croise d'autres crises, écologiques, financières, politiques. Cependant, le problème de la fragilisation du lien social mérite d'être abordé de front. On peut même penser que la résolution des autres crises attend pour une part la résolution de ce problème, car comment affronter, sinon *ensemble*, les difficultés d'une économie mondialisée dont la logique rationnelle et instrumentale empiète de plus en plus sur les diverses instances politiques – des gouvernements locaux jusqu'aux grandes institutions mondiales – qui persistent encore à placer certaines limites à cette économie et à sa logique. Autant l'économie libérale et les institutions financières gagnent en efficacité lorsque les instances politiques leur laisse le champ libre, autant elles sont dépendantes de ces diverses instances qui les rendent possibles, d'abord et avant tout à travers l'argent qui est indissociable de ses marques politiques et de la confiance que lui accordent ceux et celles qui en usent. Et le bon fonctionnement de ces instances politiques suppose quant à lui une certaine capacité des individus à se reconnaître entre eux et à se lier les uns aux autres. C'est aussi à travers de telles instances politiques que ces individus pourront se faire citoyens et se solidariser pour affronter les défis que posent l'économie marchande, une économie qui, en elle-même, est aveugle aux injustices qu'elle engendre et à la fragilité des écosystèmes et de l'environnement qui, eux aussi, la rendent possible.

## 1.1 L'économie et les problèmes de la reconnaissance, selon Marcel Hénaff

C'est tout ce complexe économique et politique que Marcel Hénaff désigne comme étant la *sphère publique de la reconnaissance*, une reconnaissance que garantissent les droits dans les sociétés étatiques modernes, mais qui est aussi indissociable de la juste répartition des ressources à laquelle le mécanisme des impôts contribue au premier chef. À cet égard, aussi belles, généreuses et pertinentes que soient la philanthropie et les générosités privées dans le cadre des organismes de bienfaisance, la justice demeure un enjeu public et démocratique qui relève du politique comme lieu de débat. Les générosités privées apportent une contribution non négligeable à la construction d'un monde plus juste, mais elles ne peuvent exempter la société dans son ensemble – à travers les institutions politiques qu'elle se donne – de veiller à assurer un minimum de justice, une justice qui, dans ce monde devenu complexe et interdépendant à travers les échanges marchands, ne peut

entièrement attendre après la sollicitude des uns et la gratitude des autres, une sollicitude et une gratitude qui, parfois, pour toutes sortes de raisons, tardent à venir.

Il n'en reste pas moins que ces générosités privées qui jouent un rôle palliatif essentiel aux institutions publiques de justice apportent aussi une contribution unique dans la reconnaissance, une contribution qui leur appartient en propre et qu'aucun État ne peut apporter. Elles nourrissent et tissent *concrètement* le lien social, au même titre que les solidarités entre voisins ou entre collègues de travail. Cette sphère de reconnaissance plus concrète et plus palpable, Hénaff la nomme la «sphère commune», ou la sphère sociale, culturelle, vernaculaire. Elle rejoint la sphère privée ou personnelle où sont vécus les rapports d'amitié et les rapports de proximité amoureuse et familiale, qui eux aussi passent par la mutualité, l'entraide, la générosité et le don de soi. Cependant, elle ne se confond pas avec la sphère privée. Elle est à penser comme un niveau intermédiaire entre l'espace public et l'espace domestique. Comme mentionné, la sphère commune comprend les relations entre voisins et collègues, mais elle recouvre aussi dans les sociétés occidentales l'espace plus large de la société civile, avec ses associations multiples et ses communautés de tout genre, mais aussi avec ses diverses appartenances et regroupements religieux<sup>4</sup>.

Autant les relations et les solidarités dans cette sphère commune de la reconnaissance – et avec elle la sphère privée – ont un rôle central à jouer dans la construction du lien social, autant elles sont ce que les sociétés modernes tendent à négliger. À l'intérieur de celles-ci, la figure d'autrui semble avoir perdu son évidence. Les raisons de cette difficulté du lien social sont sans doute multiples et diverses. Cependant, Hénaff les interroge à partir de la question de l'économie. Il cherche à éclairer le déficit symbolique des sociétés modernes en se penchant sur la place de plus en plus grande qu'y occupe l'échange marchand. Il n'est d'ailleurs pas le seul à regarder de ce côté.

D'abord, il rappelle avec insistance que l'antique soupçon philosophique à l'égard de l'argent et des marchands n'a plus lieu d'être. Les marchands et leur outil monétaire sont ce dont une organisation sociale de type politique a besoin pour exister. Dans de telles sociétés où la vie urbaine et la spécialisation des tâches jouent un rôle central, l'argent permet de réaliser l'équivalence proportionnelle entre des biens d'utilité différente. Bien sûr, la répartition de la richesse et la

---

<sup>4</sup> L'expression «société civile» est ici employée pour ce qu'elle évoque de la vie associative et de la vie des communautés, mais Hénaff parle plutôt d'«espace commun» et non de société civile. Cet espace commun ne se trouve pas simplement entre le public et le privé, il «les traverse et les sous-tend». Sur ce concept d'«espace commun» comme alternative à celui de «société civile», voir Marcel Hénaff, *La ville qui vient*, Paris, L'Herne, 2008, p. 13-15; 196-213.

mainmise de certaines classes sur les capitaux demeurent des enjeux cruciaux, incontournables et même criants dans une économie mondialisée et technologiquement très efficace, mais on ne saurait nier l'importance de l'argent et des marchés pour le bon fonctionnement de la justice dans les sociétés politiques que sont les sociétés étatiques modernes. On ne saurait non plus nier la contribution de l'argent comme «équivalent général» qui, potentiellement, permet à tous d'avoir accès aux mêmes biens et, en cela, favorise l'équité des chances. Dans le contexte de la Renaissance urbaine des XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles en Occident, l'outil monétaire a contribué à la libération des paysans et des artisans par rapport aux seigneurs. La quantification du temps de travail et sa traduction en équivalents monétaires dans le régime moderne du salariat ont quant à eux permis une forme décisive d'émancipation des ouvriers par rapport au patronat, et de tous ceux qui ne sont pas des producteurs (fonctionnaires, travailleurs saisonniers, enseignants) par rapports aux institutions ou aux organisations où ils s'exercent<sup>5</sup>.

L'échange marchand et l'argent ont donc leur légitimité propre dans les sociétés politiques, une légitimité sur laquelle, selon Hénaff, il importe de ne pas passer trop rapidement. Cependant, dans les sociétés étatiques modernes, l'échange marchand et l'économie ont pris une extension nouvelle qui ne va pas sans poser de problèmes, et non les moindres. Au plan de la justice arbitrale par exemple, à travers les assurances de toutes sortes que prennent les particuliers mais surtout les grandes corporations, la dette symbolique tend à être assumée comme dette financière. Cela n'a pas que des désavantages, et les compensations financières pour diverses offenses ont souvent lieu d'être. Mais on voit bien la limite de cette opération lorsqu'il s'agit d'homicides volontaires, de violences de toutes sortes, ou lors de désastres écologiques, bref lorsque la vie est atteinte ou lorsque des dommages irréparables sont commis. Dans ce contexte, il y a le risque bien réel que tout finisse par avoir son prix, y compris le hors-de-prix de la vie<sup>6</sup>.

Hénaff nomme finalement le problème comme étant celui de l'«aplatissement par l'économie», qui est liée à l'extension généralisée de l'échange marchand et de son outil principal – la monnaie – à tous les secteurs de la vie moderne. Cette extension de l'économie qui se fait souvent empiètement, Hénaff se demande même s'il ne conviendrait pas de le qualifier de «fait social total»,

---

<sup>5</sup> Voir le chapitre 4.

<sup>6</sup> On peut évoquer aussi, en parallèle et à titre d'exemple, le débat éthique et juridique sur la marchandisation du don de sperme, ou celui sur les grossesses «rémunérées» de mères porteuses. Le trafic illégal des dons d'organes est un autre exemple.

un fait social total qui serait caractéristique des sociétés modernes, mais qui s'accompagnerait aussi du risque non négligeable de «domination» totale<sup>7</sup>.

Outre l'attribution d'un prix à tout ce qui existe, y compris le hors-de-prix de la vie, trois autres principaux symptômes de cet aplatissement par l'économique peuvent être identifiés. D'abord, l'extension des échanges marchands à tous les secteurs de vie implique une survalorisation du modèle contractuel comme modèle relationnel, ce qui se traduit concrètement dans des relations qui tendent à se faire désengagées, formelles, impersonnelles, et parfois superficielles. L'impact sur la qualité du lien social est bien concret.

Ensuite, si le statut d'équivalent général propre à l'argent permet une liberté nouvelle qui donne accès à une variété presque infinie de biens et de services – dit autrement, tout peut s'acheter –, en revanche, le marché tend à ne valoriser que ce qui est rentable et ce qui se vend. À terme, le risque est non seulement de développer à outrance pour générer plus de profit, il est aussi de négliger tout ce qui se vend mal, peu ou pas du tout, comme la qualité des soins qui passent par la lenteur et la délicatesse, ou encore la qualité et la solidité d'un produit qui ne se remarquent pas à l'œil, ou encore la littérature, la poésie ou les ouvrages qui ne plaisent pas toujours aux masses.

Enfin, Hénaff remarque aussi comment, très concrètement, la logique du prêt à intérêt qui a pris une ampleur nouvelle avec le développement de la haute finance en vient à modifier le rapport que les modernes entretiennent avec le temps. En pariant sur le temps à venir à travers le crédit, qui permet de développer un projet, une affaire ou une entreprise, on crée et on encourage le mouvement en soi, ce qui va de pair avec une activité presque incessante qui a tous les traits d'une fuite en avant, et qui tend à devenir le nouveau principe d'équilibre de la dette symbolique dans les sociétés modernes.

## **1.2 La société de consommation selon Jean Baudrillard : le rapport social sans la relation concrète**

On repère ce mouvement quasi perpétuel et devenu cyclique notamment dans la succession des modes, une dynamique que le sociologue Jean Baudrillard analyse avec acuité – dès 1969<sup>8</sup> – et qu'il

---

<sup>7</sup> Marcel Hénaff, «La valeur du temps. Remarques sur le destin économique des sociétés modernes», *Esprit*, no janvier, 2010, p. 164-184; Marcel Hénaff, «Paradoxe du pouvoir, crise de l'autorité, reconnaissance. Réflexions sur le mal politique avec Ricoeur et au-delà», *Archivio di filosofia/Archives of Philosophy*, vol. LXXXI, no 1-2, 2013, p. 81-97.

associe à celle de la consommation moderne. Le phénomène de la mode, autour de laquelle gravite celui de la publicité, s'applique aujourd'hui à une panoplie de biens et de services qui, il n'y a pas si longtemps encore, échappaient aux effets de mode, comme la nourriture, par exemple, qui était plutôt ancrée dans les mœurs et régie par la tradition. Le mouvement qui anime cette dynamique n'a pas que des désavantages, bien évidemment. On a accès à une plus grande variété et on peut ainsi découvrir des nouveautés. Mais la consommation, en-deçà du risque évident et hautement problématique de la surconsommation, a aussi un impact social qu'il importe de prendre en considération sans toutefois l'absolutiser<sup>9</sup>.

Les analyses de Baudrillard partent du principe que «les objets ne s'épuisent jamais dans ce à quoi ils servent», mais permettent aussi de désigner «l'être et le rang social de leur détenteur<sup>10</sup>». L'anthropologie l'a bien montré à propos des sociétés segmentaires, pour cette catégorie ciblée d'objets qui interviennent dans le don réciproque cérémoniel, mais Baudrillard démontre avec force comment le jeu de la consommation, qui fait proliférer les objets et qui se présente extérieurement comme étant prioritairement structuré en fonction des «besoins» matériels et de la «valeur d'usage» des objets, est lui aussi à sa façon traversé par ce principe. Ce sont alors l'ensemble des objets qui, potentiellement, peuvent servir à désigner le rang social de leur détenteur. Les agences publicitaires l'ont bien compris d'ailleurs.

La démonstration de Baudrillard passe par la distinction entre différentes «logiques» de la «valeur» : la *valeur d'usage*, qui se rapporte à l'utilité matérielle de l'objet; la *valeur d'échange*, qui est liée à

---

<sup>8</sup> Jean Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris, Gallimard, 1972. La première version du chapitre central «La genèse idéologique des besoins» a été publiée en 1969, dans *Cahiers internationaux de sociologie*.

<sup>9</sup> Comme il a été possible de le voir au chapitre 7 qui traite de la théorie de l'échange symbolique chez le théologien Louis-Marie Chauvet, la pensée de Jean Baudrillard sur l'échange symbolique n'est pas celle de Marcel Mauss, ni celle de Claude Lévi-Strauss. Pour ce qui concerne Marcel Hénaff, il évite soigneusement de traiter de l'échange symbolique selon Baudrillard, un auteur qui, pourtant, comme lui, s'intéresse aux rapports de don chez Mauss et s'en sert pour interroger les sociétés modernes. S'il ne détaille pas les points précis sur lesquels il est en désaccord avec Baudrillard, on peut remarquer que Baudrillard développe une théorie singulière – d'influence marxiste – qui ne distingue pas aussi nettement que ne le fait Hénaff entre les rapports de don et l'échange économique, c'est-à-dire entre les faits de symbolisme qui créent du lien, et les faits qui concernent l'échange des biens utiles. Plus encore, Hénaff distingue de façon assez nette entre sociétés segmentaires et sociétés politiques, ce que ne fait pas Baudrillard. Quoi qu'il en soit de ces différences, il importe me semble-t-il de ne pas se priver des précieuses analyses de Baudrillard sur la dynamique de la consommation. D'ailleurs, on peut les apprécier sans aller aussi loin qu'il ne fait dans la remise en question de la «métaphysique du signe» à travers l'économie politique, une remise en question qui tend à problématiser en terme d'alternative. Si Hénaff insiste plus que ne le fait Baudrillard sur la distinction des ordres – entre ce qui relève du symbolisme et ce qui relève de l'échange des biens utiles –, ce qui le conduit d'ailleurs à parler d'un *empiétement de l'économique* dans l'espace des relations et non d'une *alternative*, son propos me semble porter des préoccupations qui rejoignent celles de Baudrillard, du moins pour une part.

<sup>10</sup> Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, p. 11.

l'inscription de l'objet dans un marché et qui lui confère une valeur monétaire variable; la *valeur-signe*, qui est propre aux sociétés de consommation, et qui fait que tel objet se distingue de tel autre de même nature par ses attributs et par ses marques de différence qui jouent le même rôle que les signes et les phonèmes différenciés dans la langue; enfin, la *valeur symbolique*, qui est régie par l'ambivalence, et qui apparaît lorsque l'objet est inscrit dans une relation concrète avec quelqu'un. Il y a donc quatre logiques distinctes, qui couvrent chacune un champ respectif, et entre ces différentes logiques, le transit demeure possible. Par exemple, une montre a une valeur d'usage, celle de donner l'heure. Mais une montre a aussi une valeur d'échange, qui est son prix sur le marché. Elle a aussi une valeur-signe, en ce qu'elle se distingue d'autres montres, non seulement par sa durabilité et par sa précision qui sont d'ailleurs parfois exagérément amplifiés par les publicitaires, mais aussi par ses attributs esthétiques et ses marques. Enfin, une montre peut avoir une valeur d'échange symbolique, lorsqu'elle est offerte en cadeau par exemple, ou lorsqu'elle est reçue en héritage. Elle est alors unique et singulière, et parce qu'elle s'inscrit dans une relation, elle est aussi chargée d'ambivalence.

Parmi les divers cas de figure évoqués par Baudrillard, l'industrie du vêtement et de la mode est particulièrement révélatrice, car on y voit bien comment opère le «code différentiel» ou le «jeu de différences» qui est propre à la logique de la valeur-signe, cette logique qui est caractéristique des sociétés – modernes – de consommation. Dit simplement, c'est toujours plus qu'un vêtement qui est vendu, et c'est là qu'intervient la mode et le jeu des successions.

La mode fabrique ainsi continuellement du «beau» sur la base d'une négation radicale de la beauté, sur la base d'une *équivalence logique du beau et du laid*. Elle peut imposer comme éminemment distinctifs les traits les plus excentriques, les plus dysfonctionnels, les plus ridicules. C'est là où elle triomphe – imposant et légitimant l'irrationnel selon une logique plus profonde que celle de la rationalité<sup>11</sup>.

Il y a pour ainsi dire – potentiellement – une mode pour chaque catégorie et sous-catégorie d'objets, comme les automobiles, les vêtements, les aliments au supermarché, mais aussi les cafés de toutes sortes, etc. La mode introduit un jeu de différences entre des valeurs-signes et se superpose à la valeur d'usage des objets. Du même coup, elle affecte leur valeur marchande.

La force de Baudrillard n'est pas tant de mettre en lumière la mécanique économique de la mode – la logique de la valeur-signe – qui régit la consommation des objets, mais de montrer comment *cette*

---

<sup>11</sup> Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, p. 83.

*mécanique est au fond une dynamique sociale et politique* qui tend à prendre la place des relations effectives, plus concrètes et humainement plus riches, mais aussi plus lourdes, parce qu'ambivalentes, parce que chargées d'histoire et d'émotions. La dynamique de la consommation se fait alors le véhicule de rapports sociaux qui, étrangement, se vivent hors toute relation concrète<sup>12</sup>. Bien évidemment, elle ne remplacera jamais complètement la rencontre de l'autre. Mais on voit bien comment elle empiète sur le terrain des relations et contribue au déficit symbolique qui caractérise les sociétés modernes. Pour le dire dans les termes de Baudrillard, dans la dynamique de la consommation, la logique de la valeur-signe s'allie à la valeur d'usage et à la valeur marchande, et elle tend à prendre la place de la quatrième logique, celle de la valeur d'échange symbolique. Précisément, il y a «réduction de l'échange symbolique<sup>13</sup>» dans la société de consommation.

Le recours au concept d'«échange symbolique» tient lieu d'alternative critique chez Baudrillard. Cet échange symbolique y apparaît tout à la fois comme ce que la société de consommation repousse, et comme ce qui, de l'intérieur, la travaille. Il s'inspire largement du cas des sociétés segmentaires et des pratiques de don analysées par Mauss pour étoffer son concept<sup>14</sup>. Cependant, lorsqu'il se penche sur les sociétés modernes, il a plutôt recours à l'exemple plus contemporain du cadeau.

[Le cadeau] est indissociable de la relation concrète où il s'échange, du pacte transférentiel qu'il scelle entre deux personnes : il n'est donc pas autonomisable en tant que tel. Il n'a à proprement parler ni valeur d'usage, ni valeur d'échange économique : l'objet donné a valeur d'échange symbolique. C'est le paradoxe du cadeau : il est à la fois arbitraire (relativement) : n'importe quel objet, pourvu qu'il soit donné, peut signifier pleinement la relation. Pourtant, dès qu'il – et parce qu'il – est donné, c'est celui-là et pas un autre. Le cadeau est unique, spécifié par les personnes et le moment unique de l'échange. Il est arbitraire, et cependant absolument singulier<sup>15</sup>.

Ce que Baudrillard perçoit dans «l'objet "symbolique"» échangé, comme le cadeau ou encore «l'objet traditionnel, rituel et artisanal», c'est précisément «la manifestation concrète d'une relation». Cette relation, parce qu'inscrite dans une dynamique du «désir», est aussi «ambivalente». Le cas des sociétés segmentaires le montre bien. L'échange de dons n'est pas nécessairement l'occasion d'une

---

<sup>12</sup> La théologienne Kathryn Tanner est attentive à cette dimension sociale de la consommation. «Rather than bring about the meeting of needs, the primary effect of both [capitalist exchange and gift exchange] is to organize social relations in a distinctive way – for example, in the impersonal fashion of capitalist exchange or the more person-specific mode of gift exchange.» Voir Kathryn Tanner, *Economy of Grace*, Minneapolis, Augsburg Fortress, 2006, p. 52, qui renvoie notamment à Jean Baudrillard, *The Mirror of Production*, trad. de Mark Poster, St-Louis, Telos, 1975. Cependant, les rapprochements qu'elle fait entre l'«économie capitaliste» et l'échange de don dans les sociétés segmentaires vont au-delà de cette dimension sociale de la consommation et méritent d'être fortement nuancés.

<sup>13</sup> Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, p. 148.

<sup>14</sup> Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, p. 8-10.

<sup>15</sup> Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, p. 61.

reconnaissance positive de l'autre. Il mène même parfois à son contraire, c'est-à-dire à la méfiance et à la sujétion. Il en va semblablement pour le cadeau contemporain, qui n'est pas le don cérémoniel, mais qui, comme lui, de par sa dimension symbolique, est «médium de la relation et de la distance». Donc si l'échange symbolique n'élimine pas les jeux de pouvoirs dans les rapports sociaux, il leur assure au moins une certaine «transparence»<sup>16</sup>.

C'est précisément ce principe que Baudrillard oppose aux logiques dominantes de la société de consommation qui elles, travaillent à l'«opacité» des rapports sociaux. Dans la société de consommation, les relations de pouvoir ne disparaissent pas. Au contraire, elles sont d'autant plus opérantes qu'elles sont difficiles à identifier, échappant aux relations concrètes.

Ce que nous percevons dans la marchandise, c'est l'opacité des rapports sociaux de production et la réalité de la division du travail. Ce que nous percevons dans la profusion actuelle des objets-signes, des objets de consommation, c'est l'opacité, la contrainte totale du code qui régit la valeur sociale, c'est le poids spécifique des signes qui régissent la logique sociale des échanges. L'objet devenu signe ne prend plus son sens dans la relation concrète entre deux personnes, il prend son sens dans la relation différentielle à d'autres signes<sup>17</sup>.

Baudrillard va même jusqu'à parler de l'«abolition de la relation<sup>18</sup>» à propos de la logique de la valeur-signe. L'idée d'une crise du lien social évoquée en début de parcours désigne donc cette tendance à l'effacement de la relation concrète à l'autre dans la société de consommation, au cœur même des rapports sociaux, ce qui n'est pas le moindre des paradoxes.

Il faut savoir par contre que les analyses de Baudrillard vont plus loin que ce diagnostic et débouchent sur une «critique de l'économie politique du signe» qui se fait parfois grave, et qui cherche à renouveler le procès de l'idéologie entamé par Karl Marx. Ses analyses ont été mises de l'avant ici en complément à celles de Marcel Hénaff sur l'empiétement de l'économie dans la sphère commune et sociale de la reconnaissance. Il convient maintenant de compléter ce dossier en y ajoutant un dernier supplément, celui offert par les travaux du sociologue Jacques T. Godbout sur la contribution de la société civile à la construction du lien social. À sa manière, il pointe vers ce qu'Hénaff nomme la sphère commune et sociale de la reconnaissance, qui est l'espace privilégié des rapports sociaux concrets dans lequel le don solidaire – la mutualité comme générosité privée, qui

---

<sup>16</sup> Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, p. 62-63.

<sup>17</sup> Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, p. 63.

<sup>18</sup> Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, p. 62.

ouvre sur une réciprocité *morale* mais non rituellement contraignante – trouve une place de choix.

### 1.3 Grandeurs et misères de la société civile et des communautés

Le point de départ de l'argumentation de Godbout consiste à montrer comment le marché, mais aussi l'État contribuent à la désocialisation moderne. Non seulement la circulation marchande des biens implique-t-elle la mise à l'écart des liens, mais il en va de même pour l'offre de services publics par l'État : «tant le marché que l'État sont fondés sur une *rupture* entre producteurs et usagers<sup>19</sup>». Si le marché est plus souvent vu comme un des principaux responsables de cette situation, il est moins courant d'imputer aussi à l'État une certaine part de responsabilité. Godbout donne l'exemple du «travailleur social», qui intervient précisément en se plaçant entre le bénéficiaire et son milieu social. Bien évidemment, l'extériorité du travailleur par rapport à son milieu d'intervention n'a pas que des désavantages, au même titre que la neutralité et l'équivalence des échanges par le truchement d'un «marchand» facilitent bien des choses. Par contre, ces deux figures montrent comment l'État et le marché travaillent à la «libération des liens sociaux obligatoires<sup>20</sup>». Un autre exemple plus contemporain serait celui d'éducateurs et d'éducatrices en garderie qui, obligés de travailler pour obtenir un salaire et ainsi subvenir à leurs besoins, font garder leurs propres enfants dans une autre garderie. La tâche est la même que s'ils gardaient eux-mêmes leurs enfants, mais avec pour principale différence la rupture du lien naturel et obligatoire entre celui ou celle qui garde et les enfants qui sont gardés. Cet autre exemple montre bien lui aussi que «l'individu moderne, grâce aux biens qu'il accumule ou qu'il dilapide, est libre de tout lien. Mais il n'est pas libre de ne pas produire toujours plus<sup>21</sup>». Dit autrement, il n'est pas libre de ne pas travailler, que ce soit dans la production de biens ou dans la dispensation de services.

Bien évidemment, il faudrait entrer davantage dans le détail de l'argumentation de Godbout et montrer les écarts entre son travail sur les sociétés modernes et les propositions d'Hénaff sur les transformations du don et de la reconnaissance. À défaut de pouvoir discuter dans le détail de ces

---

<sup>19</sup> Jacques T. Godbout, *Le don, la dette et l'identité. Homo donator vs homo oeconomicus*, Montréal, Boréal, 2000, p. 10. Voir aussi Jacques T. Godbout, *Ce qui circule entre nous. Donner, recevoir, rendre*, Paris, Seuil, 2007, p. 31; 79-106.

<sup>20</sup> Jacques T. Godbout et Alain Caillé, *L'esprit du don*, Paris, Éditions La Découverte, 2000, p. 222-224.

<sup>21</sup> Godbout et Caillé, *L'esprit du don*, p. 228.

différences<sup>22</sup>, on peut tout de même mettre en évidence une des contributions originales de Godbout, à savoir, d'une part, son analyse du don dans les liens dits «primaires», c'est-à-dire essentiellement les liens de parenté dans la famille, mais aussi et surtout, d'autre part, son attention à «ce lieu aux frontières floues qu'on appelle le tiers secteur» et qui correspond aux «formes intermédiaires entre les liens primaires et l'État ou le marché<sup>23</sup>». Plus que d'autres, Godbout est attentif à la solidarité et à la mutualité dans ces espaces intermédiaires. Surtout, il a montré à travers des recherches de terrain comment, dans ces espaces intermédiaires, les gestes de don entre les individus contribuent au «lien communautaire<sup>24</sup>».

Pour ce qui concerne les liens primaires propres à la sphère privée, il donne les exemples de l'échange de services entre voisins, l'hospitalité et les cadeaux. Pour ce qui est des espaces intermédiaires de la sphère commune/sociale qu'il nomme le tiers secteur, les cas sont plus variés et tendent à recouper ce qu'il est coutume d'appeler la «vie associative» ou le secteur «communautaire», selon que l'on se trouve en Europe ou en Amérique du Nord<sup>25</sup>. Dans ce tiers secteur très varié, le «bénévolat» et l'«entraide» tiennent une place importante<sup>26</sup>. Godbout évoque aussi les «Églises», sans toutefois s'y arrêter vraiment<sup>27</sup>. Il analyse par contre plus longuement le cas concret de «groupes d'entraide» comme les Alcooliques Anonymes (A.A.). Ces groupes «visent la solution d'un problème plutôt que le plaisir du lien», mais «le lien lui-même» joue souvent un rôle de premier plan dans «la solution du problème<sup>28</sup>». De plus, dans ces groupes, «le receveur devient donneur<sup>29</sup>» à son tour. La réciprocité n'est pas contraignante et collective comme dans le don cérémoniel et rituel, mais elle demeure souhaitable moralement. Dit autrement, elle est parfois importante, mais elle demeure «seconde» par rapport à l'initiative du donneur<sup>30</sup>. Le don d'organe, le

---

<sup>22</sup> Voir Jacques T. Godbout, «Comment interpréter le don? De la continuité du don», *Esprit*, no février, 2003, p. 155-163; Marcel Hénaff, «Métamorphoses du don: continuités et discontinuités. Réponses à Jacques Godbout», *Esprit*, no février, 2003, p. 163-167.

<sup>23</sup> Godbout, *Le don, la dette et l'identité*, p. 16.

<sup>24</sup> Godbout, *Le don, la dette et l'identité*, p. 16. Précisément, et suivant les termes qu'il privilégie, Godbout est attentif aux objets et aux prestations qui sont «au service des liens» (Godbout et Caillé, *L'esprit du don*, p. 29), c'est-à-dire qui contribuent aux relations concrètes et qui forment l'espace du «don moderne». Son analyse transgresse le découpage habituel et typiquement moderne entre «les liens affectifs d'un côté, les choses matérielles de l'autre» (Godbout, *Le don, la dette et l'identité*, p. 14).

<sup>25</sup> Godbout et Caillé, *L'esprit du don*, p. 95-114. Voir aussi Godbout, *Le don, la dette et l'identité*, p. 61-148.

<sup>26</sup> Godbout et Caillé, *L'esprit du don*, p. 98.

<sup>27</sup> Godbout et Caillé, *L'esprit du don*, p. 95.

<sup>28</sup> Godbout et Caillé, *L'esprit du don*, p. 99.

<sup>29</sup> Godbout, *Le don, la dette et l'identité*, p. 74.

<sup>30</sup> Godbout, *Le don, la dette et l'identité*, p. 172 et s.

don de sang, le don à un mendiant et la philanthropie sont quant à eux des cas de dons aux étrangers<sup>31</sup>.

Mais qu'en est-il de la diversité des cas auxquels se rapporte Godbout? Cette sphère commune et sociale qu'il appelle le «tiers secteur communautaire» ne couvre-t-elle pas des réalités au final assez diverses? La prudence du sociologue Stéphane Vibert me semble de mise ici, lui qui s'est interrogé à savoir si «la communauté» au sens moderne est bien l'«espace du don», comme le prétend Godbout<sup>32</sup>. Son analyse critique ne remet pas en cause l'hypothèse principale de Godbout selon laquelle «la communauté moderne, pour ne pas dire post-moderne, se définit essentiellement sous les traits du don<sup>33</sup>». Toutefois, Vibert insiste sur l'importance d'une approche critique du concept de communauté, car ce concept n'est pas exempt d'une certaine tentation «romantique» et de certaines formes «pathologiques», comme dans le cas de l'«idéologie nationaliste» et des «communautés raciales» totalitaristes<sup>34</sup>. Dans son article, ce dernier fait d'abord la généalogie de ce concept nord-américain à travers ses racines occidentales, et montre comment la dialectique communauté/société accompagne la modernité depuis ses débuts. En fait, l'apparition du concept de communauté «sur la scène publique» depuis les années 70 est

un retour, à travers diverses problématiques qui s'entrecroisent et se renforcent mutuellement : la visibilité de minorités culturelles diasporiques, immigrées ou historiquement discriminées, l'émergence d'un mouvement communautaire en philosophie politique, les luttes sociales du féminisme et des groupes minoritaires pour leur reconnaissance (homosexuels, personnes handicapées, groupes religieux), le recours au local comme possibilité de renouvellement démocratique, etc. [...] La redécouverte des «communautés» par la nouvelle signification qui leur est accordée dans la période contemporaine accompagne les désillusions croissantes à l'égard des idéologies, du politique et de l'État<sup>35</sup>.

Il propose également de distinguer entre quatre «modes de communautés».

la communauté comme «milieu de vie» (proche de la *Gemeinschaft* de Tönnies : parenté, voisinage, amitié, et souvent naturalisé à travers les expressions de «milieu naturel», composé d'«aidants naturels» pour les personnes vulnérables); la communauté comme «organisme communautaire» (association, regroupement militant autour d'une identité, d'une problématique, d'une minorité, dispensant des services, de l'entraide, revendiquant des droits); la communauté comme «identité collective» (non obligatoirement institutionnalisée mais considérée comme

---

<sup>31</sup> Godbout, *Le don, la dette et l'identité*, p. 72-77.

<sup>32</sup> Stéphane Vibert, «La communauté est-elle l'espace du don? De la relation, de la forme, et de l'institution sociales (2<sup>e</sup> partie)», *La revue du MAUSS semestrielle*, no 25, 2005, p. 359.

<sup>33</sup> Vibert, «La communauté est-elle l'espace du don? (2<sup>e</sup> partie)», p. 357.

<sup>34</sup> Stéphane Vibert, «La communauté est-elle l'espace du don? De la relation, de la forme, et de l'institution sociales (1<sup>re</sup> partie)», *La revue du MAUSS semestrielle*, no 24, 2004, p. 363-366.

<sup>35</sup> Vibert, «La communauté est-elle l'espace du don? (1<sup>re</sup> partie)», p. 369.

«réelle» à partir d'un trait définitionnel décisif : ethnie, religion, race, langue, incapacité physique ou mentale, orientation sexuelle, etc.); et enfin la communauté englobante (proche de l'idée de «communauté sociétale», à la fois ensemble juridico-politique des citoyens d'un territoire et mœurs ou traditions «majoritaires»). Au vu de ces distinctions, le don s'impose comme une catégorie transversale, apte à désigner un mode de relations sociales «informel», non hiérarchisé et non marchand, et caractérisant donc bien essentiellement les activités de «communalisation» qui tissent la quotidienneté du lien social<sup>36</sup>.

Enfin, Vibert relève un certain nombre de critiques suivant lesquelles, par exemple, le «recours» à la communauté et au don chez les modernes est tout autant tributaire de l'individualisme qu'il ne le conteste et risque souvent de «[perdre] de vue le "monde commun" historique et culturel<sup>37</sup>». Plus encore, ce recours contribue parfois à rendre plus «acceptable» cette «marchandisation» des «relations sociales» qu'il n'arrive pas vraiment à contester ni à enrayer<sup>38</sup>. De même, les diverses communautés ne sont jamais à l'abri du risque qui consiste à se replier sur elles-mêmes : «à supposer qu'à l'intérieur du groupe dominant les rapports d'entraide et de solidarité, cela ne signifie aucunement [que les participants de ce groupe] ne sont pas assis sur une détestation partagée des personnes ou des valeurs extérieures à la communauté<sup>39</sup>».

En somme, si le «tiers secteur communautaire» et les rapports de dons qui s'y vivent peuvent et sont appelés à contribuer à la santé du lien dans le contexte des sociétés modernes, il faut reconnaître que cela ne va pas toujours de soi, et que les communautés n'arrivent pas toujours à renverser les situations d'inégalité qui les traversent, tout comme elles contribuent parfois à leur propre isolement et au désengagement social. Qu'en est-il maintenant des Églises dans ce contexte?

## 2. Les Églises et la question communautaire

Les grandes métropoles modernes sont des lieux de paradoxe. Elles rapprochent les individus, mais elles sont aussi des lieux de solitude. La vie dans ces métropoles place chacun devant la nécessité

---

<sup>36</sup> Vibert, «La communauté est-elle l'espace du don? (2<sup>e</sup> partie)», p. 343-344.

<sup>37</sup> Vincent Descombes, «Le contrat social selon Jürgen Habermas», *Le Débat*, no 104, 1999, p. 35-56; Michael Walzer, *Traité sur la tolérance*, Paris, Gallimard, 1998; discutés dans Vibert, «La communauté est-elle l'espace du don? (2<sup>e</sup> partie)», p. 350-352.

<sup>38</sup> Deena White, «La gestion communautaire de l'exclusion», *Lien social et Politiques*, R.I.A.C, no 32, 1994, p. 37-52; Gilbert Larochelle, *La Communauté comme figure de l'État. Introduction à l'analyse d'une conjoncture*, Chicoutimi, JCL, 1998; discutés dans Vibert, «La communauté est-elle l'espace du don? (2<sup>e</sup> partie)», p. 352-355.

<sup>39</sup> Will Kymlicka, *Théories récentes sur la citoyenneté*, Ottawa, Multiculturalisme et Citoyenneté Canada, 1992, p. 16-19, commenté dans Vibert, «La communauté est-elle l'espace du don? (2<sup>e</sup> partie)», p. 352. Vibert relate aussi les réserves d'un communautarien sur cet enjeu. «Même s'il est souvent classé comme communautarien et défenseur de l'associationnisme civique, Michael Walzer [*Traité sur la tolérance*, 1998] se montre hésitant quant à la nécessité de survie des formes communautaires autarciques à tendance fondamentaliste au sein des sociétés démocratiques.»

de réinventer la vie sociale et la confiance. Le caractère inédit de cette situation place aussi chacun – tant les individus que les groupes – devant le défi de «réinventer la confiance» face à autrui<sup>40</sup>. À une telle réinvention créative qui appelle l'ensemble des acteurs de la société, et tout particulièrement de la sphère commune, les Églises chrétiennes et leurs diverses communautés croyantes peuvent, il me semble, apporter une contribution. Autant leurs divers héritages apparaissent parfois comme un frein à la rencontre de l'autre, surtout lorsque ces héritages sont objets de crispations, autant ces divers héritages qui renvoient souvent au don et à la reconnaissance peuvent être source d'une authentique créativité sociale.

Dans ce qui suit, il s'agira essentiellement de donner un aperçu de quelques risques et fécondités possibles de ces Églises qui, elles aussi, sont confrontées à la question communautaire et à la crise du lien social. Cependant, avant d'approfondir ces quelques enjeux, il convient préalablement d'illustrer comment, depuis un certain temps déjà, les Églises sont travaillées de l'intérieur par ce défi. Le cas de l'Église catholique québécoise dans ses évolutions récentes servira d'exemple, mais seulement parce qu'il mieux connu de l'auteur du présent travail, et non parce qu'il serait exceptionnel.

Quand on lit certains ouvrages de sociologie religieuse, présentant des recherches et constats faits en Europe, particulièrement pour l'Angleterre et la France, il est frappant de remarquer la similitude des situations avec le Québec en regard de l'expérience religieuse chrétienne, ses institutions et groupes, ses pratiques et croyances. Même si des différences liées aux cultures locales et à leur histoire demeurent, des lignes de fonds sont communes. Nous participons d'une même situation globale, celle de la culture ultra-moderne, qui produit des effets similaires<sup>41</sup>.

Le portrait des voies nouvelles de la communauté dans le catholicisme québécois offert par Daniel Cadrin permettra donc d'amorcer la réflexion.

## **2.1 Dynamiques communautaires émergentes : le cas du catholicisme québécois**

Déjà au début des années 1990, une tendance se dessine dans le catholicisme québécois : divers groupes émergents se manifestent et ont en commun de valoriser «une appartenance personnalisée,

---

<sup>40</sup> Marcel Hénaff, «Anthropologie du don: genèse du politique et sphères de reconnaissance», dans Alain Caillé et Christian Lazzeri (dir.), *La reconnaissance aujourd'hui*, Paris, CNRS Éditions, 2009, p. 472.

<sup>41</sup> Danièle Hervieu-Léger, *Catholicisme. La fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003; Grace Davie, *La religion des Britanniques de 1945 à nos jours*, Genève, Labor et Fides, 1996; commentés dans Daniel Cadrin, «Nouvelles communautés, émergentes et immergées», *Lumen Vitae*, vol. 62, no 4, 2007, p. 387.

un leadership en coresponsabilité, [...] la prise de parole, la lecture communautaire des Écritures». Les diocèses et les évêques s'y sont intéressés et ont même tenté de penser la restructuration des paroisses en lien avec cette tendance : la paroisse comme regroupement de petites communautés ecclésiales<sup>42</sup>.

Des petites communautés se sont en effet développées dans les années suivantes, mais pas d'abord sous les traits de groupes relativement stables liés aux paroisses. C'est plutôt une «grande variété de groupes et réseaux» qui est apparue, davantage à côté des paroisses qu'en elles<sup>43</sup>. Quels sont ces groupes divers, à quoi ressemblent-ils, et d'où viennent-ils?

### 2.1.1 Une diversité de petites communautés ecclésiales

Il y a d'abord les *communautés de base*. Apparues dans les années 1970, elles sont aujourd'hui moins nombreuses. Elles répondaient aux aspirations d'une génération soucieuse du renouvellement de l'Église par la qualité de vie fraternelle et l'engagement sociopolitique. Mais elles existent encore. Et la dynamique de ces communautés s'applique aussi à certains «nouveaux réseaux chrétiens regroupant des personnes plus engagées dans le féminisme [...] ou d'orientation homosexuelle [...], cherchant à faire entendre leur voix dans l'Église et à trouver un soutien mutuel pour leur vie chrétienne<sup>44</sup>».

À côté de ces communautés de base, on retrouve aussi un foisonnement de *mouvements* «qui offrent une expérience fraternelle, une ré-initiation dans la foi et un appel à servir dans l'Église et la société». Moins présents et nombreux qu'auparavant, ils ont tout de même eu un impact important sur les nombreuses personnes qui en ont fait partie. Ces mouvements ont aussi évolué avec les années et donné naissance à de «nouveaux mouvements, regroupant des personnes séparées, divorcées, en nouvelle union, et leur offrant support et inspiration»<sup>45</sup>.

---

<sup>42</sup> Comité de recherche de l'Assemblée des évêques du Québec sur les communautés chrétiennes locales, *Risquer l'avenir. Bilan d'enquête et prospectives*, Montréal, Fides, 1992, commenté et discuté dans Cadrin, «Nouvelles communautés, émergentes et immergées», p. 380.

<sup>43</sup> Ce qui ne veut pas dire pour autant que ces groupes n'avaient aucun lien avec les paroisses.

<sup>44</sup> Cadrin, «Nouvelles communautés, émergentes et immergées», p. 381. Les noms des groupes qu'il donne en exemple sont : *L'Autre Parole, Femmes et Ministères* pour les groupes engagés dans le féminisme; *Dignité, David et Jonathan*, pour les mouvements homosexuels – et plus largement LGBT – chrétiens.

<sup>45</sup> Cadrin, «Nouvelles communautés, émergentes et immergées», p. 381-382. *Les Cursillos, Le Renouveau, Foi et Lumière*, qui ont donné naissance à d'autres mouvements composés de personnes séparées, divorcées, comme *Joie de vivre, Reflets et Lumière*.

Un ensemble de *communautés nouvelles* ont également émergé et se sont développées. Bon nombre d'entre elles proviennent du renouveau charismatique. Elles «forment des familles spirituelles avec diversité d'appartenances», et elles «offrent un mélange de formes anciennes et d'approches nouvelles». Composées de religieux et de laïcs, elles sont en croissance et rejoignent un public plus jeune<sup>46</sup>.

Ces communautés nouvelles sont à distinguer des *groupes de laïcs qui sont associés à une communauté de religieux ou de religieuses*, comme les Augustines, les Jésuites, ou autres. Il y a quelques années, ces groupes de laïcs associés concernaient seulement quelques communautés, mais ils gravitaient aujourd'hui autour de la majorité d'entre elles. Ceux-ci ont la particularité d'offrir «le rattachement à une tradition spirituelle précise, inscrite dans une histoire (avec des témoins, des repères, des démarches, des guides) en même temps qu'une appartenance plus large à une famille internationale [...], des liens plus personnels et soutenus<sup>47</sup>». À moyen et long terme cependant, on peut se demander quel impact le difficile renouvellement des vocations dans les communautés plus anciennes aura sur ces groupes d'associés.

À part ces groupes d'associés, il y a les *réseaux autour des sanctuaires*, comme l'Oratoire St-Joseph, Notre-Dame-du-Cap, Sainte-Anne-de-Beaupré. Bien que ces sanctuaires soient pour de nombreux pèlerins un lieu de passage, ils demeurent pour d'autres personnes un foyer d'appartenance dans la durée. «À première vue, ces fréquentations semblent ne pas relever d'une expérience communautaire comme celles dont il est question ici. Mais peut-être faudrait-il regarder autrement ce phénomène, comme répondant à un besoin actuel de mobilité et offrant une forme nouvelle d'espérance<sup>48</sup>.»

Enfin, Cadrin identifie un ensemble de *groupes plus souples* qui «partagent à la fois des traits des communautés de base et des mouvements, mais dans une approche qui, tout en étant structurée comme démarche, est plus provisoire et souple pour l'appartenance». Plus récents, ces groupes sont sensibles au défi de l'évangélisation dans le contexte moderne et offrent des espaces pour «un

---

<sup>46</sup> Cadrin, «Nouvelles communautés, émergentes et immergées», p. 382. Par exemple, *Chemin Neuf, Marie-Jeunesse, Myriam Beth'léhem, Les Béatitudes*, la *Communauté de l'Emmanuel*.

<sup>47</sup> Cadrin, «Nouvelles communautés, émergentes et immergées», p. 382-383.

<sup>48</sup> Cadrin, «Nouvelles communautés, émergentes et immergées», p. 383.

premier contact» avec la foi chrétienne, ou encore pour une «réappropriation». Certains d'entre eux ont développé des pratiques de partage autour de la Parole et sont reliés en réseau<sup>49</sup>.

### 2.1.2 Convergences et divergences

Une vue d'ensemble sur ces communautés très diverses donne un portrait éclaté. Ces communautés ont cependant plusieurs traits communs. D'abord, elles accordent toutes une importance à la lecture commune et partagée des Écritures, et ce, dans une perspective d'approfondissement, d'actualisation et d'intégration à la vie concrète personnelle, et parfois collective. De plus, elles manifestent toutes «le souci d'une fraternité plus proche, de relations plus personnalisées, sans que cela soit nécessairement de l'intimité». Quant à la prière, à la liturgie, et à l'engagement dans le monde, la majorité des communautés émergentes leur accordent une place non négligeable<sup>50</sup>.

Cependant, sur ces derniers points, il y a aussi des différences assez marquées. En ce qui concerne les liturgies d'abord, elles varient d'une communauté à l'autre tant par rapport au contenu et au style, que par rapport à leur fréquence et à leur intensité. Quant à l'engagement dans le monde, il prend lui aussi des formes diverses : «souci d'un témoignage dans le monde du travail, de la profession; présence auprès des jeunes itinérants; militance dans des organismes de développement international et de protection de l'environnement; travail auprès des couples et familles en difficultés». Alors que certaines communautés valorisent l'engagement par la présence, d'autres veillent davantage aux transformations structurelles. Si donc la liturgie et l'engagement dans le monde sont bien présents, il y a aussi une diversité de sensibilités et un mélange que Cadrin considère comme étant assez «typique de la culture actuelle»<sup>51</sup>.

Ces différences qui touchent à la manière de vivre la liturgie et de s'engager dans la société rejoignent d'autres différences encore plus nettement affirmées, à commencer par la manière de répondre au défi de la transmission. Certains groupes, souvent plus jeunes, favorisent une «évangélisation plus directe, explicite, intentionnelle», au risque parfois de tomber dans le prosélytisme. Sur ce point, les générations plus âgées de chrétiens peinent à rejoindre la jeune

---

<sup>49</sup> Cadrin, «Nouvelles communautés, émergentes et immergées», p. 382. Les exemples sont nombreux : *Alpha, Emmaüs, Cellules d'évangélisation, Bande FM, Chemins de vie, Nouveaux Espaces, En quête de foi*. On pourrait ajouter *Le Tisonnier de Québec*. Sur ce dernier cas de figure, on peut consulter Pierre-Olivier Tremblay, *L'émergence d'une communauté chrétienne missionnaire. L'expérience du Tisonnier de Québec*, thèse de doctorat, Québec, Université Laval, 2010.

<sup>50</sup> Cadrin, «Nouvelles communautés, émergentes et immergées», p. 384.

<sup>51</sup> Cadrin, «Nouvelles communautés, émergentes et immergées», p. 384-385.

génération, qui elle est plus à l'aise avec le statut minoritaire du christianisme, mais qui, d'un autre côté et non sans paradoxe, semble portée par un «rêve de chrétienté» comme retour à un temps où les choses étaient plus claires et plus stables. D'autres groupes composés eux aussi de jeunes ont cependant développé d'autres approches.

Pour leur part, [ces] nouveaux groupes d'évangélisation se veulent directement une réponse à ces enjeux. Même s'ils n'attirent pas des grands nombres, ils offrent des démarches de cheminement spirituel axées sur un accompagnement personnel et sur des groupes restreints explorant l'héritage chrétien. Cela est non seulement prometteur mais essentiel actuellement. Cet héritage aura-t-il des héritiers? La question est portée par tous<sup>52</sup>.

Le dernier foyer de divergence identifié par Cadrin concerne les liens avec les responsables et les organismes ecclésiaux diocésains. Sur ce point, il y a de tout : «on se promène de la distance indifférente ou agressive, à l'adhésion sans réserve et inconditionnelle, ou à la participation adhérente et critique<sup>53</sup>». Les tensions sont présentes entre certains qui voudraient un climat plus ouvert à la créativité et d'autres qui entretiennent un lien ferme avec les autorités ecclésiales. Toutefois, le contexte de précarité généralisée invite à un certain pragmatisme, ouvert à la collaboration et qui favorise la dédramatisation.

Quoi qu'il en soit de toutes ces divergences, le portrait de l'Église catholique québécoise dessiné par Cadrin invite à constater que les foyers de créativité se trouvent pour l'essentiel du côté de ces communautés émergentes qui, bien que fragiles, ont en commun de valoriser des liens de fraternité plus personnels, pas nécessairement intimes, mais tout de même chaleureux. Et en lien avec ce qui a été évoqué précédemment à propos du déficit symbolique des sociétés modernes, on peut constater que les dynamiques ecclésiales émergentes sont tout à fait alignées avec les nouveaux besoins relationnels des individus modernes. Même si la manière de vivre la liturgie, de prier et de s'engager dans le monde varie d'une communauté à l'autre, ces communautés sont pour la plupart attachées aux héritages chrétiens du don, qui sont structurants. Selon le sociologue québécois Jean-Philippe Perreault, la principale différence entre les jeunes catholiques et les générations précédentes concerne

l'enracinement institutionnel de leur religiosité : alors que leurs parents et grands-parents se sont affranchis de l'institution dont ils étaient tout de même le «produit», les jeunes ne l'ont tout simplement pas ou peu connue. Désintéressés des formes traditionnelles d'encadrement

---

<sup>52</sup> Cadrin, «Nouvelles communautés, émergentes et immergées», p. 385.

<sup>53</sup> Cadrin, «Nouvelles communautés, émergentes et immergées», p. 386.

institutionnel, ils semblent à la recherche de pratiques instituantés souples qui leur permettent de réagir – soit par refus, soit par embrassement – à un monde qui les met au défi constant de trouver sens à leur vie<sup>54</sup>.

Perreault, à la suite du sociologue Raymond Lemieux, rattache cette évolution du catholicisme à une «recomposition religieuse globale» qui est en bonne partie liée à «la régulation du marché des biens de salut<sup>55</sup>». Dans un tel contexte, la sentimentalité que recherchent bien souvent les jeunes catholiques – dans leurs partages, dans la liturgie ou autres événements – est à situer dans son contexte et, pour une part, à penser positivement. On pourra ensuite en faire la critique, car il est vrai que cette sentimentalité s'exprime souvent sous la face négative du débordement. Elle se fait alors ostentatoire, voire parfois asociale. Mais il importe aussi et d'abord, il me semble, d'en faire une lecture positive et de la rattacher aux difficultés que traversent ces jeunes, qui ont grandi dans la «nudité sociale» des sociétés modernes et des grandes métropoles, et qui, dans la solitude qui accompagne cette nudité, sont à la recherche de liens authentiques et de pratiques instituantés.

### 2.1.3 Et les paroisses?

Enfin, qu'en est-il des paroisses traditionnelles dans ce contexte<sup>56</sup>? D'une part, mise à part la diminution du nombre de lieux de culte, il importe de relever que ces paroisses, de par la décroissance du nombre de fidèles présents aux assemblées, ressemblent de plus en plus à des communautés de petite taille. Dit autrement, on est bien loin des grandes masses partiellement anonymes d'autrefois. D'autre part, dans les milieux urbains, on peut remarquer qu'une portion importante de ceux et de celles qui participent aux assemblées sont aussi souvent impliqués dans l'un ou l'autre des groupes qui ont été présentés. De façon générale, malgré leur grande précarité,

---

<sup>54</sup> Jean-Philippe Perreault, «Les jeunes et le catholicisme québécois. Dynamiques et "vitalité paradoxale"», dans François Gauthier et Jean-Philippe Perreault (dir.), *Jeunes et religion au Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2008, p. 137. Plus précisément, les jeunes catholiques «font le chemin inverse de leurs parents et grands-parents. Pour bon nombre de catholiques des générations précédentes, l'appropriation – ou la libération – de leur héritage religieux s'est fait par la participation à la construction de la Cité et par l'éloignement de l'institution. Or, ce que semblent chercher les jeunes dans les figures de vitalité évoquées, ce sont plutôt des îlots où des expériences religieuses au sens strict sont possibles : cellules de partage de foi, communautés, rassemblements "hors du commun" et "hors frontière", lieux de méditation, pèlerinages, etc. Cet intérêt, qui n'est pas incompatible avec l'engagement dans le monde, témoigne d'une nouvelle manière d'être porteur de la tradition.» (p. 136)

<sup>55</sup> Raymond Lemieux et autres, «De la modernité des croyances. Continuité et ruptures dans l'imaginaire religieux», *Archives de sciences sociales des religions*, no 81, 1993, p. 91-115, repris et discuté dans Perreault, «Les jeunes et le catholicisme québécois. Dynamiques et "vitalité paradoxale"», p. 137.

<sup>56</sup> Sur cette question, voir notamment Marc Pelchat (dir.), *Réinventer la paroisse*, Montréal, Médiaspaul, 2015; Gilles Routhier (dir.), *La paroisse en éclats*, Ottawa, Novalis, 1995; Gilles Routhier et Alphonse Borras (dir.), *Paroisses et ministère. Métamorphoses du paysage paroissial et avenir de la mission*, Montréal, Médiaspaul, 2001.

les paroisses continuent d'offrir une structure et des services à une grande variété de personnes, ce que la plupart des petites communautés évoquées précédemment ne peuvent assurer.

En somme, le portrait de l'Église québécoise que dresse Cadrin est le suivant : d'un côté, les paroisses traditionnelles vivent une grande précarité mais demeurent malgré tout des pôles structurants qui répondent à des demandes encore très variées; de l'autre côté, un foisonnement de communautés de tout genre, qui ont en commun un goût pour le partage de la parole autour des Écritures, une recherche de fraternité plus personnelle, une sensibilité variable mais bien présente pour la liturgie et l'engagement dans le monde, mais des communautés qui proposent aussi différentes manières de vivre et d'assumer ces liturgies, ces engagements, ainsi que la transmission de la foi et le lien aux autorités ecclésiales.

## **2.2 Une ecclésiologie de la communauté est-elle possible, souhaitable? Le défi de la conjugaison entre communautés et assemblée**

Mais pourquoi donc les paroisses ont-elles la vie si difficile? Évidemment, sur une question aussi vaste, on ne saurait proposer une réponse exhaustive et complète. Cependant, une partie de la réponse semble devoir être à chercher du côté du «modèle de rassemblement» qu'elles offrent. Par rapport à celui de la «communauté», le modèle de l'«assemblée paroissiale» apparaît «moins marqué par la volonté associative propre aux groupes plus restreints et plus ouverts à toute personne<sup>57</sup>». On peut même préciser davantage encore à la suite de l'ecclésiologue Gilles Routhier qui a pensé ces distinctions et leurs enjeux.

La communauté exprime davantage un rapport social égalitaire et affinitaire, des gens se retrouvant ensemble sur la base d'un intérêt commun ou d'une particularité partagée entre les membres de cette communauté : le fait d'appartenir à la même ethnie ou le fait d'habiter le même territoire. Quant à l'assemblée de la cité, elle résulte de la convocation des habitants d'un lieu<sup>58</sup>.

Comme il a été possible de le voir précédemment, ce sont d'abord les rassemblements communautaires, plus chaleureux et impliquant une proximité qui ont la cote chez une majorité de chrétiens, en particulier chez les plus jeunes d'entre eux, et on a vu pourquoi.

Toutefois, ce n'est pas parce que le modèle de rassemblement que propose l'assemblée paroissiale a moins la cote qu'il n'a pas sa pertinence théologique et ecclésiologique. Et c'est sur cette question

---

<sup>57</sup> Cadrin, «Nouvelles communautés, émergentes et immergées», p. 384.

<sup>58</sup> Routhier, «Communautés, réseaux, assemblées», p. 73.

ecclésiologique du rapport entre ces deux formes de rassemblement – communauté et assemblée – qu’il importe maintenant de se pencher à la suite de Routhier, et ce, afin de mieux faire ressortir non seulement les fécondités, à ne pas oublier, mais aussi certaines limites ou dangers du contexte actuel. Il s’agit en fait d’une très vieille question. Cependant, le contexte de la modernité urbaine oblige à la reprendre à neuf. Une fois de plus, on pourra constater que les enjeux du côté de la théologie et de la sociologie se recourent. Car ainsi que le suggèrent Hénaff, Godbout et Vibert, les communautés ont certainement leur pertinence dans un tel contexte. Elles nourrissent et favorisent le lien et la *rencontre effective et concrète* de l’autre dans un contexte où les solidarités et ce lien sont fragiles. Cependant, elles ont aussi leurs limites qu’il importe de ne pas perdre de vue, car elles peuvent aussi se replier sur elles-mêmes. Elles favorisent alors, à terme, l’oubli de l’autre et le désengagement social. Or, un tel repli identitaire est non seulement problématique socialement, mais il est aussi questionnable théologiquement, car «dès le début», à travers l’assemblée convoquée – l’*ekklesia* – des premiers chrétiens, on peut constater que «l’Évangile travaille de l’intérieur ces “communautés naturelles”, les appelant à des dépassements souvent ressentis comme coûteux<sup>59</sup>». Une fois de plus, même si les termes de la question ecclésiologique ne sont pas exactement les mêmes d’une confession chrétienne à l’autre et sont ici ceux de la tradition catholique, il convient de rappeler que ce n’est pas tant la spécificité confessionnelle que l’on interroge ici que les mouvements de fond qui travaillent les Églises et qui affectent leur inscription dans les sociétés occidentales modernes.

### 2.2.1 Trois cas de figure d’un défi pastoral

Sur cette question du rapport entre communauté et assemblée, la présentation de trois cas de figure permettra de rendre visible le défi pastoral – et toujours actuel – de la conjugaison entre ces deux types de rassemblement. D’abord, il y a le cas de paroisses qui, afin de rejoindre certains groupes particuliers comme des associations, des mouvements ou des communautés ont développé des «pastorales sectorielles», qui ne sont rien d’autre que «la spécialisation de la pastorale en fonction de la différenciation des groupes sociaux».

À côté de l’assemblée eucharistique qui a la prétention de rassembler tous les habitants d’un lieu, [l’Église] a promu le développement de pastorales dites sectorielles qui ne favorisent pas de véritable contact entre les membres des différents groupes. Les scouts (ou une aumônerie ou tout autre groupe), par exemple, peuvent avoir une vie de groupe intense sans être

---

<sup>59</sup> Routhier, «Communautés, réseaux, assemblées», p. 173.

organiquement rattaché à la vie de la paroisse, et faire, à l'occasion, irruption dans l'assemblée eucharistique<sup>60</sup>.

Dans les années 1960 par exemple, le développement de ces pastorales «a souvent été accompagné d'un correctif qui a pris le nom [...] de "pastorale d'ensemble"» et qui impliquait du même coup des collaborations interparoissiales. Ce cas de figure n'est pas étranger à ce que tendent à devenir aujourd'hui les paroisses fusionnées, des «zones pastorales» qui couvrent un large territoire, avec une «assemblée assumant non seulement la diversité des personnes, mais une pluralité et une diversité de communautés<sup>61</sup>».

Ensuite, il y a le cas des «paroisses nouvelles<sup>62</sup>». En effet, il arrive que des paroisses territoriales soient confiées par les autorités diocésaines à certaines communautés religieuses particulières, qui ont leur sensibilité propre. En tant que tel, le phénomène n'est pas nouveau, et on trouve dans l'histoire récente plusieurs exemples de paroisses qui ont été confiées à des communautés religieuses. Cependant, dans le contexte actuel, le phénomène a une portée nouvelle, car de telles paroisses se trouvent au croisement entre la tendance à l'essor – relatif – de la dynamique communautaire et la fragilisation des assemblées paroissiales. Elles sont d'ailleurs bien souvent confiées aux communautés nouvelles précédemment évoquées pour qu'elles y apportent leur vie fraternelle, leur jeunesse. On a ainsi une sorte d'hybride entre la paroisse territoriale classique et la dynamique communautaire. Le défi devient alors de trouver l'équilibre entre la sensibilité particulière de la communauté en place et les besoins diversifiés des paroissiens sur le territoire.

Enfin, en lien avec ce phénomène nouveau, il y a le cas des «paroisses personnelles», c'est-à-dire, pour faire court, des paroisses non territoriales. Ce phénomène «assez récent [...] s'enracine dans l'expérience du catholicisme états-uniens au XX<sup>e</sup> siècle, alors que la plupart des catholiques étaient d'origine étrangère et que la situation du catholicisme était précaire face aux groupes protestants dominants». Dans un contexte migratoire, Irlandais et Allemands ont ainsi fait pression pour obtenir le droit de former des «Églises nationales indépendantes des paroisses territoriales dans les pays d'arrivée<sup>63</sup>». Les Canadiens-français ont aussi fait une «requête semblable en 1906<sup>64</sup>». Cette

---

<sup>60</sup> Routhier, «Communautés, réseaux, assemblées», p. 84.

<sup>61</sup> Routhier, «Communautés, réseaux, assemblées», p. 86.

<sup>62</sup> B. Malvaux, «À nouvelle paroisse, nouvelle catéchèse? Colloque international tenu à *Lumen Vitae* les 23-25 janvier 2003», *Lumen Vitae*, vol. 58, 2003, p. 219-224; «La nouvelle paroisse», conférence du même auteur à ce colloque; évoqués dans Cadrin, «Nouvelles communautés, émergentes et immergées», p. 384.

<sup>63</sup> Routhier, «Communautés, réseaux, assemblées», p. 87-89.

pratique qui a connu un essor sous Pie XII a fini par être considérée comme une « mesure transitoire » qui permet l'intégration, mais qui ne doit pas faire perdre de vue la richesse du pluralisme culturel dans l'Église, un pluralisme que le principe territorial vise en quelque sorte à honorer comme principe d'incarnation face aux dangers de l'isolement et de la gnose. À propos du cas de ces paroisses non territoriales, Routhier remarque que la « porte entrouverte pour des raisons pastorales a aujourd'hui tendance à s'élargir pour des raisons idéologiques<sup>65</sup> ».

Ces trois cas d'aménagements pastoraux invitent à une réflexion sur l'apport et la place des diverses familles religieuses dans l'Église. Et il faut le dire, il est traditionnel et heureux dans l'Église qu'il y ait des familles religieuses diverses avec leurs affinités spirituelles respectives. Ces communautés particulières « n'absorb[ent] toutefois pas la figure de l'Église<sup>66</sup> » dans son ensemble. Elles sont *diverses*, justement. Par rapport à cet enjeu, Routhier remarque un « phénomène qualitativement nouveau et proprement post-moderne » qui est aussi « rendu [...] possible par la mobilité accrue des personnes », et qui consiste dans le

développement de communautés nouvelles et d'associations de fidèles en tout genre [...] qui revendiquent à tel point leur particularité qu'ils en viennent à ne plus fréquenter l'assemblée eucharistique de leur lieu d'appartenance (principe territorial), mais à se rassembler entre semblables dans des communautés où on n'est plus, au moins spirituellement, exposé à l'altérité<sup>67</sup>.

On doit voir aussi que ce phénomène n'est pas étranger à l'inscription de ces communautés et de ces associations dans des sociétés modernes qui sont aussi des sociétés de consommation, travaillées par une régulation marchande. Sur le marché des croyances, il importe de se démarquer des autres pour exister, et la tentation est grande d'offrir des identités prêtes-à-porter, claires et distinctes, mais qui sont aussi le plus souvent hautement encadrées, comme sur les écrans où il est aujourd'hui requis de s'annoncer. Pourquoi alors se rassembler dans une Église locale, dans une

---

<sup>64</sup> *La question des nationalités et des langues aux États-Unis de l'Amérique du Nord considérée dans ses rapports avec le choix des curés et des évêques. Raisons montrant qu'il faudrait choisir un Canadien-Français plutôt qu'un Irlandais pour le siège vacant de Portland. Mémoire adressé à sa Sainteté Pie X, aux éminentissimes Cardinaux et à leurs conseillers*, Roma, Società poligrafica Editrice, 1906, 62 p.; évoqué dans Routhier, « Communautés, réseaux, assemblées », p. 88.

<sup>65</sup> Routhier, « Communautés, réseaux, assemblées », p. 85.

<sup>66</sup> Routhier, « Communautés, réseaux, assemblées », p. 85.

<sup>67</sup> Routhier, « Communautés, réseaux, assemblées », p. 87. Routhier donne l'exemple du néocatéchuménat qui « pratique une célébration dominicale, voire une célébration pascale, en marge ou en parallèle de l'assemblée eucharistique du lieu; privilège que le cardinal Martini a refusé d'accorder aux communautés néocatéchuménales de son diocèse ». Il donne aussi l'exemple de « l'octroi du rite tridentin à des groupes de fidèles qui appartiennent à une sensibilité spirituelle particulière ».

assemblée plus floue, plus large, parfois froide? Au plan pastoral, le défi est d'accompagner ces communautés et associations travaillées par la dynamique identitaire. Inviter celles-ci à se confronter à la diversité intra-ecclésiale est une manière de le faire, quand elles acceptent de se laisser interpeler par une autorité ecclésiale qui, en revanche, leur accorde une certaine reconnaissance publique. On voit ici le caractère politique des enjeux liés à la reconnaissance. Mais on voit aussi du même coup que ce caractère politique est incontournable et peut servir à protéger les plus faibles qui sont «prisonniers» de ces identités lorsque celles-ci se font étouffantes.

### 2.2.2 Les impacts de la socialité «urbaine» et moderne sur la vie des Églises

Le «principe territorial» à l'œuvre dans l'Église catholique et qui intervient dans ces différents cas d'aménagements pastoraux est ancien<sup>68</sup> et a servi de critère de discernement pour articuler la diversité des communautés et des affinités spirituelles avec l'assemblée paroissiale, moins affinitaire, plus large. Mais le concile de Trente lui a donné une portée nouvelle qui a façonné l'imaginaire catholique : «un curé, un peuple, un territoire, un cloché». Or, c'est cet équilibre que vient ébranler la modernité, une modernité qui tend à généraliser un mode de socialité plus urbain et qui s'affirme plus fortement dans le cas du Québec à partir de la Révolution tranquille des années 1960.

[La ville] représente en effet, par rapport à la campagne, une transformation qualitative des rapports sociaux, et non seulement une augmentation quantitative de ces derniers. Il ne suffit donc pas de l'encadrer par des institutions plus fortes. En ville, travail, famille, commerce, loisirs, éducation, fête, se produisent en autant de lieux fréquentés indépendamment les uns des autres. Chaque *univers social* présente ses normes et valeurs. Jeunes, adultes, personnes âgées, hommes et femmes forment des catégories qui se démarquent tant par les modes adoptés, les produits consommés, les lieux fréquentés, et suscitent autant d'identités particulières. Qui plus est, les individus – et non plus les familles ou les clans – sont appelés à faire leur place, chacun pour soi, dans la concurrence de chacun contre tous, par la démonstration d'un *savoir-faire* qui seul, en définitive, peut assurer la reconnaissance sociale, le prestige et le bien-être. Bref, la ville est le lieu d'éclatement des communautés qui doivent, pour exister, se constituer sur d'autres bases que celles des affinités naturelles. [...] Les cadres ecclésiastiques s'inquiètent depuis longtemps des difficultés d'adaptation à cette réalité urbaine<sup>69</sup>.

---

<sup>68</sup> Précisément, «la règle [...] qui lie ensemble territoire et Église en canonisant le fait "qu'il n'y ait pas deux évêques dans la ville" (canon 8)» a été «posée par le premier concile œcuménique (Nicée I, 325)». Voir Routhier, «Communautés, réseaux, assemblées», p. 92.

<sup>69</sup> Raymond Lemieux et Jean-Paul Montminy, *Le catholicisme québécois*, Québec, Presses de l'Université Laval/Éditions de l'IQRC, 2000, p. 65-66. Et les auteurs de préciser : «La transformation qualitative de la vie sociale en ville est ainsi produite par la compétitivité, l'éclatement de l'identité, l'injonction faite à chacun de réussir. Aujourd'hui, une telle assertion paraît banale : la planète entière est en train de devenir une "ville globale" qui transforme le monde en un nœud de relations interdépendantes, nerveuses, agitées et tendues. Dans les années soixante, au Québec, on parle volontiers d'éclatement et de désintégration de la paroisse urbaine.»

En ville donc, il y a une multiplication des rapports sociaux, mais comme il a été possible de le voir avec Baudrillard, ceux-ci sont chaque fois organisés, structurés, investis d'effets de mode, de «prêt-à-porter». Ces rapports sociaux de «consommation» engendrent ainsi un lien social qui tend à se faire formel, peu engageant, fragmenté et encadré; bref, un lien social fragile et pauvre que masque souvent le caractère structuré de ces rapports sociaux. Ce n'est donc pas un hasard si, dans la période moderne, la

paroisse urbaine [...] a été le premier lieu où s'est posée la question du rapport entre communauté et assemblée. Curieusement, la paroisse a cru pouvoir annuler cette tension déstructurante en se définissant elle-même comme communauté (en même temps qu'elle s'annonce comme service public du religieux) plutôt que de persister à se structurer comme une assemblée et à se présenter, dans la société, comme un lieu carrefour, porteur d'une utopie chrétienne. Au lieu de camper sur sa singularité et d'afficher sa particularité, elle s'est laissée entraîner à devenir une communauté élective, ce qui a probablement eu pour effet d'accélérer sa désintégration et de lui faire perdre sa raison d'être<sup>70</sup>.

L'utopie chrétienne à laquelle Routhier réfère est celle de la «*koinônia* universelle». Cette utopie n'appartient pas en propre à l'Église catholique, loin de là. Elle la porte seulement d'une façon singulière, avec les risques non négligeables que l'on connaît et qui lui sont propre. D'ailleurs, à cet égard, les exemples d'aménagements pastoraux évoqués précédemment ne sont pas dépourvus d'ambivalence, car on peut légitimement se demander ce que cherchent exactement les autorités lorsqu'elles s'inquiètent ainsi de la paroisse. La centralisation a toujours été un risque dans l'Église catholique<sup>71</sup>. Mais y a-t-il seulement cela? Le souci des autorités ecclésiales catholiques pour l'assemblée paroissiale se réduit-il à des préoccupations organisationnelles? C'est la pertinence théologique et pastorale de l'assemblée ecclésiale comme convocation au déplacement et à la rencontre qu'il importe de mettre en évidence à ce point-ci. Cette pertinence a déjà été évoquée. Il convient de reprendre le tout pour aller un peu plus loin.

---

<sup>70</sup> Routhier, «Communautés, réseaux, assemblées», p. 83, qui renvoie notamment à Gilles Routhier, «La paroisse : ses figures, ses modèles et ses représentations», dans G. Routhier (dir.), *Paroisses et ministère. Métamorphose du paysage paroissial et avenir de la mission*, Montréal, Médiaspaul, 2001, p. 228-238.

<sup>71</sup> À cet égard, Routhier remarque que le concept d'Église-sacrement doit être manipulé avec précaution. «Il ne faut pas trop hâtivement construire une correspondance entre les sacrements de l'Église et l'Église comme "sacrement du salut" pour le monde. Autrement, on s'expose à de sérieux malentendus œcuméniques.» Routhier, «Communautés, réseaux, assemblées», p. 79, note 17, en référence notamment à la Commission internationale catholique-luthérienne, «Face à l'unité : modèles, formes et étapes de la communion ecclésiale luthéro-catholique», no 85, dans H. Legrand et H. Meyer (dir.), *Face à l'unité*, Paris, Éditions du Cerf, p. 348-349.

### 2.2.3 La nouveauté présente d'une vieille utopie : la *koinônia* universelle

Comme utopie, la *koinônia* universelle appartient au christianisme dans son ensemble, tout comme le principe théologique et ecclésiologique de « catholicité ». Cette *koinônia* est « l'expression privilégiée de l'offre du salut dans l'histoire, utopie toujours menacée et mise en péril et ce, dès la période néotestamentaire<sup>72</sup> ». Routhier relève ainsi comment saint Paul, dans ses épîtres, présente « l'institution de nouveaux rapports entre les personnes » comme « un des fruits de l'annonce et de la réception de l'Évangile (*traditio – receptio*)<sup>73</sup> ». Et cette utopie travaille l'histoire et les diverses communautés à chaque époque, s'incarnant de manière toujours ambivalente<sup>74</sup>.

L'adoption récente du terme « communauté » en rapport avec les Églises date de la période conciliaire des années 1960 et va de pair avec l'abandon du concept de « société parfaite » par l'ecclésiologie. C'est ce terme qui a été retenu comme alternative.

Pourtant, non seulement le lexique chrétien comportait d'autres termes pour parler de l'Église, en particulier la figure néotestamentaire de la fraternité ou celle de l'assemblée, mais la réflexion conciliaire elle-même aurait pu tempérer cet engouement pour une figure de l'Église qui en appauvissait la réalité. Quoi qu'il en soit du renouveau biblique qui conduisait à revoir à neuf plusieurs questions et à renouveler bien des perspectives – et c'est là le paradoxe – on choisit alors un terme étranger au langage néotestamentaire pour désigner l'Église<sup>75</sup>.

Et, selon Routhier, il y a lieu de se demander si, à travers l'usage généralisé de ce terme pour désigner l'Église, on n'entérine pas une forme de socialité plus affinitaire qui, certes, n'est pas étrangère à l'Église, mais qui n'en épuise pas la réalité. Dit autrement, dans quelle mesure la dynamique communautaire peut-elle, à elle seule, porter l'utopie de la *koinônia* universelle ?

Cette utopie est fondatrice dans le christianisme, et elle va de pair avec la nouveauté toujours neuve de la grâce dans son horizon eschatologique. Dans sa dimension universelle, cette *koinônia* est concrètement *impossible*. C'est pourquoi on la dit utopique, eschatologique; elle pointe vers un lieu (*topos*) qui n'est pas. Cependant, elle travaille la vie sociale de l'intérieur. Elle se fait aussi appel éthique à devenir le prochain de tous à travers l'autre concret. Enfin, elle propose de reconnaître

---

<sup>72</sup> Routhier, « Communautés, réseaux, assemblées », p. 89-90.

<sup>73</sup> Routhier, « Communautés, réseaux, assemblées », p. 74. Voir notamment Col 3, 11; Ga 3, 28; 1 Co 12, 13.

<sup>74</sup> Pour plus d'exemples, voir Routhier, « Communautés, réseaux, assemblées », et plus précisément la section « Assemblée et communauté à l'épreuve de l'histoire », p. 80-83.

<sup>75</sup> Michel Dujarier, *Église-fraternité, tome I. Les origines de l'expression « adelphotès-fraternitas » aux trois premiers siècles du christianisme*, Paris, Éditions du Cerf, 1991, évoqué dans Routhier, « Communautés, réseaux, assemblées », p. 72.

l'action de Dieu dans les dépassements, déplacements et renouvellements qui sont porteurs de réconciliation.

Bien sûr, une telle utopie n'exclut pas l'appartenance à une communauté. On doit même voir que la communauté la porte à sa façon, et d'une manière particulièrement pertinente dans le contexte des sociétés modernes. Les communautés de l'Arche fondées par Jean Vanier, bien qu'exceptionnelles à certains égards, aident à voir comment une communauté de proximité porte à sa façon – de manière non exclusive – cette utopie de la *koinônia* qui passe par la fraternité<sup>76</sup>. Et la solitude urbaine des individus modernes rend de tels espaces communautaires encore plus rares et précieux qu'ils l'ont été par le passé. On doit cependant remarquer que la situation particulière des personnes handicapées dans les foyers de l'Arche constitue sans doute un foyer d'altérité qui, de l'intérieur, contribue à *entre-tenir* ces communautés, à les incarner, et à leur éviter d'implorer ou de se replier en identités. En cela, de l'intérieur, cette altérité pointe vers un au-delà de la communauté.

Or, cette utopie de la *koinônia* universelle que portent à leur façon les communautés, l'assemblée convoquée comme modèle de rassemblement la porte elle aussi, et d'une façon singulière et incontournable. Bien sûr, l'assemblée n'échappe pas à l'ambivalence, au même titre que la communauté. Elle peut très bien se faire froide, sans vie, superficielle. Mais de façon privilégiée, l'assemblée indique et manifeste concrètement l'importance du *déplacement* en direction de l'autre; par sa forme même, elle invite à sortir de soi et à faire un pas en direction de l'autre. Simultanément, elle conteste l'idéalisation de l'unité et du consensus que la dynamique communautaire porte comme fantasme et comme danger, surtout lorsqu'elle verse dans l'identitaire.

On le voit, cette utopie de la *koinônia* universelle – bien qu'utopique – renvoie à des enjeux très concrets. Le «principe territorial» évoqué précédemment en témoigne à sa façon. Il a servi de critère de discernement pour conjuguer communautés et assemblée dans le contexte des paroisses, et cela, d'une façon singulière dans le catholicisme post-tridentin.

En monde rural, cette interrelation entre communauté d'habitants et assemblée eucharistique fonctionnait à fond, la paroisse intégrant harmonieusement les dimensions religieuses et sociales, si bien qu'on n'arrivait pas facilement à distinguer ce qui relevait de l'une ou de l'autre. Ces communautés naturelles, où les liens de parenté et de voisinage étaient si importants, formaient des assemblées eucharistiques autant en raison de la communauté de destin qui liait les individus les uns aux autres, malgré une certaine différenciation sociale et des inimités qui

---

<sup>76</sup> Voir Jean Vanier, *La communauté. Lieu du pardon et de la fête*, Paris/Montréal, Fleurus/Bellarmin, 1979.

pouvaient être tenaces, qu'en surmontant la diversité entre les individus. Ceux-ci en effet n'appartenaient pas réellement par ailleurs à d'autres groupes sociaux<sup>77</sup>.

C'est cet équilibre que le développement de la modernité est venu briser, avec ses villes, ses métropoles, ses États-providences, son économie marchande, sa consommation. Cet équilibre se recomposera-t-il? Les rassemblements des chrétiens auront-ils un avenir? Si oui, quels visages prendront-ils? Plus fondamentalement encore, comment les chrétiens et leurs rassemblements en «Église» peuvent-ils encore aujourd'hui servir la vie et porter cette utopie humanisante de la *koinônia* universelle qui n'est rien d'autre que la grâce comme offre gratuite de reconnaissance qui relève et relance, et qui est adressée à tous et à toutes? Car tel est bien l'enjeu en fin de compte, et non de s'inquiéter sur le sort des Églises en tant que telles, avec leurs rassemblements. Enfin, qu'en est-il de ce «devenir-ville de l'humanité» mondialisée et moderne<sup>78</sup>?

Quoi qu'il en soit de toutes ces questions auxquelles seul l'avenir saura répondre, le chemin parcouru jusqu'à présent invite à jeter un regard positif sur la vie des Églises et les dynamiques qui les traversent, non pour s'en contenter ni pour fermer les yeux sur les violences qu'elles abritent et suscitent parfois, mais pour interroger ce qui s'y vit, ce qui s'y cherche. Dans un monde où autrui a perdu son évidence, ces Églises et leurs communautés diverses ne sont jamais à l'abri du repli sur soi qui conduit à l'oubli de l'autre, de la culture, de l'histoire et, à terme, à la violence. Lorsqu'elles se replient sur elles-mêmes, elles sont en quelque sorte le reflet de ce monde qui a perdu autrui et où la vie est constamment affectée par ce qui est négocié sur les marchés. Mais dans ce monde déracinant où les solitudes sont plus nombreuses qu'autrefois, en particulier pour les jeunes qui y ont grandi, les Églises et les rassemblements qui lui donnent d'exister peuvent être des espaces où rencontrer l'autre, célébrer la vie, se renouveler. Aussi fragiles soient-elles par leurs vies mêmes, ces Églises peuvent contribuer à servir la vie, en particulier la vie dans sa dimension sociale, qui est devenue problématique.

### **2.3 Les Églises dans un monde pluriel et complexe : quelques enjeux**

Le propos jusqu'à présent a attiré l'attention sur la vie propre des Églises comme *rassemblements* de croyants. Pourquoi avoir accordée tant d'importance à cette vie interne des Églises et à ses enjeux?

---

<sup>77</sup> Routhier, «Communautés, réseaux, assemblées», p. 81.

<sup>78</sup> Voir Hénaff, *La ville qui vient*.

Qu'en est-il du monde, de sa pluralité, de ses défis? Qu'en est-il des autres qui ne sont pas dans les Églises?

Si les questions concernant la vie interne des Églises ont été discutées de façon prioritaire, c'est pour des raisons toutes concrètes. Car c'est d'abord cela la vie des Églises aujourd'hui, aussi pauvres et fragiles soient-elles. Et dans cette pauvreté et cette fragilité, elles peuvent à leur niveau propre servir la vie. Et la théologie se doit aussi de veiller à ce que cette vie portée par les Églises ne soit pas étouffée. Enfin, j'espère avoir réussi à montrer que ces enjeux bien concrets sont directement liés à ce que sont devenues les sociétés modernes. En veillant à leur équilibre interne, les Églises rendent un service à la vie qu'elles portent et aux sujets qu'elles accompagnent. Du même coup, elles rendent service à la société dans son ensemble, c'est-à-dire qu'elles contribuent à la santé du lien social et à «l'invention de la société<sup>79</sup>» d'aujourd'hui et de demain. Et cela, il revient pour une part à la théologie de l'encourager et de le montrer. D'ailleurs, les personnes qui fréquentent les milieux ecclésiaux font aussi partie de la société dans son ensemble. Et il est de la responsabilité des autorités publiques de s'en soucier. On rejoint ici une autre question, celle de la théologie comme service public<sup>80</sup>.

Mais qu'en est-il du rapport de ces Églises avec l'extérieur? Comme mentionné, elles portent déjà l'extériorité de ce monde à l'intérieur d'elles-mêmes. Dit autrement, elles font partie de ce monde et elles en partagent les chances comme les problèmes. Mais la question est importante, car elle va plus loin, et il convient de s'y pencher brièvement en cette fin de parcours en interrogeant la vie des Églises par rapport à deux traits des sociétés occidentales modernes, à savoir leur pluralisme et leur complexité. Dit autrement, comment les Églises portent-elles la diversité du monde moderne avec sa complexité et ses inégalités? De ces vastes questions, on ne saurait prétendre faire le tour, mais il est tout de même possible d'y entrer brièvement.

---

<sup>79</sup> Jean-Louis Souletie, «Relancer la théologie politique?», *Asprenas*, vol. 49, no, 2002, p. 397. La théologie politique a été soucieuse de porter le monde de manière critique (Johannes Baptist Metz, *La foi dans l'histoire et dans la société. Essai de théologie fondamentale critique*, Paris, Éditions du Cerf, 1979), ce qui demeure requis, mais le point qu'avance Souletie dans son article est qu'en amont, et notamment dans le contexte des sociétés modernes, l'invention de la société – accompagner des sujets, en relation avec d'autres sujets – est aussi devenu un enjeu proprement politique.

<sup>80</sup> Pour explorer davantage cette question, on peut consulter Patrice Bergeron, «La théologie dans la démocratie. Une lecture de Marcel Gauchet», dans Serge Cantin et Robert Mager (dir.), *Modernité et religion au Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2010, p. 371-383.

### 2.3.1 Quelques enjeux ecclésiologiques et théologiques du pluralisme

La question du pluralisme concerne tout autant le dialogue inter-religieux et œcuménique que la théologie des religions. Mais de manière plus ciblée, on peut entrer dans cette question à partir de la vie même des Églises, avec leurs assemblées et leurs communautés. On a vu précédemment comment, sur certains aspects de la vie interne des Églises, il y a des divergences quant à la manière d'assumer les liturgies, de témoigner de la foi et de l'espérance, et de prendre soin du monde. Au regard de la grande diversité des sociétés modernes, ces divergences apparaissent sans doute comme étant mineures, mais à l'intérieur des Églises, elles sont occasions de véritables tensions. Il en va ainsi, car c'est là que se joue le rapport des Églises à ce qui leur est autre dans la société, et à ce que bon nombre de croyants portent eux-mêmes de cette altérité-nouveauté du monde, par leurs modes de vie, par leurs questions, par leurs engagements. Pour prendre l'exemple de l'eucharistie, si certains cherchent des liturgies plus encadrées et dans les normes, d'autres sont plus soucieux de la manière dont ces liturgies portent et déplacent la vie concrète des gens et du monde. Et, pour tous, se pose la question de l'accueil : quels sont les critères pour participer à ces liturgies, qui sont institutantes, mais aussi instituées? L'éclatement des mœurs et le caractère «pèlerin» de la religiosité des modernes rend cette question à la fois cruciale et délicate. Ils donnent aussi du relief à l'«humanité» et à la – relative – simplicité de ces «gestes institutants» dans l'Église ancienne : «partager la Parole, rendre compte de son espérance, convoquer à une table commune où l'on rend grâce, intercède en laissant s'exprimer les cris et les plaintes du monde, fait mémoire et partage le pain<sup>81</sup>». Dans un monde devenu si complexe, il ferait du bien qu'il soit un peu plus simple d'être chrétien.

Quant à la manière de transmettre la foi, on a vu qu'elle est aussi occasion de divergences dans l'Église émergente québécoise. Sur ce point, la manière d'user des nouveaux moyens de communication et des réseaux sociaux est objet de débats, au même titre que le caractère opportun d'une expression de la foi directe ou indirecte. Mais derrière cette matière concrète qui alimente les discussions se profile une authentique question de théologie fondamentale : comment assumer une option qui prétend à la vérité dans un monde pluriel, un monde où la vérité est ce dont on se permet de débattre, de discuter, mais ce qui, du même coup, peut difficilement être considéré comme quelque chose qu'il est possible de «posséder»? Autant la question est difficile, autant elle demeure centrale, car sinon, pourquoi discuter et rencontrer l'autre? La question de la vérité est partout

---

<sup>81</sup> Routhier, «Communautés, réseaux, assemblées», p. 91.

présente, mais comme ce qui se dérobe à chaque prise de parole et qui revient dans le silence qui en appelle une autre. Un tel contexte exige aussi des chrétiens qu'ils apprivoisent la particularité de leur option et de leur symbolisme. Ce contexte exige aussi d'eux qu'ils apprennent à assumer l'historicité de la tradition dont ils se revendiquent, tout autant que sa dimension politique. Or, ces questions sont relativement nouvelles dans la tradition et demandent une véritable fidélité créative, qui va de pair avec un apprivoisement de la pluralité des chemins à l'intérieur même de la théologie<sup>82</sup>. Sur l'ensemble de ces enjeux, les intuitions d'un Michel de Certeau me semblent des plus inspirantes.

[L'apport des chrétiens] reste limité, comme en fait il l'a toujours été jusqu'ici. Mais précisément, ils peuvent se reconnaître au titre de cette limitation. Refusant de se donner la place de la vérité, ils peuvent ainsi confesser leur foi en ce que nous osons appeler *Dieu* – Dieu, indissociable pour nous de l'expérience qui rend les hommes à la fois irréductibles et nécessaires les uns aux autres<sup>83</sup>.

Autant ce décentrement théologique implique un renoncement et l'apprivoisement d'un manque, autant il ouvre un espace de vie et renvoie la foi à ce qu'elle porte en profondeur : «alors que l'autre est toujours [...] une menace de mort, le croyant, par un mouvement déraisonnable, en attend aussi la vie<sup>84</sup>». Ces questions renvoient aussi à la possibilité pour les chrétiens – et de tous ceux qui se revendiquent d'une option prétendant à la vérité – de participer *de façon démocratique* à la construction des démocraties et à ses débats sur les enjeux éthiques comme sur le reste<sup>85</sup>.

### 2.3.2 Accompagner la complexité du monde et ses luttes pour la justice

Derrière cet enjeu de la participation des chrétiens aux débats démocratiques, il y a aussi l'enjeu de leur engagement social et politique. Si les questions concernant la morale et la sexualité retiennent souvent l'attention et tendent à polariser les débats, il importe de ne pas perdre de vue l'héritage de la pastorale sociale des Églises, qui comprend un nombre important d'œuvres caritatives, mais qui a aussi conduit d'importantes luttes pour la justice. Dans le catholicisme québécois par exemple, ce secteur de la pastorale est toujours vivant, mais il a perdu de sa vigueur. Cela, on peut et on doit

---

<sup>82</sup> On peut consulter François Nault, *Derrida et la théologie. Dire Dieu après la déconstruction*, Montréal/Paris, Médiaspaul/Éditions du Cerf, 2000.

<sup>83</sup> Michel de Certeau, *La faiblesse de croire [1987]*, Paris, Seuil, 2004, p. 259.

<sup>84</sup> Certeau, *La faiblesse de croire*, p. 258-259.

<sup>85</sup> Pour une approche de la question de la participation des chrétiens au débat démocratique qui s'inspire de la question de la reconnaissance et du don telle que Marcel Hénaff la développe, voir Guy Jobin, «À la recherche du don perdu... Plaidoyer pour un ethos de la présence publique des communautés croyantes dans une société plurielle», dans Monique Dumais et Jean Richard (dir.), *Église et communauté*, Montréal, Fides, 2007, p. 235-261.

jusqu'à une certaine mesure le regretter, car il y a un rapport essentiel entre «la tradition évangélique et un agir effectif<sup>86</sup>». Mais il importe aussi il me semble de situer cette évolution dans son contexte. Comme bien d'autres sociétés en Occident, la société québécoise n'est plus majoritairement chrétienne mais plurielle, et dans ce contexte, les chrétiens sont appelés à *collaborer avec d'autres* sur les enjeux de justice sociale, des enjeux qui sont toujours nouveaux et d'une complexité grandissante. Plus encore, même si les autorités ecclésiales continuent de proposer des chemins – et heureusement –, dans une société d'individus, «plus rien ne fixe les remplissements objectifs entre [ces] deux nécessités» que sont «la foi» et un «agir effectif».

Pendant un premier temps, la société civile a remplacé l'Église dans le rôle de définir les tâches et les statuts pour ne laisser à celle-ci que la possibilité marginale d'en corriger ou dépasser les circonscriptions. Aujourd'hui, le lieu ecclésial où pouvait se décider une tactique homogène de ces *border-lines* se dissout à son tour et laisse à chaque croyant le risque de les préciser. Ce qui survit à l'effondrement progressif du «corps» – problème central de toute l'évolution présente –, c'est un rapport formel entre le dépassement d'une situation et la décision de «faire» la foi. Il appartient au croyant de le prendre en charge et de le pourvoir d'un remplissement par un «contenu». À mesure que le «corps de sens» ecclésial sort de l'effectivité, l'articulation de ce «modèle» sur des situations effectives revient aux chrétiens eux-mêmes<sup>87</sup>.

Ces réflexions de Michel de Certeau me semblent toujours d'actualité. Elles font voir aussi comment le contexte actuel donne une portée nouvelle et inédite au «devenir corps de la foi» à travers l'existence profane et concrète des sujets, et qui a été exploré dans cette recherche à partir de l'idée de don de soi comme réponse – en profondeur – au don de la grâce. Dans un tel contexte, quand on accepte de ne pas réduire l'agir chrétien à la militance sur quelques questions d'ordre moral ou social, aussi importante soit-elle, cet agir croyant du chrétien est appelé à se faire plus éparpillé, fragmenté, mais bien réel. Il peut aussi prendre un chemin artistique, scientifique, entrepreneurial. Par rapport aux grandes œuvres d'autrefois, il est aussi beaucoup plus modeste et plus difficile à repérer. Mais cet agir chrétien dans ses formes modernes peut aussi être l'occasion de solidarités nouvelles dans la prise en charge des injustices. Il peut aussi du même coup être l'occasion de découvrir des frères et des sœurs de façon inattendue.

Dans ce contexte, au regard des sociologues Montminy et Lemieux qui osent un diagnostic théologique, le plus grand défi des Églises est de «prendre soin de ces expériences de foi» diverses,

---

<sup>86</sup> Certeau, *La faiblesse de croire*, p. 281. Par exemple, sur les enjeux économiques du temps présent, le propos de Kathryn Tanner me semble intéressant, dans la mesure où on accepte d'y voir le geste théologique et créatif d'un sujet qui cherche à imaginer l'économie autrement, à partir de l'alliance chrétienne et de la grâce. Voir Tanner, *Economy of Grace*.

<sup>87</sup> Certeau, *La faiblesse de croire*, p. 281.

celles des communautés et assemblées déjà existantes, celles des sujets qui y participent, mais aussi celles des sujets qui ne les fréquentent pas, ou peu.

Prendre soin, c'est-à-dire apprendre à les reconnaître. Ne pas les renier sous prétexte qu'elles s'alimentent hors de son giron et ne respectent pas ses normes. Apprendre aussi à les *accompagner*, non pas en les dominant ou en tentant de les remettre sur le «vrai chemin», mais dans le partage des risques de la vie, comme on partage le pain sur les chemins de l'errance, selon la signification étymologique du mot «compagnon» : *cum panem, avec le pain*. Cela ne veut pas dire abdiquer ses propres convictions. Cela exige au contraire de partir d'elles comme d'une expérience originelle permettant de parler aux autres, dans la reconnaissance et le respect de leur propre expérience<sup>88</sup>.

Tels me semblent être dans des mots qui me sont autres mais que je fais miens les enjeux du don et de la reconnaissance pour le catholicisme québécois, mais plus largement aussi – peut-on penser – pour le christianisme d'aujourd'hui et de demain. Il y a là un vrai défi, mais un beau défi; un défi proprement évangélique qui invite à miser sur la confiance, la confiance en l'autre, en l'avenir, et dans la vie comme promesse d'un don toujours et encore à venir.

### 3. Conclusion

Comment les Églises chrétiennes peuvent-elles servir la vie à partir de leur réalité propre et dans le contexte spécifique des sociétés occidentales modernes? Vaste question qu'il a été possible d'explorer à partir de deux sous-questions. À quelle difficulté les sociétés modernes sont-elles confrontées de manière spécifique et par rapport à laquelle les Églises chrétiennes sont concernées? Ensuite, par rapport à cette difficulté, quelles sont les fécondités et les défis des Églises?

La vie sociale des modernes a ceci d'étrange qu'elle va de pair avec des relations précaires, fuyantes. S'interroger sur le déficit symbolique a mis en évidence comment l'extension de l'échange marchand à tous les secteurs de vie, ainsi que la dynamique de la consommation ont des impacts directs sur le lien social, qu'elles contribuent à fragiliser. S'interroger sur le déficit symbolique des sociétés modernes a aussi permis de cibler la sphère commune, avec ses associations, ses communautés et ses regroupements de tout genre, comme un espace qui est ébranlé en même temps qu'il est sollicité. Cette sphère commune de la reconnaissance contribue d'une manière singulière à la concrétisation du lien social en donnant corps à la solidarité et à l'entraide mutuelle,

---

<sup>88</sup> Lemieux et Montminy, *Le catholicisme québécois*, p. 126.

mais elle est aussi un espace problématique, travaillé par des dynamiques identitaires qui encouragent le repli et nourrissent la peur de l'autre.

À partir de là, il a été possible de se pencher sur la situation de l'Église catholique québécoise, qui a servi d'exemple pour penser de manière plus large la possible contribution de l'ensemble des Églises au renouvellement du lien social. On a pu voir comment les dynamiques propres à la sphère commune se déclinent dans l'Église émergente : un foisonnement de communautés diverses qui est porteur de vie et qui contribue à briser des isolements proprement urbains et modernes, mais des communautés qui sont aussi parfois tentées de se replier sur leur particularité spirituelle et leur vision du monde. Au plan de l'ecclésiologie, cette situation accentue la tension entre communautés particulières et assemblées eucharistiques paroissiales, une tension qui est saine et ancienne, mais que la situation contemporaine met à l'épreuve. Pour ce qui concerne le défi plus général de l'inscription des Églises dans le monde moderne et démocratique, avec sa diversité et ses injustices, deux principales tâches ont été identifiées : apprivoiser la particularité de l'option chrétienne et inventer de nouvelles manières d'accompagner l'agir croyant et de porter la complexité du monde.

Pour relever ce défi, les Églises chrétiennes devront puiser dans leur tradition avec audace et discernement. Le meilleur de la tradition chrétienne invite certes à donner généreusement, mais il invite aussi, me semble-t-il, à ne pas s'en contenter, et à faire un pas de plus, pour risquer la rencontre de l'autre et la blessure qui parfois l'accompagne. La rencontre de l'autre et plus particulièrement du pauvre occupe non seulement une place centrale dans la tradition chrétienne; elle est le lieu par excellence de la rencontre mystérieuse et improbable de Dieu.

Qu'est-ce que possède de si spécial le pauvre pour être ainsi mis de l'avant dans la tradition chrétienne? Il ne possède rien, justement. Et ce «rien» lui ouvre l'essentiel, à savoir qu'il n'y a pas de vie humaine sans les autres. De par sa condition, il est en mesure de reconnaître l'importance première des autres dans sa vie, et du même coup sa propre importance dans celle de ses proches. Sa vulnérabilité incarne et révèle ce que toute existence humaine recèle de fragilité et de dépendance, du début à la fin. Dit simplement, ce qu'il y a de plus important, à commencer par la vie et la reconnaissance la plus fondamentale, une personne ne peut se l'accorder elle-même; elle ne peut que la recevoir, comme un don à rendre, ou encore comme une grâce à prolonger. S'ouvre alors un espace proprement humain de rencontre et de partage. La fragilité actuelle des

communautés n'est pas nécessairement une mauvaise nouvelle. Elle aidera peut-être ceux qui y vivent à mieux donner et recevoir et, en cela, à mieux servir la vie.

## Conclusion générale

Il faisait plutôt sombre ce jour-là. Il faisait encore soleil, mais il faisait sombre. J'étais à un point tournant de ma recherche, et je traversais un petit désert. Je ne me rappelle plus tout à fait où j'en étais dans cette recherche et ce qui me tracassait. Je ne me souviens pas davantage du chemin parcouru qui m'a conduit hors de ce petit désert. Mais je me souviens très bien du cadeau que m'a présenté Léonie, ma petite de trois ans. Bien plus qu'une petite pierre scintillante, elle m'a offert l'essentiel, à un moment où je l'avais perdu de vue. Elle m'a offert ce que je ne pouvais forcer, mais seulement recevoir : sa reconnaissance. Son geste a eu un effet de fraîcheur dans mon parcours. Il a été un oasis.

La présente recherche a porté une attention spéciale à ces gestes de don qui médiatisent la reconnaissance. Ils n'ont rien de parfait. Ils sont même compliqués, ambivalents, et parfois lourds. Mais on ne peut s'en passer. Ils témoignent de notre humanité.

Cette pierre reçue en cadeau, de quel type de don s'agissait-il précisément? La question a un statut secondaire, car l'enjeu, on l'aura compris, est celui de la reconnaissance. Et au moment de recevoir un cadeau, c'est cela qui importe, et non l'analyse, surtout pas l'analyse. Mais la recherche a tout de même permis d'en apprendre un peu plus sur la diversité du don, sur sa complexité, sur son hors-de-prix. Et en guise de premier survol du chemin parcouru, on peut tout de même partir de cet exemple qui m'est personnel et s'interroger : de quel type de don s'agissait-il? Ou plutôt, d'abord : qu'est-ce que ce don n'était pas?

Le cadeau qui m'a été offert par Léonie n'était pas un geste de don réciproque cérémoniel. D'abord, son geste n'avait rien de rituel. Il n'engageait qu'elle, et non tout un groupe. Il ne m'a pas contraint en retour, du moins pas sous la forme d'une réplique rituellement contraignante. Dans le langage des anthropologues, on pourrait dire cependant que son cadeau avait «valeur symbolique». À la limite, elle aurait pu prendre n'importe quel objet, ou presque, et son geste aurait eu le même effet sur moi. C'était son bien précieux à elle, et non le bien précieux de tout le groupe, comme peut l'être encore

aujourd'hui un repas festif entre amis, qui n'est jamais aussi bien reçu que lorsqu'il est un jour rendu, parfois par rivalité, mais le plus souvent pour entretenir le lien d'amitié et pour le plaisir de socialiser.

Son cadeau n'était pas davantage un don moral qui construit la solidarité. Elle ne cherchait pas à me venir en aide, du moins pas au plan matériel. De plus, l'objet qu'elle m'a remis ne me «servira» à rien. Bien sûr, un don fait par solidarité est lui aussi un geste qui médiatise la reconnaissance et qui contribue au lien social, mais il le fait à sa façon, et autrement que dans le don réciproque cérémoniel. Sans doute que de tels dons de solidarité existent – ou existaient – dans les sociétés segmentaires, à l'intérieur du groupe. Mais c'est dans la grande communauté politique des sociétés avec une autorité centrale qu'ils deviennent le principal véhicule du lien social. Bien évidemment, ils ne règlent pas tout, et dans les sociétés étatiques modernes, ils n'exemptent surtout pas d'avoir à s'interroger collectivement sur la juste répartition de la richesse. Cependant, ils sont irremplaçables. Les diverses communautés, Églises, assemblées et associations sont également des espaces où ces dons de solidarité s'expriment de façon privilégiée. Ces groupes divers perdent parfois de vue les enjeux collectifs, trop préoccupés par ce qui les concernent en propre. Mais ils peuvent aussi être des espaces où rencontrer l'autre *concrètement*, où trouver du soutien, où s'engager.

Le geste qu'a posé ma petite n'était donc pas un don cérémoniel, ni un don moral qui construit la solidarité. Qu'était-il alors? Il était un don gracieux à hauteur d'homme, fait sans attente de retour, par plaisir, pour reconnaître l'autre. Il était un don qui suscite la gratitude. En fait, le geste posé par ma petite était un don à hauteur d'enfant, car les enfants savent eux aussi faire de tels dons gracieux, et souvent mieux que les adultes qui, eux, arrivent plus difficilement à faire abstraction de ce que la vie leur a imposé de responsabilités, de fatigue, de blessures. Il n'est pas toujours facile de faire abstraction de tout cela, pour arriver à donner et à recevoir avec grâce. C'est sans doute un peu pour cela que les adultes emballent leurs cadeaux, surtout lorsque ceux-ci ne sont finalement que des objets à consommer. La beauté de l'emballage pointe vers cette reconnaissance au-delà de toute ambivalence qu'il n'appartient pas aux dons humains de contrôler et de maîtriser, mais qu'ils médiatisent tout de même, très concrètement.

Aussi différents soient-ils, ces dons médiatisent tous la reconnaissance. S'il importe de ne pas les confondre et de ne pas fermer les yeux sur leur ambivalence, il importe aussi, il me semble, de garder en vue la reconnaissance qu'ils rendent possible.

Arrivé au terme de cette recherche, le moment est venu de proposer quelques éléments de conclusion qui ne pourront tout reprendre, mais qui permettront de rassembler les idées. Et plutôt que de retraverser l'ensemble des chapitres, il m'a semblé préférable de faire trois synthèses, une pour chacune des grandes parties de la thèse. Une fois ces synthèses terminées, deux brèves discussions permettront d'élargir la perspective. Bien entendu, il y aurait bien d'autres questions à ouvrir, des questions tout aussi importantes les unes que les autres. Mais je m'interrogerai seulement sur deux thèmes qui sont au plus près de la présente recherche : le geste théologique impliqué dans la recherche, et le déplacement de la ritualité et de la sacramentalité dans les sociétés modernes.

## **Une généalogie anthropologique et politique de la reconnaissance**

À certains égards, le projet d'Hénaff dans *Le prix de la vérité*<sup>1</sup> ressemble à celui de Marcel Gauchet dans *Le désenchantement du monde*<sup>2</sup> que j'ai eu l'occasion d'approfondir dans une recherche antérieure<sup>3</sup>. En effet, un peu à la manière de Gauchet qui, à la suite de Pierre Clastres médite sur l'«énigme» de l'émergence de l'État et en vient à réfléchir à la religion dans ses formes «primitives» et dans sa fonction politique<sup>4</sup>, Hénaff s'interroge lui aussi sur les transformations qui accompagnent «l'émergence de la cité», et à son tour, il se penche sur les formes de religiosité auxquelles l'ethnographie donne accès. De même, tous les deux s'interrogent sur la modernité occidentale et pointent en direction d'une certaine singularité chrétienne qu'ils cherchent à penser. Par rapport à Gauchet cependant, dont l'approche est davantage philosophique et qui discute surtout du rapport de l'autorité souveraine avec son fondement, religieux ou démocratique, tout comme du potentiel de nouveauté qu'y apporte l'incarnation chrétienne et la figure christique du médiateur crucifié, la perspective développée par Hénaff a l'avantage d'être plus explicitement nourrie par les données issues de l'ethnographie et elle aborde les problèmes de manière proprement anthropologique. Par exemple, elle traite de la question centrale du sacrifice et tient davantage compte des différences à l'intérieur des sociétés segmentaires, tout comme des études ethnographiques. Elle entre aussi dans des considérations sur le symbolisme, en lien avec la tradition de l'école française de sociologie et d'anthropologie. Du plus, elle rattache la question du politique avec celle plus concrète du lien social,

---

<sup>1</sup> Marcel Hénaff, *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Paris, Seuil, 2002.

<sup>2</sup> Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

<sup>3</sup> Patrice Bergeron, *La sortie de la religion. Brève introduction à la pensée de Marcel Gauchet*, Outremont, Athéna Éditions, 2009.

<sup>4</sup> Pierre Clastres, *La société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Éditions de Minuit, 1974.

une question que porte de manière singulière l'anthropologie. Si donc le champ des questions politiques qu'elle pose et le chemin qu'elle emprunte pour les éclairer la rapprochent en certains points de Gauchet, la perspective d'Hénaff est davantage ancrée dans la tradition anthropologique.

De même, alors que Gauchet assume plus ou moins nettement un certain rapport philosophique à l'histoire<sup>5</sup>, Hénaff fait plutôt une «généalogie anthropologique de la reconnaissance<sup>6</sup>», qu'il qualifie aussi de «généalogie politique de la grâce<sup>7</sup>». Sa démarche est limitée, et il n'a pas la prétention de révéler tous les secrets de la grâce, pas plus d'ailleurs que Gauchet n'a la prétention de révéler tous les secrets de la religion<sup>8</sup>. Hénaff soutient même que sa généalogie politique n'est pas suffisante, qu'il faudrait creuser davantage, et l'interroger autrement<sup>9</sup>. Il en va de même avec la présente recherche.

Cela étant, Hénaff n'en a pas moins développé une perspective singulière, et c'est ainsi qu'à travers la question de la reconnaissance publique – par laquelle s'immisce celle du politique – il en vient à discuter des rapports de don et de leurs transformations, tant dans leurs formes sociales que dans la relation des humains avec l'invisible. Il en vient également à traiter du régime de la grâce tel qu'il émerge dans le contexte gréco-romain du I<sup>er</sup> siècle, un contexte où l'on voit s'affirmer une organisation politique forte et qui en éprouve toutes les difficultés, à commencer par l'inégalité des rapports sociaux qu'elle consacre à sa façon, bien qu'une telle disparité sociale ne soit pas étrangère aux sociétés segmentaires, et tout particulièrement aux sociétés sacrificielles. Enfin, sa perspective

---

<sup>5</sup> Pour une évaluation critique de la posture philosophique de Gauchet, notamment dans son rapport à l'histoire, voir Gilles Labelle, «"Institution symbolique", "Loi" et "Décision sans sujet". Y a-t-il deux philosophies de l'histoire chez Marcel Gauchet?», dans François Nault (dir.), *Religion, modernité et démocratie. En dialogue avec Marcel Gauchet*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2008, p. 61-88; Labelle, «"Post-durkheimisme" et "sortie de la religion"», p. 131-146.

<sup>6</sup> Marcel Hénaff, «De la philosophie à l'anthropologie. Comment interpréter le don? Entretien avec Marcel Hénaff», *Esprit*, no février, 2002, p. 136. Voir aussi Marcel Hénaff, «Métamorphoses du don : continuités et discontinuités. Réponses à Jacques Godbout», *Esprit*, no février, 2003, p. 163-167.

<sup>7</sup> Alain Caillé, Jacques T. Godbout et Marcel Hénaff, «Correspondance», *Revue du MAUSS semestrielle*, no 23, 2004, p. 273.

<sup>8</sup> Rappelons que la «sortie de la religion» chez Gauchet n'engage pas la fin de la religion. Dans *Le désenchantement du monde*, Gauchet s'intéresse à la religion dans sa fonction «politique». Mais ailleurs, il dit bien que l'histoire de la religion demeure ouverte. «Une histoire s'achève, une autre commence. L'histoire politique de la religion est à certains égards close, au moins à la pointe de la modernité, mais son histoire anthropologique est loin d'avoir dit son dernier mot. [...] On peut concevoir par ailleurs – j'y travaille – une histoire anthropologique de la religion, qui s'attacherait à comprendre en quoi la disposition de l'homme fait de lui un être de croyance, de foi, pensant la réalité sous le signe de la dualité.» Voir Marcel Gauchet, *Un monde désenchanté?*, Paris, Les Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, 2004, p. 20 et 129.

<sup>9</sup> «J'ajoute que cette généalogie politique de la grâce n'est pas suffisante. Il me reste sans doute à en développer la poétique. Je vais m'y employer...» Voir Caillé, Godbout et Hénaff, «Correspondance», p. 273.

généalogique lui permet d'interroger les sociétés étatiques modernes sur ce qu'elles font du lien et de la reconnaissance, sur les empiétements de l'économique, mais aussi sur les chances du don<sup>10</sup>.

Comme il a été possible de le voir, il fait preuve tout au long de ses analyses d'une authentique ouverture théologique. Cependant, le peu d'importance qu'il accorde à la ritualité chrétienne a suscité l'interrogation qui a lancé cette recherche.

Qu'en est-il du statut des rituels dans les sociétés modernes? Hénaff en dit très peu sur cette question. On peut même se demander : l'eucharistie serait-elle le rituel de la sortie du rituel, un peu à la manière du christianisme que Gauchet présente comme «*la religion de la sortie de la religion*<sup>11</sup>»? Évidemment, la recherche a permis de complexifier un peu les choses, et on a pu voir qu'Hénaff n'exclut pas que les rituels puissent avoir une certaine fécondité en dehors des sociétés segmentaires<sup>12</sup>. Cependant, on ne peut ignorer que les rituels religieux sont en crise dans les sociétés modernes. Et le problème est plus profond qu'une question de vocabulaire ou de gestes.

## **La grâce chrétienne et la reconfiguration trinitaire et eucharistique des liens et de la reconnaissance**

Il n'en reste pas moins que l'eucharistie est un héritage que l'on peut interroger, et c'est ce qu'a fait la présente recherche à travers une relecture de la théologie sacramentaire de Louis-Marie Chauvet qui, elle aussi, s'est intéressée à l'anthropologie et à sa manière d'explorer le don<sup>13</sup>. Même si quelques propositions ont été faites en cours de recherche pour penser autrement l'eucharistie aujourd'hui, l'objectif principal de cette recherche de théologie n'était pas d'abord de penser l'eucharistie et son actualité. L'hypothèse était plutôt de passer *par* l'eucharistie pour repenser de façon plus large l'alliance chrétienne et la grâce.

Il convient de rappeler la question qui a initié le projet, et qui est une question de théologie systématique.

---

<sup>10</sup> Marcel Hénaff, «La valeur du temps. Remarques sur le destin économique des sociétés modernes», *Esprit*, no janvier, 2010, p. 164-184; Marcel Hénaff, «Paradoxe du pouvoir, crise de l'autorité, reconnaissance. Réflexions sur le mal politique avec Ricoeur et au-delà», *Archivio di filosofia/Archives of Philosophy*, vol. LXXXI, no 1-2, 2013, p. 81-97.

<sup>11</sup> Gauchet, *Le désenchantement du monde*, p. II.

<sup>12</sup> Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 359.

<sup>13</sup> Louis-Marie Chauvet, *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris, Éditions du Cerf, 1987.

*À partir du croisement entre l'anthropologie de la reconnaissance de Marcel Hénaff et la théologie sacramentaire de Louis-Marie Chauvet, comment penser l'alliance chrétienne et la grâce et faire entendre leurs résonances actuelles en contexte de modernité occidentale?*

C'est donc l'héritage chrétien de la grâce de façon large que la présente recherche a interrogé, en lien avec cette problématique de la reconnaissance, et en passant par l'héritage spécifique de l'eucharistie, qui ne va plus de soi aujourd'hui en Occident, c'est l'évidence<sup>14</sup>, mais qui demeure tout de même au cœur de la ritualité chrétienne. Elle a aussi été l'objet de nombreux débats dans l'histoire du christianisme. On a donc interrogé cet héritage à la suite de Chauvet, tout en prenant en considération certaines recherches plus récentes. Mais on s'est aussi laissé interroger par cet héritage, tout en le laissant interroger la reconnaissance. Qu'a-t-on appris?

Au regard des distinctions établies par l'anthropologie de Marcel Hénaff, notamment en ce qui concerne les types de don qui ont été évoqués, l'eucharistie est plutôt difficile à classer. On peut même penser que ce rituel pointe en direction des trois formes de don qu'il distingue : le don cérémoniel, le don moral/solidaire, le don gracieux. Il appartient beaucoup plus nettement au régime de la grâce (don moral et don gracieux). Cependant, il n'est pas complètement étranger au don réciproque cérémoniel dans les sociétés segmentaires et au sacrifice qui en épouse la logique.

Par rapport au sacrifice/don cérémoniel, l'eucharistie porte lui-même un double héritage, qu'il reconfigure et déplace. D'une part, au plus proche, la prière eucharistique découle de la liturgie du repas festif juif avec sa prière de bénédiction, la *Birkat ha-Mazon*. Comme on l'a vu, cette liturgie s'est développée des suites de la centralisation du culte et des sacrifices à Jérusalem. La liturgie du repas festif juif est donc venue remplir un vide laissé par les sacrifices. Mais elle a du même coup innové et mis la table pour une éventuelle sortie de l'univers sacrificiel traditionnel<sup>15</sup>. D'autre part, l'eucharistie s'est développée et cristallisée comme rituel dans le contexte gréco-romain de l'Antiquité tardive, qui avait lui-même ses divers héritages sacrificiels. Bien avant donc que les théologiens investissent massivement le vocabulaire sacré et sacrificiel pour désigner l'eucharistie et ses ministres, et bien avant qu'ils se disputent à savoir si l'eucharistie est ou non un sacrifice – notamment au temps de la Réforme –, l'eucharistie était marquée par un contexte sacrificiel; un contexte de crise, de déplacements.

---

<sup>14</sup> Voir, par exemple, Danièle Hervieu-Léger, *Catholicisme. La fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003.

<sup>15</sup> Enrico Mazza, *L'action eucharistique. Origine, développement, interprétation*, Paris, Éditions du Cerf, 1999, p. 26-27.

Autant ce geste de la présentation des dons porte la trace des anciens sacrifices, autant il déplace et «spiritualise» cet héritage sacrificiel. Dit autrement, il contribue davantage à sortir de la réciprocité traditionnelle qu'à la maintenir. L'héritage de la liturgie du repas festif juif joue ici en faveur de cet écart. Mais même le geste qui rappelle le plus nettement le sacrifice/don cérémoniel est investi par les premiers chrétiens d'une façon qui oblige à y voir une *rupture*. D'abord, la présentation des dons a lieu à l'intérieur d'un rassemblement qui est perçu comme ayant été *convoqué* par Dieu pour faire mémoire du don du Christ et des événements pascals, et pour le recevoir à nouveau comme don de l'Esprit. La présentation des dons est donc une prolongation du déplacement qui fait l'assemblée : elle vient en réponse à un appel. En cela, elle a une portée théologique singulière qui mobilise ce que la tradition juive a de plus original : elle répond à l'appel d'un Dieu inscrit en histoire, qui prend les devants pour accorder sa faveur, et qui, du point de vue de la foi des premiers chrétiens, l'a fait d'une façon nouvelle, indépassable et définitive en Jésus de Nazareth, mort et ressuscité. Ensuite, la présentation des dons est un *geste collectif*, car c'est l'assemblée concrète qui apporte les dons. Mais elle est aussi en même temps un *geste intersubjectif*. Non seulement les premiers chrétiens viennent d'horizons divers et chacun est invité à contribuer aux offrandes en y «mettant du sien», mais cette part de soi est d'emblée mise en rapport avec la part des autres. Enfin, la présentation des dons a aussi une portée morale, car une part des dons est réservée pour les pauvres. On apporte le pain et le vin, mais bien autre chose aussi, comme de la nourriture. Le geste moral s'en trouve du même coup inscrit dans un horizon théologique nouveau. Si donc la présentation des dons telle qu'elle est investie par les premiers chrétiens rappelle l'héritage du don cérémoniel/sacrificiel, c'est dans la *discontinuité*, car elle innove et elle marque une rupture. Elle répond à un appel et elle déplace le rapport à l'autre.

Bien sûr, il n'y avait rien de parfait dans les «repas du Seigneur» et dans la *koinônia* des premiers chrétiens. De manière ambivalente, on donnait parfois généreusement pour favoriser son propre salut, pour se constituer un trésor dans la vie à venir. Aussi, l'expansion du christianisme n'a pas tardé à déplacer cet équilibre et à confirmer la migration des rapports de don sur le terrain de la morale et de l'intériorité; ambivalence, obligations et culpabilité comprises. Le développement des messes privées, en lien avec l'apparition de la pénitence tarifée, combinés avec un climat de crainte de Dieu et une raréfaction de la communion et de la célébration communautaire de l'eucharistie témoigne bien de ce déplacement. S'il est tentant de juger ces transformations à distance comme étant négatives, il me semble préférable de les considérer comme étant autres, sans s'empêcher

cependant de leur poser les questions qui, aujourd'hui, semblent importantes. Il en va de même avec le temps de la Réforme et ses suites.

L'eucharistie et l'alliance chrétienne appartiennent donc bien au régime de la grâce dont parle Hénaff, avec son potentiel de nouveauté d'abord, car l'avènement du régime de la grâce offre la chance de réinsérer une part d'égalité dans les relations sociales, en uniformisant le don et la dette pour tout le monde, mais avec aussi ses problèmes et ses risques d'abus, qui sont liés à l'affirmation d'un schème de relation vertical qui peut certes se faire autorité légitime, mais qui peut aussi se faire pouvoir, jusque dans l'intériorité de la vie spirituelle.

Et c'est en lien avec cette nouveauté qu'il convient de voir les rassemblements des chrétiens comme une des expressions de la confiance qu'ils mettent dans une promesse, ou encore comme une des expressions – et non la seule – de la réponse qu'ils donnent à un appel qu'ils ont entendu. Cet appel ne les invite pas à venir offrir à Dieu ce qu'il leur aurait demandé, il les invite plutôt à venir *recevoir à nouveau l'unique don de sa grâce*, l'unique don du Christ qui rassemble et qui fédère, un don qui est à recevoir comme don de l'Esprit. Il y a là une utopie dont la dynamique est trinitaire, mais aujourd'hui comme hier, ce sont les utopies qui font l'histoire. Et l'utopie eschatologique des chrétiens invite à se rassembler et à faire mémoire de l'implication de Dieu dans la vie humaine à travers le Christ Jésus, et de son offre de reconnaissance fragile, mais toujours neuve. L'épître aux Romains le dit à sa manière : Dieu choisit d'exercer sa justice, non à travers sa colère, mais en renouvelant sa faveur, sa grâce.

L'analyse de la prière eucharistique II faite par Chauvet a aussi fait apparaître une dynamique semblable. D'une part, il se penche sur une prière eucharistique qui a été mise de l'avant suite au concile Vatican II et dont les racines remontent à l'Antiquité. D'autre part, il montre comment la prière eucharistique, qui intervient tout de suite après la présentation des dons dans le rituel catholique, travaille précisément à replacer ces dons dans le mouvement vertical de la grâce. Elle le fait au plan narratif en inversant les positions. Dans le temps de suspension qui suit la présentation des dons, qui est aussi un temps d'interprétation faisant parler, elle invite à l'abandon, elle invite à laisser aller ces dons dans un espace autre. Elle suggère qu'il n'y a rien de ce que l'humain donne que Dieu n'a pas déjà offert, et qu'il est possible de recevoir à nouveau sa grâce – sous un triple mode (historique, eucharistique et ecclésial). Les dons humains ne sont pas des répliques au don Dieu. Ils en sont le

prolongement imparfait, situé, humain. Ils sont ce que Dieu vient habiter de sa grâce, en excès, pour les renouveler.

Si la prière eucharistique suggère que Dieu a déjà offert sa grâce en abondance et qu'elle habite l'humain et le monde, sans s'y confondre, la communion demeure un moment privilégié pour la recevoir à *nouveau*, et dans son *corps*. Elle ouvre un espace interprétatif où chacun peut méditer et se laisser interroger sur le don qu'il reçoit et sur la manière dont il le reçoit dans sa propre vie. Le rite de paix qui la précède donne à vivre la fraternité nouvelle en Dieu, mais la communion invite quant à elle à se situer personnellement par rapport à ce don de la grâce. On peut en déduire que c'est dans sa vie tout entière que chacun est invité à ouvrir les mains pour cueillir ce qui advient. Plus encore, et Chauvet insiste sur ce point, la relation à Dieu n'a pas d'autre espace que celui de la vie humaine.

Jusqu'à quel point? Et on retrouve la question évoquée précédemment : l'eucharistie est-elle le rituel de la sortie du rituel?

## **L'horizon éthique de l'alliance et de la grâce**

On le voit, la grâce n'a pas seulement une portée sociale et politique, elle ouvre aussi un horizon moral et éthique qui est même premier, et par lequel la nouveauté sociale et politique fait son entrée. Comme on vient de le mentionner, dans la liturgie eucharistique, le moment de la communion indique plus nettement ce point de bascule où l'appel à se rassembler au nom d'une promesse se fait appel adressé à chacun, appel à partir, à poursuivre son chemin, et à se rendre disponible au service de la justice de Dieu. À cet égard, le réalisme de saint Paul quant à la possibilité pour l'humain d'entrer dans cette dynamique me semble instructif. Il invite chacun à une action qui opère avec discernement et mesure (Rm 12, 1-3). Plus encore, il invite à se méfier du mal auquel on participe sans s'en rendre compte (Rm 7, 18b-20), et à se réjouir du bien que l'on répand aussi parfois à son propre insu (Ga 2, 20-21).

Mais l'horizon éthique de l'alliance chrétienne ne se rapporte pas seulement à un registre moral. Il concerne plus largement et plus profondément encore la relation à l'autre comme espace privilégié de la rencontre de Dieu. D'ailleurs, les évangiles sont remplis de ces récits qui mettent en scène des rencontres improbables qui surprennent et qui déplacent. Jésus est souvent celui autour duquel ces

rencontres gravitent, et cela va de soi, dans la mesure où les évangiles formulent la foi des premiers chrétiens, leur foi en Jésus comme Christ.

En fait, dans les évangiles, les rencontres s'emboîtent les unes dans les autres. D'abord, chaque évangile est lui-même le fruit d'une rencontre relue dans la distance, c'est-à-dire que chaque évangile est un évangile *selon* un tel. Et il n'y en a pas qu'un seul. D'ailleurs, on ne fait que commencer à en tirer les conséquences théologiques. Ensuite, chaque évangile met en scène Jésus qui est rencontré, qui va à la rencontre, ou qui rencontre son Père dans le secret. Enfin, le personnage Jésus autour duquel gravitent toutes ces histoires de rencontres apparaît lui-même comme un raconteur d'histoires, des histoires au centre desquelles se vivent encore une fois des rencontres. Cet emboîtement – à la manière de poupées russes – au cœur même des textes fondateurs a pour effet de cerner et de charger la rencontre de l'autre d'une dimension théologique et spirituelle.

Un texte de l'évangile de Luc où on retrouve cet effet d'emboîtement a été analysé dans la troisième partie de la recherche (Lc 10, 25-37). Par rapport à d'autres passages, celui-ci est particulier, car il ajoute une couche supplémentaire. En effet, l'objet de la discussion entre Jésus et le légiste dans ce passage est précisément la rencontre du prochain. Tout part d'une question sur la «vie éternelle» dans son rapport avec la Loi et que le légiste adresse à Jésus. Et cette première discussion se termine sur un constat assez net : la Loi peut être porteuse de vie. L'évangéliste Luc met même dans la bouche du légiste une «formulation optimale» de la Loi. Mais la rencontre ne s'arrête pas là, justement, et, de manière très paulinienne, la discussion se poursuit avec une deuxième question qui porte sur le prochain. On a vu comment, à travers la parabole du Samaritain, Jésus retourne la question sur elle-même et en fait une interpellation éthique et toute concrète. Il ramène du même coup à l'avant-scène la question de la vie, comme ce qu'il n'appartient pas seulement à la Loi de porter. La Loi est une institution qui médiatise la reconnaissance, mais elle n'en a pas l'exclusivité. Dit autrement, il y a aussi de la vie en dehors de ce qu'elle prescrit, et il importe de s'y intéresser, d'en prendre soin, de ne pas passer à côté parce qu'elle n'entre pas dans les cadres, de prendre le risque de se laisser déranger et altérer par elle.

Origène et saint Irénée n'ont pas hésité à faire un parallèle entre le mystère pascal et ce geste éthique du Samaritain qui se rapproche de l'homme blessé et souffrant. Ils ont reconnu dans la vie de Jésus et dans son destin tragique sur la croix une dynamique semblable : le geste d'un Dieu qui,

à la manière du Samaritain, se laisse émouvoir, se fait proche de la souffrance et accompagne celui ou celle qui la subit. Bref, un Dieu qui s'approche et qui donne sa grâce. D'ailleurs, le Bon Samaritain n'attend pas la gratitude de l'homme blessé pour le reconnaître. Il prend les devants. Il repart également sans rien exiger de sa part. Il lui laisse un espace et promet de demeurer disponible, sans plus. Le texte ne dit même pas si l'homme blessé s'est rendu compte de l'action du Samaritain en sa faveur. Au plus profond, il me semble, la grâce de Dieu est du côté de cette reconnaissance toujours déjà offerte, qui vient d'ailleurs, d'un étranger, qui ne force ni la gratitude, ni la réponse reconnaissante. Aussi discrète voire imperceptible qu'elle soit, cette grâce n'en fait pas moins une différence. Au plus profond, elle contribue à faire advenir des sujets, en lien avec d'autres sujets.

Cette importance accordée à la rencontre dans les textes fondateurs du christianisme invite à méditer sur la crise que traversent les Églises et les sociétés modernes. Avons-nous perdu le «sens» de la rencontre? Que faire de ce monde qui socialise à travers la consommation d'objets? Que penser des dynamiques communautaires qui prennent de plus en plus de place? Elles sont parfois des espaces où il est possible d'exister avec et pour d'autres, mais elles sont aussi parfois refermées sur elles-mêmes, jalouses et revendicatrices de leur singularité.

Autant les problèmes sont parfois graves et lourds de conséquences, notamment en ce qui concerne la surconsommation ou la haine du voisin qu'entraîne la dynamique de certains groupes, autant il importe je pense de ne pas céder à la panique. Les rencontres humaines n'ont jamais été évidentes. D'ailleurs, cela apparaît assez nettement dans les sociétés segmentaires étudiées par l'anthropologie, si on sait porter attention à ce qui est en jeu dans les rituels et que les rituels cherchent précisément à apaiser, à accompagner, même si cela concerne d'abord des groupes et non des individus : le risque de la rencontre de l'autre et de son étrangeté. Dans ces sociétés, la frontière entre l'alliance et la guerre est mince.

Les défis de la rencontre de l'autre, du lien social et de la justice sont donc anciens. Ils se recomposent. Et aujourd'hui comme hier, ils ne cessent de rattraper la quiétude et la stabilité des institutions qui médiatisent la reconnaissance, tout comme de ceux qu'elles avantagent malgré plusieurs bonnes volontés, que ces institutions soient étatiques, marchandes ou religieuses, comme dans les sociétés politiques, ou qu'elles soient cérémonielles et rituelles comme dans les sociétés segmentaires. Autant les défis sont grands et les risques réels, autant il est possible de se réjouir de toutes ces initiatives qui, chaque jour, suscitent des solidarités nouvelles pour «faire place à

d'autres». Dans ces solidarités nouvelles où «d'autres» retrouvent confiance et trouvent place, un chrétien peut reconnaître une «opération» proprement évangélique, même si elle va sans dire<sup>16</sup>.

## Des questions ouvertes

Dans cette recherche, l'étude des rapports de don et de reconnaissance dans les sociétés segmentaires, dans les sociétés politiques et dans la ritualité chrétienne a conduit à mettre en lumière quelques difficultés des sociétés occidentales modernes et des Églises qui en font partie, mais elle a aussi permis d'indiquer quelques fécondités possibles, notamment en ce qui concerne l'alliance chrétienne. Dans la mesure où les chrétiens sont attentifs à cette reconnaissance fragile et précieuse que leurs rassemblements médiatisent, dans la mesure également où ils ne perdent pas de vue la particularité de leur option et l'horizon éthique que porte leur propre tradition, un chemin de pertinence me semble envisageable pour l'avenir.

Bien d'autres questions que celles qui ont été traitées auraient mérité que l'on s'y arrête, dont plusieurs en lien direct avec le champ d'interrogation. Par exemple, que penser de cette fascination pour le lien social dans les sociétés segmentaires chez Mauss et chez l'ensemble des auteurs qui ont été croisés dans cette recherche? S'ils se laissent fasciner par les rapports de don, ils ont aussi besoin de passer par l'interrogation critique pour comprendre ce qui s'y joue. Pour une part, le monde auquel ils appartiennent tous semble avoir perdu de vue les relations. Nos contemporains semblent avoir d'autres préoccupations que celles des relations, qui sont souvent lourdes et coûteuses, en temps comme en énergie. Refaçonner le monde par la technique et en jouir, n'est-ce pas d'abord cela qui les intéresse? Cette frénésie de la nouveauté et de la production n'est d'ailleurs pas si étrangère à la volonté de conquête qui a conduit à la colonisation d'un ensemble de sociétés segmentaires, en Afrique, mais aussi dans les Amériques, avec leurs «Indiens». En revanche, dans quelle mesure les individus choisissent-ils leur mode de vie «moderne», car ils doivent bien travailler – donc produire – pour vivre? Et comment sortir du cynisme qui semble laisser la voie libre à la prédation économique et écologique, aux abus de la haute finance, et à la réduction comptable de toute forme de dette? Des penseurs comme Marcel Hénaff, Louis-Marie Chauvet et bien d'autres avec eux cherchent à leur façon à interroger cette modernité, pour en montrer les limites, mais pour

---

<sup>16</sup> «Le mouvement chrétien organise une *opération* dont nous n'avons, y compris dans le texte évangélique, que l'effet ou le produit, jamais le principe.» Claude Chabrol et Louis Marin, *Le Récit évangélique*, Paris, Aubier, 1974, p. 91-161, repris dans Michel de Certeau, *La faiblesse de croire* [1987], Paris, Seuil, 2004, p. 283.

tenter aussi de l'approcher autrement, et peut-être alors contribuer à y changer quelque chose, pour le mieux si possible. Mais par un étrange hasard – en est-ce un? –, ils sont nombreux à trouver une «inspiration» dans ces anciennes pratiques rituelles de don qui ont presque toutes disparues aujourd'hui. Le christianisme dans les Amériques est même né dans le contexte de cette rencontre on ne peut plus ambivalente entre deux formes radicalement différentes d'organisations sociales.

Que penser aussi du sort réservé aux femmes dans tous ces rituels<sup>17</sup>? Ou encore, en quoi cet horizon de questionnement sur le don, la reconnaissance, les rituels et les relations peut-il être un terrain fécond pour le dialogue entre les spiritualités chrétiennes et les spiritualités autochtones? Autant de questions qui mériteraient que l'on s'y penche plus longuement.

Toutefois, dans le cadre plus restreint de cette conclusion, il m'a plutôt semblé préférable d'explorer deux questions qui ont été ouvertes en cours de recherche, mais seulement timidement.

## Retour sur un geste théologique

En début de parcours, la revue de la littérature a permis de constater que des théologiens anglophones se sont arrêtés sur l'anthropologie du don dans le cadre d'ouvrages qui, comme ceux de Louis-Marie Chauvet et d'Antoine Delzant, cherchent à repenser la grâce chrétienne<sup>18</sup>. Par exemple, Kathryn Tanner s'est intéressée à l'anthropologie dans un ouvrage qui sollicite diverses pensées du don et de la grâce pour interroger l'économie capitaliste. Son appréciation des échanges de don est sévère, et c'est sur la distinction entre celles-ci et la grâce qu'elle attire l'attention<sup>19</sup>. John Milbank est plutôt de l'avis contraire et approche positivement le don cérémoniel et sa dimension de réciprocité. Cependant, Milbank ne tarde pas lui aussi à «exporter» les données de l'anthropologie sur un terrain qui n'est pas le sien. Il en vient ainsi à recatégoriser le problème dans des termes qui sont ceux de la phénoménologie de la donation et de Jean-Luc Marion<sup>20</sup>. On peut d'ailleurs se demander ce qu'il en est d'une approche théologique et philosophique comme celle de Milbank – le

---

<sup>17</sup> Annette B. Weiner, *Women of Value, Men of Renown. New Perspectives in Trobriand Exchange*, Austin (Tx.), University of Texas Press, 1976; Marilyn Strathern, *The Gender and the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, Berkeley, University of California Press, 1988; Michel Gourgues, *Ni homme ni femme. L'attitude du premier christianisme à l'égard de la femme. Évolutions et durcissements*, Montréal/Paris, Médiaspaul/Éditions du Cerf, 2013.

<sup>18</sup> Je me limite ici surtout à discuter des ouvrages et de la théologie anglophone.

<sup>19</sup> Kathryn Tanner, *Economy of Grace*, Minneapolis, Augsburg Fortress, 2006.

<sup>20</sup> John Milbank, «Can a Gift Be Given. Prolegomena to Future Trinitarian Metaphysic», *Modern Theology*, vol. 11, no 1, 1995, p. 119-161.

mouvement de l'Orthodoxie Radicale – qui s'intéresse aux échanges de don tels que les anthropologues les restituent, mais qui, du même souffle, considère l'ensemble des sciences sociales comme le produit d'une «hérésie» théologique, coupable d'un «rejet du christianisme<sup>21</sup>». Quoi qu'il en soit de cette approche théologique particulière que Tanner ne fait pas sienne, et pour ce qui concerne le don et l'anthropologie, le résultat est le même : les pratiques de don sont rapidement sorties de leur contexte, et ceux qui les ont étudiées en profondeur trouvent finalement peu de considération. L'approche de Stephen H. Webb est quelque peu différente, mais lui aussi ne s'attarde pas très longtemps à l'anthropologie et à son langage. Il veut repenser la générosité moderne, et parmi les différentes théories qu'il convoque, l'anthropologie du don est une parmi d'autres<sup>22</sup>. En somme, que ce soit chez Tanner, Milbank ou Webb, il ressort de leurs ouvrages des théologies de la grâce qui ne sont pas sans intérêt, mais qui sont très différentes, et dans lesquelles, surtout, l'anthropologie du don tient un rôle secondaire.

On a vu en cours de recherche que l'approche théorique de Chauvet ouvre quant à elle une multitude de chemins, et que cette manière de procéder a des effets semblables. Elle place le lecteur devant un carrefour où il se doit de choisir un chemin. Par contre, j'ai tenté de montrer que l'anthropologie occupe chez lui une place de choix, alors que les autres chemins, sans être impertinents, sont davantage périphériques. L'attention du théologien des sacrements à la dimension rituelle du don – cérémoniel ou eucharistique – y est sans doute pour quelque chose<sup>23</sup>.

C'est au terme de cette exploration que j'en suis venu à formuler le projet de recherche qui a produit les résultats que l'on connaît maintenant. J'ai alors milité pour une prise en considération plus

---

<sup>21</sup> John Milbank, *Théologie et théorie sociale. Au-delà de la raison séculière*, Paris, Éditions du Cerf/Ad Solem, 2010. «Car, à mon sens, le discours séculier ne fait pas qu'emprunter des modes d'expression à la religion – de manière intrinsèquement inappropriée – puisqu'il s'agit du seul discours disponible [...], mais il est réellement *constitué* dans sa sécularité même par une "hérésie" dérivant du christianisme orthodoxe, ou d'un rejet du christianisme qui est plus "néopaien" que simplement antireligieux.» (p. 53). Pour sa critique de la sociologie où tout y passe – de Malebranche à Durkheim, de Kant à Weber, jusqu'à la sociologie de la religion –, voir la deuxième partie de l'ouvrage, intitulée «Théologie et positivisme», p. 121-263. La méthode «génétique» et «archéologique» mise de l'avant par Milbank (p.52-53) procède en télescopant les textes et ne peut être comparée à la «généalogie» de la reconnaissance développée par Hénaff, qui – on l'a vu – part des pratiques variées et les replace à chaque fois dans leur contexte social et symbolique. Pour une lecture réceptive mais distanciée de l'approche théologique de Milbank, on peut consulter Daniel Izuzquiza, «Can a Gift Be Wrapped? John Milbank and Supernatural Sociology», *The Heythrop Journal*, vol. 47, no 3, 2006, p. 387-404.

<sup>22</sup> Stephen H. Webb, *The Gifting God. A Trinitarian Ethics of Excess*, New York, Oxford University Press, 1996.

<sup>23</sup> C'est sur cette question du rituel que l'approche de Delzant se distingue de celle de Chauvet. Tous les deux dialoguent pourtant avec les mêmes auteurs «structuralistes». Là où Chauvet en vient à privilégier l'anthropologie, Delzant investit plutôt la «sémantique structurale». Voir Antoine Delzant, *La communication de Dieu. Par-delà utile et inutile. Essai théologique sur l'ordre symbolique*, Paris, Éditions du Cerf, 1978.

rigoureuse de la dimension *rituelle* du don, d'où le choix de privilégier les travaux de Chauvet. J'ai aussi insisté sur l'importance d'une *lecture plus patiente des analyses anthropologiques du don*, ce que j'ai tenté de faire en interrogeant les travaux d'Hénaff qui connaît bien la littérature ethnographique et qui est aussi un lecteur attentif de Marcel Mauss et de Claude Lévi-Strauss<sup>24</sup>.

S'il est épistémologiquement impossible de ne pas interpréter ces pratiques de don à partir d'un présent – tendu entre un passé et un avenir – qui s'accompagne de préoccupations dont on a vu la modernité, il importe tout de même, il me semble, de veiller à mener une interprétation soucieuse de ne pas trop rapidement extraire les pratiques des contextes qui les portent et, aussi, d'accorder un crédit favorable à ceux et à celles – les anthropologues – qui les ont théorisées après les avoir longuement étudiées. Évidemment, toute anthropologie qui ose comparer entre elles des pratiques – et du même coup toute sociologie qui s'intéresse aux sociétés segmentaires pour penser l'«humain social» dans d'autres contextes – ne peut éviter d'interpréter. Les débats théoriques en anthropologie ne cessent de le rappeler. D'ailleurs, la présente recherche s'est discrètement immiscée dans ces débats qui ne sont pas à proprement parler les siens, c'est-à-dire ceux auxquels la discipline théologique est habituée. Mais j'ai tenté de m'y avancer en respectant autant que possible l'altérité de l'anthropologie et des sociétés segmentaires qu'elle étudie. La tradition chrétienne non seulement n'exclut pas une telle curiosité intellectuelle, mais on peut penser qu'elle y invite à sa manière, pour autant qu'on accepte de voir cette tradition comme étant porteuse – notamment dans sa veine mystique – d'une certaine «expérience» de confrontation à l'altérité<sup>25</sup>.

D'une certaine façon, comme d'autres théologiens et théologiennes aujourd'hui, j'ai tenté de faire avec l'anthropologie du don ce que la théologie n'a cessé de faire dans l'histoire : chercher à dire Dieu et penser la foi dans la diversité des langages humains. La théologie l'a fait «au temps de la renaissance carolingienne, lorsque la critique grammaticale [s'est insérée] dans la lecture des textes sacrés, puis à la renaissance des XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles, à deux reprises, lorsque Abélard [a fait] de la dialectique un instrument de la théologie et lorsque l'entrée d'Aristote [a révélé] à la raison chrétienne l'idéal grec de la science». Au temps de Marie-Dominique Chenu, qui a bien décrit ce caractère

---

<sup>24</sup> Marcel Mauss, «Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques [1923-1924]», dans *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, 2008, p. 143-279; Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris/La Haye, Mouton, 1967.

<sup>25</sup> Voir notamment François Nault, *Une théologie en déconstructions : littérature – mystique – philosophie*, Paris/Montréal, Cerf/Médiaspaul, 2004, p. 69-103.

emprunteur et inventif de la théologie, «après la grammaire, après la dialectique, après la science, c'était l'histoire qui se proposait comme instrument rationnel» nouveau<sup>26</sup>.

On peut très bien fermer les yeux sur cet aspect voyageur de la théologie et vénérer certains langages et certains mots du passé, comme s'ils contenaient ce Dieu qu'ils ont un jour cherché à désigner. Et on l'a fait abondamment avec la théologie de saint Thomas d'Aquin, allant même jusqu'à «traiter» son «système» et «la vérité comme une possession, donnant des droits, des droits de propriétaire, sur lesquels on se repose comme sur des titres définitifs<sup>27</sup>», et oubliant du même coup qu'il a fait «figure de naturalisme païen» aux yeux de certains «pour avoir introduit en Chrétienté la philosophie aristotélicienne des natures et la science rationnelle qu'elle fonde<sup>28</sup>». Mais ainsi que l'a fait Chenu au début du XX<sup>e</sup> siècle en s'imprégnant de la méthode historique pour revisiter les textes et les doctrines – dans son cas, surtout ceux du Moyen Âge –, on peut aussi tenter de «rejoindre saint Thomas» d'Aquin autrement, en s'inspirant plutôt de la «liberté spirituelle» et de la patience avec laquelle il a fait siens les problèmes et les outils de son temps, pour ensuite se mettre en «état d'invention» et développer un langage neuf<sup>29</sup>. N'est-ce pas de ces voyages dans des univers inconnus que vit la théologie chrétienne depuis ses commencements, allant ainsi de recommencements en recommencements? On peut penser que c'est là sa manière de rejoindre la foi qu'elle cherche à comprendre et à soutenir comme quête. La théologie n'est pas parole *sur* Dieu, même si elle cherche à dire Dieu. Elle est parole de sujet pris dans le langage. Elle est parole humaine.

Ce sont les implications d'une telle posture théologique que j'aimerais discuter brièvement en cette fin de parcours, à travers quelques brefs aperçus inspirés de diverses définitions de la théologie. Dit autrement, quel(s) geste(s) théologique(s) ai-je posé dans cette recherche<sup>30</sup>?

D'abord, j'ai *interrogé des héritages*, et pas n'importe lesquels : des héritages de don, et notamment des héritages rituels. En articulant ma recherche aux «réalités anthropologiques et sociales de

---

<sup>26</sup> Marie-Dominique Chenu, *Une école de théologie : le Saulchoir*, Paris, Éditions du Cerf, 1937, p. 38-39.

<sup>27</sup> Chenu, *Une école de théologie : le Saulchoir*, p. 44-45. Chenu poursuit : «Il semble que l'école thomiste, appesantie par son trop lourd héritage et tout occupée à en assurer la conservation, ait renoncé, au tournant du XVI<sup>e</sup> siècle, à cette puissance novatrice et créatrice qui fut au principe même du thomisme. Or "il est impossible de conserver sans créer; il y a, même sur le plan humain, une vérité de la création continuée" (E. Gilson).»

<sup>28</sup> Chenu, *Une école de théologie : le Saulchoir*, p. 38.

<sup>29</sup> Chenu, *Une école de théologie : le Saulchoir*, p. 44-45.

<sup>30</sup> Le pluriel mis entre parenthèses cherche seulement à indiquer que sur cette question, j'arrive difficilement à situer mon propre geste théologique dans une seule définition de la théologie.

*tous*<sup>31</sup>», j'ai porté une attention particulière au «champ religieux» qui n'appartient pas en propre à la théologie, mais qui est au contraire «balayé par les diverses sciences humaines<sup>32</sup>». C'est ainsi que j'en suis venu à me pencher à la suite d'Hénaff sur les formes de la reconnaissance, qui varient en fonction des contextes. J'ai également porté une attention particulière aux divers héritages chrétiens du don et de la reconnaissance que sont l'eucharistie, la charité, le don de soi, le don gracieux. Tous ces héritages ont aussi été abordés «dans une perspective *historique*», qui cherche à tenir compte des écarts et de l'irréductibilité des contextes.

Mais j'ai aussi interrogé ces héritages à partir d'un lieu donné, qui est d'abord celui de la modernité occidentale. Comme mentionné précédemment, la fascination des anthropologues, des sociologues, des exégètes et des théologiens pour les rapports de don dans les sociétés segmentaires n'est pas étrangère au déficit symbolique des sociétés étatiques modernes et aux difficultés qui en découlent. C'est encore une fois la perspective historique et contextuelle de la recherche qui est en cause ici, mais appliquée à la recherche elle-même. Sur ce point, la manière dont Hénaff construit sa généalogie de la reconnaissance rejoint la définition de la théologie mise de l'avant par Pierre Gisel, comme «histoire» qui se fait «*généalogie de la modernité et du destin du religieux en modernité*<sup>33</sup>». Il ne s'agit pas ici de faire d'Hénaff un théologien à son insu. Mais on ne doit pas s'empêcher de voir que la question de la reconnaissance est loin d'être étrangère à celle du religieux. De l'intérieur de cette modernité, j'ai donc tenté d'interroger «généalogiquement» ces héritages divers en assumant du même coup une appartenance à la tradition chrétienne.

Cette perspective généalogique implique aussi d'aborder les données de l'histoire d'une manière qui n'est pas proprement historique, même si l'enracinement historique et le contexte sont pris en considération de manière centrale. Elle procède plutôt «sur un mode transversal, analogue à la philosophie en ce sens, un mode qui peut être spécifiquement dit *réflexif*, passant par *problématisation*<sup>34</sup>». Les diverses sciences humaines, lorsqu'elles se font «théories» de l'humain, procèdent de façon similaire. La problématisation qui a guidé nos analyses provient de l'anthropologie culturelle d'Hénaff.

---

<sup>31</sup> Pierre Gisel, *La théologie*, Paris, Presses universitaires de France, 2007, p. 25.

<sup>32</sup> Gisel, *La théologie*, p. 26.

<sup>33</sup> Gisel, *La théologie*, p. 26. Plus précisément, cette perspective généalogique implique que «l'histoire concrète du religieux et l'histoire effective de la modernité [soient] interrogées *conjointement*» (p. 27).

<sup>34</sup> Gisel, *La théologie*, p. 27.

Bref, la manière dont j'ai interrogé les héritages anthropologiques et chrétiens du don se rapproche de la définition de la théologie développée par Pierre Gisel, c'est-à-dire, en somme, une théologie qui interroge sur un mode transversal le champ religieux dans son histoire et son présent, et qui assume du même coup son propre enracinement historique et contextuel. À mes yeux, une telle manière de concevoir le geste théologique s'inscrit dans la tradition de la théologie systématique.

Une part de ce qui a conduit la présente recherche au résultat que l'on connaît me semble aussi par contre devoir être attribuée à une «quête croyante» dans laquelle je suis pris, et avec laquelle, comme tout sujet-chercheur-croyant-théologien, je dois composer. À la suite de Michel de Certeau, Raymond Lemieux – et d'autres après lui<sup>35</sup> – a tenté de cerner les enjeux de cette quête croyante qui est au cœur de la démarche théologique, mais que n'ignore pas complètement non plus l'anthropologue ou le sociologue, dans la mesure où une telle quête a quelque chose à voir avec le langage et le désir<sup>36</sup>. J'aimerais élaborer un peu sur ce point, qui m'apparaît tout aussi important que le précédent.

Le lecteur qui est arrivé au bout du présent travail aura peut-être reconnu ces points de basculement dans le texte – que j'ai peine à identifier moi-même; sont-ils discrets ou évidents, je ne saurais dire? – où l'analyse se fait aussi proposition. Une telle ambition est même au cœur de la question de départ : comment repenser l'alliance chrétienne et la grâce? L'enjeu n'est pas de proposer à *tout prix* la foi chrétienne. L'enjeu est plutôt de s'interroger sur le «comment»; comment vivre la foi aujourd'hui, pour qu'elle serve la vie, pour qu'elle soit pertinente? La démarche théologique implique donc tout à la fois d'assumer une «quête croyante» et de développer un regard critique. Elle n'ignore donc pas la critique à laquelle le sociologue, l'anthropologue ou le philosophe se consacrent. Elle les suit même parfois dans les chemins qu'ils tracent. Mais la pointe de sa critique croyante n'est pas là.

---

<sup>35</sup> Michel de Certeau a fortement influencé la pensée de Raymond Lemieux sur cette question, qui en a lui-même inspiré d'autres à sa suite. Voir Anne Fortin, «Hommage à Raymond Lemieux. La Bible comme lettre d'amour volée», dans Anne Fortin et François Nault (dir.), *Dire l'impensable, l'Autre. Pérégrinations avec Raymond Lemieux*, Montréal, Médiaspaul, 2004, p. 71-116; François Nault, «L'épistémologie de la pratique théologique de Raymond Lemieux ou "Les jeux de l'amour et du hasard..."», dans Anne Fortin et François Nault (dir.), *Dire l'impensable, l'Autre. Pérégrinations avec Raymond Lemieux*, Montréal, Médiaspaul, 2004, p. 117-142.

<sup>36</sup> «Si la démarche sociologique et la démarche théologique se rejoignent, si elles partagent un "espace inter-paradigmatique", c'est qu'elles se laissent toutes deux définir dans l'ordre du "projet", c'est-à-dire comme "l'actualisation du désir" qui amorce un "travail d'intelligence" dans le cadre d'un rapport à un *Autre*.» Raymond Lemieux, «Sciences humaines et théologie. Les enjeux contemporains de l'intelligence», dans Michel Dion et Louise Melançon (dir.), *Un théologien dans la Cité. Hommage à Lucien Vachon*, Montréal, Bellarmin, 1996, p. 88 et s.; Raymond Lemieux, *L'intelligence et le risque de croire. Théologie et sciences humaines*, Montréal, Fides, 1999, p. 7, 33 et s.; cités et commentés dans Nault, «L'épistémologie de la pratique théologique de Raymond Lemieux», p. 122-123.

Son épistémologie n'est pas la même. La démarche théologique se fait critique aussi et d'abord lorsqu'elle assume la «quête croyante» et, à *partir d'elle*, cherche à ouvrir de nouvelles perspectives, pour la «stimuler», la soutenir. Le théologien se tient alors sur une ligne très mince où, pour prendre soin de la vie, pour stimuler la quête croyante et «éviter qu'elle ne soit paralysée par la rigidité de ses représentations<sup>37</sup>», donc pour faire œuvre proprement *critique*, il n'a d'autre option que de partir de son désir et d'entrer dans le jeu de la représentation en *proposant* une image, en *offrant* une représentation – la sienne, qui est mouvante comme son désir – de cet Autre qui l'appelle et qu'il appelle, et qu'il n'arrivera jamais qu'à évoquer, sans le dire tout à fait.

C'est suivant une telle perspective que, dans cette recherche, j'ai *proposé* et tenté de repenser l'alliance chrétienne et la grâce en lien avec la reconnaissance et l'anthropologie, et en assumant une certaine manière «chrétienne» de représenter l'Autre. Cette manière de dire les choses, qui est celle d'un sujet singulier en lien avec d'autres sujets chercheurs ne doit pas être absolutisée, au contraire. J'ai le vif sentiment – et c'est une bonne chose, même si cela s'accompagne d'une certaine souffrance – qu'elle rate son objet, qu'elle est excédée par lui. C'est du moins comme cela que je voudrais que l'on reçoive la proposition que je fais dans ce travail. Et dans la mesure où c'est ainsi que je le considère, je n'ai d'autre assurance que d'espérer que ce langage fragile puisse un jour, peut-être, chez quelqu'un, servir la vie.

Si donc je ne peux m'assurer de la réception de ce travail, je peux tout de même tenter une dernière proposition à son sujet, et indiquer les raisons pour lesquelles le chemin de pensée que j'ai emprunté m'est apparu pertinent<sup>38</sup>. D'abord, ce chemin m'a permis de revisiter un héritage que je connais assez bien de l'intérieur, celui de l'eucharistie, mais que ma formation théologique m'a invité à problématiser, non pour le dissoudre – pour le remplacer par quoi ensuite? –, mais pour veiller à ce qu'il serve la vie autant qu'il en est capable. Cet héritage «eucharistique» a aussi été structurant dans l'histoire du christianisme, et j'ai tenté d'y porter attention. En même temps, et pour paraphraser une formule qui a été croisée en cours de recherche, Dieu n'est pas contraint par ses sacrements. Ils

---

<sup>37</sup> Lemieux, «Sciences humaines et théologie», p. 93, cité dans Nault, «L'épistémologie de la pratique théologique de Raymond Lemieux», p. 125.

<sup>38</sup> Le sociologue et théologien Fernand Dumont a porté cet enjeu de la pertinence d'une façon singulière, tant dans ses travaux de théologie que de sociologie. Sur cette question, voir Fernand Dumont, *L'institution de la théologie. Essai sur la situation du théologien*, Montréal, Fides, 1987; Patrice Bergeron, «La figure du théologien et l'épistémologie de la pertinence chez Fernand Dumont», dans Serge Cantin et Marjolaine Deschênes (dir.), *Nos vérités sont-elles pertinentes? L'œuvre de Fernand Dumont en perspectives. Actes du colloque Fernand Dumont*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2008, p. 327-336.

sont excédés par la grâce et la reconnaissance vers laquelle ils pointent et qu'ils médiatisent dans l'ambivalence. Et il en va de même pour toute parole ou pour tout geste qui permet de reconnaître l'(A)utre, que ce geste soit petit ou grand, qu'il ait perduré dans le temps comme les rituels, ou qu'il soit neuf comme la rosée du matin ou le cadeau d'un enfant.

La question de la reconnaissance m'a aussi permis d'interroger certains enfermements du temps présent qui, eux aussi, parfois, et même souvent, étouffent la vie. Les grandes institutions de la reconnaissance dans les sociétés modernes – la loi, l'État et le marché, dans toutes leurs complexités – ont pris une envergure telle qu'elles laissent dans l'ombre et fragilisent de plus en plus de gens, d'héritages, d'écosystèmes, de solidarités. Enfin, le thème de la reconnaissance m'est apparu pertinent pour pointer vers ce que ces institutions portent tout de même d'important et qu'il est urgent de ne pas perdre de vue, si l'on veut envisager un avenir.

## **Le déplacement de la ritualité et de la sacramentalité**

La dernière question que je voudrais ouvrir au terme de cette recherche concerne le «*déplacement de la sacramentalité*» et de la ritualité dans les sociétés modernes, ce qui est une autre manière de se demander ce qu'il en est des rituels dans un monde sorti du rituel. Je partirai d'abord d'un constat qu'il m'a été donné de faire «sur le terrain», pour ensuite envisager des pistes de relectures de ce qui est en jeu, à la suite notamment de Michel de Certeau<sup>39</sup>. Il peut être étonnant d'aborder cette question en ayant recours à des réflexions qui s'enracinent dans le contexte des années 1970 et 1980. Le contexte a bien évidemment changé. Cependant, si les réflexions de ce penseur inclassable m'apparaissent toujours pertinentes, c'est qu'elles assument un déplacement épistémologique qui a de nombreux impacts et dont on ne fait que commencer à prendre la mesure. Comment penser et vivre un «christianisme éclaté», se demandait déjà Michel de Certeau en 1974<sup>40</sup>? Ses analyses pointent en direction d'un déplacement *en profondeur* de la sacramentalité, et non simplement en surface. Les enjeux liés à ce déplacement rejoignent aussi à leur façon ceux du déficit symbolique des sociétés modernes. Ce déficit, on l'a vu, vient de loin.

---

<sup>39</sup> Certeau, *La faiblesse de croire*, p. 302. Cet ouvrage est une collection d'articles, et c'est dans l'article qui a donné son nom au livre que Certeau discute du «*déplacement de la sacramentalité*». L'article original «La faiblesse de croire» a été publié dans *Esprit*, no intitulé *Les Militants d'origine chrétienne*, avril-mai 1997, p. 231-245.

<sup>40</sup> Michel de Certeau et Jean-Marie Domenach, *Le christianisme éclaté*, Paris, Seuil, 1974.

Partons d'abord d'un constat. Évidemment, un constat n'est jamais qu'un constat. Et il ne vaut pas une étude de terrain. Cependant, il peut en inspirer, surtout lorsqu'il est partagé. Depuis plusieurs années déjà dans le catholicisme québécois, notamment dans les groupes de petite taille que fréquentent davantage les jeunes<sup>41</sup>, les eucharisties sont investies d'une façon telle que l'on se contente rarement de seulement «célébrer l'eucharistie». Bien sûr, cela est typique des petits groupes, qui permettent justement des ajouts et des accents. Mais la persistance du phénomène et des petits groupes met tout de même en évidence ce fait : la liturgie à elle seule suffit rarement. Il faut qu'il y ait quelque chose de plus, en elle, ou autour d'elle. Qu'en est-il de cette insuffisance de la liturgie? On sent bien que tenter de répondre à cette question nous mènera tranquillement à la question plus générale et plus difficile du déplacement de la sacramentalité.

D'abord, le pluralisme des sociétés modernes me semble y être pour quelque chose dans ces ajouts? En effet, les individus modernes ont intériorisé le pluralisme<sup>42</sup>, et le fait même qu'il y ait une «offre» diversifiée de croyances et de pratiques ne va pas sans affecter la manière dont ces rituels sont investis. Car qu'est-ce que *choisir* une tradition, une croyance et ses rituels? Peut-on choisir un rituel? Dit autrement, pour être «efficace», le rituel n'a-t-il pas besoin de l'adhésion de la croyance<sup>43</sup>? Or, quand le symbolisme traditionnel qui a autrefois porté un rituel n'est plus partagé par la grande communauté, y croire ne va plus de soi. Il devient alors nécessaire de «conquérir» le rituel pour l'habiter, ce qui est une manière de continuer à le choisir.

Si donc la liturgie à elle seule ne suffit pas et qu'il faut constamment *en rajouter*, cela a directement à voir avec la précarisation de la ritualité, en lien avec l'éclatement des croyances. Il faut s'approprier la liturgie pour y entrer, avec le risque de mainmise qui accompagne une telle nécessité, et qui se traduit le plus souvent par un surinvestissement de ses aspects les plus frappants, ceux qui se distinguent nettement et qui, aussi, se «marchandisent» mieux<sup>44</sup>. Ils peuvent aussi devenir des

---

<sup>41</sup> Daniel Cadrin, «Nouvelles communautés, émergentes et immergées», *Lumen Vitae*, vol. 62, no 4, 2007, p. 379-390.

<sup>42</sup> Dans une société plurielle, la tradition religieuse n'a plus de valeur intrinsèque, c'est-à-dire qu'elle n'a plus de valeur en elle-même. Dit autrement, «la tradition vaut d'abord en tant qu'elle est mienne, en tant qu'elle me constitue dans mon identité singulière». Voir Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998, p. 131.

<sup>43</sup> Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, «L'efficacité symbolique» [1949], p. 205-226.

<sup>44</sup> «Quelle que soient ses positions, quel que soit son message, l'Église devient un producteur parmi d'autres sur le marché du sens. Dès lors, elle affronte un dilemme. Ou bien jouer le jeu de ce marché et présenter à ses clients, fidèles ou itinérants, des produits supposés satisfaire leurs besoins. Ou bien tenter de recréer de véritables solidarités dans la foi et accepter de voir se réduire le nombre de fidèles.» Raymond Lemieux et Jean-Paul Montminy, *Le catholicisme québécois*, Québec, Presses de l'Université Laval/Éditions de l'IQRC, 2000, p. 83.

marqueurs identitaires forts. Mais une part de cette démarche d'appropriation est pour ainsi dire rendue inévitable par le contexte. En ce sens, l'esthétisation de la liturgie se comprend et n'est pas nécessairement négative.

Une autre tendance, qui me semble plus répandue et aussi plus significative est celle qui consiste à investir des temps de partage qui interviennent soit avant la célébration, soit pendant. Ces partages d'ailleurs rallongent considérablement la célébration. Ils sont aussi des «partages» et non des débats. Ils portent le plus souvent sur le «vécu des derniers jours», ou encore sur une question sociale, un texte biblique, ou une question en lien avec le texte. Là encore, plusieurs bons constats ne valent pas une étude de terrain bien menée, et il faudrait raffiner davantage l'analyse. Mais on peut tout de même s'interroger. À quoi bon de tels partages?

Ces partages me semblent pertinents dans la mesure où ils contribuent à redonner accès à la reconnaissance qui est en jeu dans les sacrements. Ils mobilisent le «niveau du symbolisme dans la langue<sup>45</sup>», comme ordre symbolique qui permet la reconnaissance réciproque des sujets. Dit autrement, l'échange de paroles – le plus souvent *autour de la Parole* – offre la chance d'ouvrir un espace de reconnaissance qui *met la table* au dialogue liturgique.

En tant qu'il est tourné vers l'échange des paroles et la reconnaissance mutuelle entre des individus, [le langage] est opération de communication : énonciation. [...] Cette reconnaissance mutuelle de plusieurs désirs s'opère par l'échange du manque à être dont chacun est marqué. C'est dans cet échange que chacun reçoit la reconnaissance de l'autre<sup>46</sup>.

Ces mots d'Antoine Delzant indiquent bien comment ces temps de partage sont capables de redonner accès à cette dimension qui travaille la liturgie de l'intérieur. Ils vont même parfois jusqu'à la remplacer, ou jusqu'à devenir eux-mêmes des liturgies de la Parole échangée.

Sans amplifier outre mesure la fécondité de ces partages, car ceux-ci peuvent très bien tourner à vide ou ne produire que la reconnaissance du même<sup>47</sup>, ils ont néanmoins le potentiel d'ouvrir des espaces où la vie quotidienne de chacun peut être relue et investie d'une reconnaissance nouvelle qui relance et qui fait place à de l'inattendu. Bien sûr, ils n'en sont pas toujours l'occasion, et

---

<sup>45</sup> Marcel Hénaff, *Claude Lévi-Strauss. Le passeur de sens*, Paris, Perrin, 2008, p. 97.

<sup>46</sup> Delzant, *La communication de Dieu. Par-delà utile et inutile*, p. 31 et 37.

<sup>47</sup> Dans les mêmes textes on trouve alors les mêmes interprétations, et on célèbre toujours les mêmes «valeurs» qui font l'identité du groupe.

lorsqu'ils le sont, c'est encore une fois dans l'ambivalence, mais ils *peuvent* être ces espaces de mise en partage du sens.

Si on pousse l'analyse encore un peu plus loin, en s'inspirant cette fois du propos de Michel de Certeau sur le déplacement de la sacramentalité, ces partages qui s'ajoutent aux liturgies des petites communautés mettent aussi en évidence que la liturgie ne peut plus être une institution du sens «dans les termes de l'expérience globale d'une société». Pourquoi? Parce que les sociétés modernes occidentales ne sont plus «globalement religieuses<sup>48</sup>». En quoi? En ceci précisément que la «médiation sociale du sens» cesse d'être l'affaire d'une institution et de son langage pour devenir «la vie du peuple» elle-même, dans la multiplicité de ses langages<sup>49</sup>. De manière générale, c'est «la société entière» qui «se substitue au système des institutions religieuses» et qui «porte dans l'opacité de son organisation le sens dont peut être affectée la vie de chaque citoyen – mais un sens encore à générer, un sens qui se produit et se cache dans l'activité commune<sup>50</sup>». La question du sens demeure, mais elle demeure d'abord comme question ouverte. Elle ne trouve plus de réponse définitive, localisable, qui tiendrait dans un lieu et un langage particuliers qu'assurerait une institution. C'est un peu comme si le vieil appel chrétien à considérer sa vie, son corps et ses relations comme le lieu premier de la liturgie avait franchi un palier supplémentaire et irréversible.

On comprend qu'un tel déplacement de la sacramentalité dans «l'engagement social et politique», ou dans la «rencontre d'un autre dans la relation conjugale ou parentale<sup>51</sup>» fragilise la liturgie et la frappe de plein fouet. Comme on l'a évoqué, «la liturgie s'esthétise» et devient une parmi d'autres pratiques, parmi d'autres croyances, au même titre que les chercheurs de sens aujourd'hui sont tous devenus des pèlerins, des voyageurs itinérants.

Les voyageurs de ces liturgies «exotiques» reviennent à leur travail et à leurs engagements, comme on revient d'espaces maritimes ou de la lecture d'un poème, habités d'un autre air qui

---

<sup>48</sup> Certeau, *La faiblesse de croire*, p. 253.

<sup>49</sup> «Quels sont [...] les nouveaux langages? Des discours fabriqués et commercialisés, puisque le travail et la communication conditionnent la production des "valeurs". Ce sont aussi les discours de la *culture*, de la *politique* ou de l'*économie*, si on y voit autre chose qu'une connaissance objective des "mentalités" (rurale, ouvrière, etc.), de "tactiques" (politiques), ou des rationalisations de l'échange (lois et calculs économiques), et si on y reconnaît des *lieux où le sens s'articule dans les langages d'une société*, c'est-à-dire l'équivalent polymorphe et moderne de ce que l'Antiquité appelait précisément la *théologie*.» Certeau, *La faiblesse de croire*, p. 255-256.

<sup>50</sup> Certeau, *La faiblesse de croire*, p. 255.

<sup>51</sup> Certeau, *La faiblesse de croire*, p. 302.

peut avoir des effets dans leurs pratiques, mais d'une manière dont chacun doit prendre la responsabilité<sup>52</sup>.

Ce n'est pas seulement la sacramentalité qui est déplacée, mais c'est l'Église comme «corps» qui devient de plus en plus difficilement identifiable autrement que comme corps «fragmenté, disséminé<sup>53</sup>», comme le sens. En fin de compte, le problème est-il vraiment de savoir s'il y aura demain des Églises, s'il y aura encore des liturgies? N'est-il pas plutôt celui de la coexistence des désirs, un problème qui a le même âge que l'humanité mais qui se reconfigure d'une façon inédite dans les sociétés modernes, et auquel les chrétiens sont – comme tout le monde – confrontés?

La seule question qui vaille est celle-ci : se trouvera-t-il des chrétiens pour vouloir rechercher ces ouvertures priantes, errantes, admiratrices? S'il est des hommes qui veulent encore entrer dans cette expérience de foi, qui y reconnaissent leur nécessaire, il leur reviendra d'accorder leur Église à leur foi, d'y chercher non pas des modèles sociaux, politiques ou éthiques, mais des expériences croyantes – et leurs communications réciproques, faute de quoi il n'y aurait plus de communautés et donc plus d'itinérences chrétiennes. Nul homme n'est chrétien tout seul, pour lui-même, mais en référence et en lien à l'autre, dans l'ouverture à une différence appelée et acceptée avec gratitude. Cette passion de l'autre n'est pas une nature primitive à retrouver, elle ne s'ajoute pas non plus comme une force de plus, ou un vêtement, à nos compétences et à nos acquis; c'est une fragilité qui dépouille nos solidités et introduit dans nos forces nécessaires la *faiblesse de croire*<sup>54</sup>.

Paradoxalement, quand il arrive au bout de son analyse du déplacement de la sacramentalité hors de l'Église, Certeau pointe à sa façon vers un avenir ouvert, vers la possibilité de quelque chose comme une Église qui n'a pour force que sa faiblesse, qui sait attendre avec confiance une grâce qui ne lui appartient pas mais qui viendra, et en laquelle l'autre pourra être rencontré, reconnu, et aimé.

---

<sup>52</sup> Certeau, *La faiblesse de croire*, p. 303.

<sup>53</sup> Certeau, *La faiblesse de croire*, p. 300.

<sup>54</sup> Certeau, *La faiblesse de croire*, p. 304-305.

## Bibliographie

- AFP et Reuters, «Marée noire dans le golfe du Mexique : BP va payer deux milliards de plus que prévu», *Le Monde*, 5 octobre 2015, consulté le 11 avril 2016, accessible sur [http://www.lemonde.fr/pollution/article/2015/10/05/maree-noire-dans-le-golf-du-mexique-bp-va-payer-2-milliards-de-plus-que-prevu\\_4782958\\_1652666.html](http://www.lemonde.fr/pollution/article/2015/10/05/maree-noire-dans-le-golf-du-mexique-bp-va-payer-2-milliards-de-plus-que-prevu_4782958_1652666.html).
- Agamben, Giorgio, *La communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque*, trad. de Marilène Raiola, Paris, Seuil, 1990.
- Ambrose, Glenn P., «Chauvet and Pickstock : Two Compatible Visions?», *Questions Liturgiques/Studies in Liturgy*, vol. 82, no 1, 2001, p. 69-79.
- , *The Theology of Louis-Marie Chauvet. Overcoming Onto-Theology with the Sacramental Tradition*, Burlington (Vt.), Ashgate, 2012.
- Ansaldi, Jean, «Le concept de Loi dans la théologie de Martin Luther et dans la réflexion psychanalytique française contemporaine», *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, vol. 63, no 1-2, 1983, p. 143-154.
- , «L'éthique théologique à distance de l'obsessionnalité et de la perversion», *Études théologiques et religieuses*, vol. 72, no 3, 1997, p. 409-428.
- Anspach, Mark, «Le sacrifice qui engendre le don qui l'englobe», *Revue du MAUSS semestrielle*, no 5, 1995, p. 224-247.
- Antoni, Sébastien, «Divorcés-remariés, du nouveau? Entretien avec le P. Sylvain Brison», *La Croix*, 18 février 2015, consulté le 5 mai 2016, accessible sur <http://croire.la-croix.com/Definitions/Mots-de-la-foi/Synode/Divorces-remaries-du-nouveau>.
- Augustin, saint, *Œuvres complètes*, Bar-le-Duc, L. Guerin, 1864-1873, accessible sur <http://www.augustinus.it/links/francese/index.htm>.
- Austin, J.L., *Quand dire, c'est faire [1962]*, trad. de Gilles Lane, Paris, Seuil (Points. Essais, 235), 1970.
- Babès, Leïla, «Le couscous comme don et sacrifice», *Revue du MAUSS semestrielle*, no 8, 1996, p. 267-276.
- Baldovin, John F., «Recension : *The Sacraments. The Word of God at the Mercy of the Body*», *Theological Studies*, vol. 63, no 2, 2002, p. 418-419.
- Barclay, John M. G., *Paul and the Gift*, Grand Rapids (Mo.)/Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company, 2015.
- , «“The poor you will always have with you”. Why It Mattered to the Church to Give to the Poor», conférence prononcée le 16 avril 2015, Houston (Tx.), Houston Baptist University, écoutée le 24 juillet 2016, accessible sur <https://www.youtube.com/watch?v=qclPh0KD3K4>.
- Barthes, Roland, *Mythologies*, Paris, Seuil, 1957.
- Bataille, Georges, *La Part maudite*, précédé de la *Notion de dépense*, Paris, Minuit, 1967.
- Baudrillard, Jean, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris, Gallimard (Essais, 168), 1972.

- , *L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard (Bibliothèque des sciences humaines), 1976.
- Bauer, Katerina, «The Psychoanalytical Inspiration of Chauvet's Notion of Symbol», *Communio viatorum*, vol. 51, no 1, 2009, p. 37-54.
- Bedouelle, Thierry, *La théologie*, Paris, Presses universitaires de France (Que sais-je?, 3766), 2007.
- Benedict, Philip, «Max Weber on Calvinism, Society and the State. A Critical Appraisal in Light of Recent Historical Research», dans H. Lehmann et J.M. Ouédraogo (dir.), *Religionssoziologie in interkultureller Perspektive*, Göttingen, Vanderhoeck & Ruprecht, 2003, p. 243-256.
- Benveniste, Émile, *Problèmes de linguistique générale, tome I*, Paris, Gallimard, 1966.
- , *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Éditions de Minuit (Sens commun), 1969.
- Bergeron, Patrice, «La figure du théologien et l'épistémologie de la pertinence chez Fernand Dumont», dans Serge Cantin et Marjolaine Deschênes (dir.), *Nos vérités sont-elles pertinentes? L'œuvre de Fernand Dumont en perspectives. Actes du colloque Fernand Dumont*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2008, p. 327-336.
- , *La sortie de la religion. Brève introduction à la pensée de Marcel Gauchet*, Outremont, Athéna Éditions, 2009.
- , «La théologie dans la démocratie. Une lecture de Marcel Gauchet», dans Serge Cantin et Robert Mager (dir.), *Modernité et religion au Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2010, p. 371-383.
- Blackenhorn, Bernhard, «The Instrumental Causality of the Sacraments: Thomas Aquinas and Louis-Marie Chauvet», *Nova et vetera* (édition anglaise), vol. 4, no 2, 2006, p. 255-294.
- Blanchot, Maurice, *La communauté inavouable*, Paris, Éditions de Minuit, 1983.
- Boas, Franz, *Contribution to the Ethnology of the Kwakiutl [1895-1913]*, New York, AMS Press, 1969.
- Boeve, Lieven, «La théologie postmoderne et le projet herméneutique de Louis-Marie Chauvet», dans Philippe Bordeyne et Bruce T. Morrill (dir.), *Les sacrements révélation de l'humanité de Dieu. Volume offert à Louis-Marie Chauvet*, Paris, Éditions du Cerf (Cogitatio fidei, 263), 2008, p. 33-54.
- Bonté, Pierre, «Parenté», dans Pierre Bonté, Michel Izard et Marion Abélès (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, 1991, p. 548-558.
- Bordeyne, Philippe, «Louis-Marie Chauvet: l'unité d'une vie», dans Philippe Bordeyne et Bruce T. Morrill (dir.), *Les sacrements révélation de l'humanité de Dieu. Volume offert à Louis-Marie Chauvet*, Paris, Éditions du Cerf (Cogitatio fidei, 263), 2008, p. 9-14.
- , «Liturgie et reconnaissance. Enjeux actuels pour l'éthique théologique», *Revue d'éthique et de théologie morale*, no 281, 2014, p. 115-130.
- Bourdieu, Pierre, *Le sens pratique*, Paris, Minuit (Sens commun), 1980.
- , *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard, 1982.
- , *Raisons pratiques*, Paris, Seuil (Points. Essais), 1994.
- , *Esquisse d'une théorie de la pratique [1972]*, Paris, Seuil (Points. Essais, 405), 2000.
- , *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Fayard (Points. Essais, 461), 2001.
- Bouyer, Louis, *L'eucharistie [1966]*, Paris, Éditions du Cerf, 2009.
- Breton, Stanislas, *Le Verbe et la croix*, Paris, Desclée, 1981.

- , «Réflexions sur la fonction Méta», *Dialogue*, vol. 21, no 1, 1982, p. 45-56.
- Brown, Peter, *Through the Eye of a Needle. Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350-550 AD*, Princeton, Princeton University Press, 2012.
- Bruhin, Monique, «Le parcours d'anthropologie à l'Institut Supérieur de Liturgie», dans Paul De Clerck (dir.), *La liturgie, lieu théologique*, Paris, Beauchesne (Sciences théologiques & religieuses), 1999, p. 177-187.
- Brunk, Timothy M., *Liturgy and Life. The Unity of Sacrament and Ethics in the Theology of Louis-Marie-Chauvet*, New York, Peter Lang Publishing (American university studies, 254), 2007.
- , «Recension : *Sacraments. Revelation of the Humanity of God. Engaging the Fundamental theology of Louis-Marie Chauvet*», *Worship*, vol. 83, no 4, 2009, p. 376-378.
- Bühler, Pierre, *Prédestination et Providence*, Paris/Genève, Éditions du Cerf/Labor et Fides (Entrée libre, 43), 1999.
- Cadrin, Daniel, «Nouvelles communautés, émergentes et immergées», *Lumen Vitae*, vol. 62, no 4, 2007, p. 379-390.
- Caillé, Alain, «Le don de paroles: ce que dire veut donner», dans Alain Caillé (dir.), *Ce que donner veut dire*, Paris, Éditions La Découverte, 1993, p. 194-217.
- , *Don, intérêt et désintéressement: Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres*, Paris, Éditions La Découverte/M.A.U.S.S., 1994.
- , «Sacrifice, don et utilitarisme», *Revue du MAUSS semestrielle*, no 5, 1995, p. 248-293.
- , «Du don comme réponse à l'énigme du don», *L'Homme*, vol. 37, no 142, 1997, p. 93-98.
- , *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Paris, Éditions La Découverte (Poche, 253), 2007.
- Caillé, Alain, Jacques T. Godbout et Marcel Hénaff, «Correspondance», *Revue du MAUSS semestrielle*, no 23, 2004, p. 242-288.
- Caillois, Roger, *Les jeux et les hommes. Le masque et le vertige [1958]*, Paris, Gallimard (Folio/essais, 184), 1991.
- Calvin, Jean, *L'institution chrétienne [1560]*, livres I à IV, Aix-en-Provence/Paris, Kerygma/Farel, 1995.
- , *Œuvres*, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 2009.
- Camenish, Paul F., «Gift and Gratitude in Ethics», *The Journal of Religious Ethics*, vol. 9, no 1, 1981, p. 1-34.
- Caputo, John D., «Apôtres de l'impossible. Sur Dieu et le don chez Derrida et Marion», *Philosophie*, vol. 78, no juin, 2003, p. 33-51.
- Cardita, Ângelo, «Le langage rituel et le langage théologique», dans Martin M. Lintner (dir.), *God in Question. Religious Language and Secular Languages*, Bressanone, Verlag A. Weger, 2014, p. 365-378.
- Casalis, Georges, «Grâce», *Encyclopaedia Universalis*, Universalis éducation [en ligne], consulté le 23 août 2016, accessible sur <http://www.universalis-edu.com/acces.bibl.ulaval.ca/encyclopedie/grace/>.
- Causse, Jean-Daniel, *L'instant d'un geste. Le sujet, l'éthique et le don*, Genève, Labor et Fides (Champ éthique, 42), 2004.
- Causse, Jean-Daniel et Henri Rey-Flaud (dir.), *Croyance et communauté*, Paris, Bayard, 2010.

- Cazelles, Henri, «Eucharistie, bénédiction et sacrifice dans l'Ancien Testament», *La Maison-Dieu*, no 123, 1975, p. 7-28.
- Certeau, Michel de, *La fable mystique: XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Gallimard (Bibliothèque des histoires), 1982.
- , *La faiblesse de croire [1987]*, Paris, Seuil (Points/essais, 504), 2004.
- Certeau, Michel de et Jean-Marie Domenach, *Le christianisme éclaté*, Paris, Seuil, 1974.
- Chaniel, Philippe, «Bourdieu, un "héritier" paradoxal?», *Revue du MAUSS semestrielle*, no 36, 2010, p. 305-314.
- Chaunu, Pierre, *Le temps des Réformes [1975]. Histoire religieuse et système de civilisation. La crise de la chrétienté. L'Éclatement (1250-1550)*, Paris, Hachette (Pluriel), 1996.
- Chauvet, Louis-Marie, *Jean Calvin. Critique théologique et pastorale des doctrines scolastique et tridentine du sacrement de la pénitence*, thèse de doctorat, Paris-I-Sorbonne, 1973.
- , «La dimension sacrificielle de l'eucharistie», *La Maison-Dieu*, no 123, 1975, p. 47-78.
- , «La ritualité chrétienne dans le cercle infernal du symbole», *La Maison-Dieu*, no 133, 1978, p. 31-77.
- , *Du symbolique au symbole. Essai sur les sacrements*, Paris, Éditions du Cerf (Rites et symboles, 9), 1979.
- , «Le sacramentologie aux prises avec l'Eucharistie», *La Maison-Dieu*, no 137, 1979, p. 49-72.
- , «Le sacrifice de la messe : représentation et expiation», *Lumière et Vie*, no 146, 1980, p. 69-83.
- , «Le sacrifice de la messe : un statut chrétien du sacrifice», *Lumière et Vie*, no 146, 1980, p. 85-106.
- , *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris, Éditions du Cerf (Cogitatio fidei, 144), 1987.
- , «Ritualité et théologie», *Recherches de science religieuse*, vol. 78, no 4, 1990, p. 535-564.
- , *Les sacrements. Parole de Dieu au risque du corps*, Paris, Les Éditions Ouvrières/Les Éditions de l'Atelier (Vivre, croire, célébrer. Série "Recherches"), 1993.
- , «Liturgie et prière. Éléments de réflexion anthropologique, théologique et pastorale», *La Maison-Dieu*, no 195, 1993, p. 49-90.
- , «Le "sacrifice" en christianisme. Une notion ambiguë», dans Marcel Neusch (dir.), *Le sacrifice dans les religions*, Paris, Beauchesne (Sciences théologiques & religieuses, 3), 1994, p. 139-155.
- , «Le sacrifice comme échange symbolique», dans Marcel Neusch (dir.), *Le sacrifice dans les religions*, Paris, Beauchesne (Sciences théologiques & religieuses, 3), 1994, p. 277-304.
- , «Communion et dévotion. Réflexions sur les théologies et les pratiques de l'eucharistie», *La Maison-Dieu*, no 203, 1995, p. 7-38.
- , «Quand le théologien se fait anthropologue...», dans J. Joncheray (dir.), *Approches scientifiques des faits religieux*, Paris, Beauchesne, 1997, p. 29-46.
- , «Pénitence», dans Jean-Yves Lacoste (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Presses universitaires de France/Quadrige, 2002, p. 888-894.

- , «Quand la théologie rencontre les sciences humaines», dans François Bousquet, Henri-Jérôme Gagey, Geneviève Médevielle et Jean-Louis Souletie (dir.), *La responsabilité des théologiens. Mélanges offerts à Joseph Doré*, Paris, Desclée, 2002, p. 401-415.
- , «Sacrement», dans Jean-Yves Lacoste (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Presses universitaires de France (Quadrige, 374), 2002, p. 1042-1047.
- (dir.), *Le sacrement du mariage entre hier et demain*, Paris, Les Éditions de l'Atelier/Les Éditions Ouvrières, 2003.
- , «Les nouveaux lieux de vérification du discours théologique», *Transversalités*, no 94, 2005, p. 113-129.
- , «Une relecture de Symbole et sacrement», *Questions Liturgiques/Studies in Liturgy*, vol. 88, no 2, 2007, p. 111-125.
- , «Causalité et efficacité : enjeux médiévaux et contemporains», *Transversalités*, no 105, 2008, p. 31-51.
- , *Le corps, chemin de Dieu. Les sacrements*, Paris, Bayard (Theologia), 2010.
- , «L'eucharistie, sacrement de louange», *La Maison-Dieu*, no 270, 2012, p. 103-118.
- Chauvet, Louis-Marie et Paul De Clerck (dir.), *Le sacrement du pardon entre hier et demain*, Paris, Desclée (Collection Culte et Culture), 1993.
- Chenu, Marie-Dominique, *Une école de théologie : le Saulchoir*, Paris, Éditions du Cerf, 1937.
- Clastres, Pierre, *Chronique des Indiens Guayaki*, Paris, Plon, 1972.
- , *La société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Éditions de Minuit (Critique), 1974.
- , *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Seuil, 1980.
- Clauteaux, Elbatrina, «L'aigle et la tortue. Quand l'anthropologue rencontre le théologien», dans Philippe Bordeyne et Bruce T. Morrill (dir.), *Les sacrements révélation de l'humanité de Dieu. Volume offert à Louis-Marie Chauvet*, Paris, Éditions du Cerf (Cogitatio fidei, 263), 2008, p. 259-276.
- Clavero, Bartolomé, *La grâce du don. Anthropologie catholique de l'économie moderne*, trad. de Jean-Frédéric Schaub, Paris, Albin Michel (L'Évolution de l'Humanité), 1996.
- Coakley, Sarah, «Why Gift? Gift, Gender and Trinitarian Relations in Milbank and Tanner», *Scottish Journal of Theology*, vol. 61, no 2, 2008, p. 224-235.
- Collin, Thibaud, «Couples non mariés, divorcés remariés : le pari osé du pape François», *Le Monde*, 8 avril 2016, consulté le 5 mai 2016, accessible sur [http://www.lemonde.fr/idees/article/2016/04/08/couples-non-maries-divorces-remaries-le-pari-ose-du-pape-francois\\_4898896\\_3232.html](http://www.lemonde.fr/idees/article/2016/04/08/couples-non-maries-divorces-remaries-le-pari-ose-du-pape-francois_4898896_3232.html).
- Combet-Galland, Corina, «Le culte, la collecte, l'apostolat. Des liturgies de reconnaissance chez l'apôtre Paul», *Revue d'éthique et de théologie morale*, no 281, 2014, p. 89-105.
- Daniel-Rops, *Missa est*, Paris, Fayard, 1951.
- Deflem, Mathieu, «Ritual, Anti-Structure, and Religion. A Discussion of Victor Turner's Processual Symbolic Analysis», *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 30, no 1, 1991, p. 1-25.
- Deliège, Robert, *Une histoire de l'anthropologie. Écoles, auteurs, théories*, Paris, Seuil, 2006.

- Delumeau, Jean, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, Presses universitaires de France, 1971.
- , *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Fayard, 1983.
- Delzant, Antoine, *La communication de Dieu. Par-delà utile et inutile. Essai théologique sur l'ordre symbolique*, Paris, Éditions du Cerf (Cogitatio fidei, 92), 1978.
- , *Croire quand même*, Paris, Bayard, 2006.
- Derrida, Jacques, *Donner le temps*, Paris, Galilée (La philosophie en effet), 1991.
- , *Donner la mort*, Paris, Galilée (Incises), 1999.
- Detienne, Marcel, *Dionysos mis à mort*, Paris, Gallimard, 1977.
- Detienne, Marcel et Jean-Pierre Vernant, *La Cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Gallimard, 1979.
- Dolto, Françoise et Gérard Sévérin, *L'Évangile au risque de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1979.
- Dondaine, H. F., «La définition des sacrements dans la Somme Théologique», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, no 31, 1947, p. 213-228.
- , H. F. Dondaine, «À propos d'Avicenne et de saint Thomas : de la causalité dispositive à la causalité instrumentale», *Revue thomiste*, no 541, 1951, p. 441-453.
- Doré, Joseph, «Louis-Marie Chauvet, théologien des sacrements et de la liturgie», *Transversalités*, no 111, 2009, p. 163-176.
- Downs, David J., *The Offering of the Gentiles. Paul's Collection for Jerusalem in its chronological, cultural and cultic contexts*, Tübingen, Mohr Siebeck (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament), 2008.
- Duby, Georges, *Guerriers et paysans. VII<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle. Premier essor de l'économie européenne*, Paris, Gallimard (Bibliothèque des histoires), 1973.
- Ducrot, Oswald, Tzvetan Todorov, Dan Sperber, Moustafa Safouan et François Wahl, *Qu'est-ce que le structuralisme?*, Paris, Seuil, 1968.
- Duffy, Regis A., «Recension : *Du symbolique au symbole*», *Worship*, vol. 55, no 2, 1981, p. 179-182.
- , «Recension : *Symbol and Sacrament*», *Theological Studies*, vol. 57, no 3, 1996, p. 550-552.
- Dumont, Fernand, *L'institution de la théologie. Essai sur la situation du théologien*, Montréal, Fides (Héritage et projet, 38), 1987.
- Dumont, Louis, *Homo hierarchicus. Essai sur le régime des castes*, Paris, Gallimard, 1966.
- , *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983.
- Durkheim, Émile, *De la division du travail social [1893]*, Paris, Presses universitaires de France (Quadrige), 1994.
- , *Les règles de la méthode sociologique [1895]*, Paris, Presses universitaires de France (Quadrige), 1992.
- , *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie [1912]*, Paris, Presses universitaires de France (Quadrige), 2008.
- Engberg-Pederson, Troels, *Paul and the Stoics*, Louisville (Ky.), Westminster John Knox Press, 2000.

- , «Gift-giving and Friendship. Seneca and Paul in Romans 1-8 on the Logic of God's χάρις and Its Human Response», *Harvard Theological Review*, vol. 101, no 1, 2008, p. 15-44.
- Esposito, Roberto, *Communitas : origine et destin de la communauté*, trad. de Nadine Le Lirzin, Paris, Presses universitaires de France, 2000.
- , *Catégories de l'impolitique*, trad. de Nadine Le Lirzin, Paris, Seuil (Ordre philosophique), 2005.
- , *Communauté, immunité, biopolitique. Repenser les termes de la politique*, trad. de Bernard Chamayou, Paris, Les Prairies ordinaires, 2010.
- Faber, Eva-Maria, «Grâce», dans Jean-Yves Lacoste (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Presses universitaires de France/Quadrige, 2002, p. 499-504.
- Faubert, Alain, «Tous», «un», «quelques-uns» : la présidence, expression de l'interdépendance entre pasteurs et Ecclesia, thèse de doctorat, Université Laval, Québec, Canada/Institut catholique de Paris, Paris, France, 2010.
- Fédération Luthérienne Mondiale et Église catholique, *Déclaration conjointe sur la doctrine de la justification*, 1998, consulté le 13 juin 2014, accessible sur [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/chrstuni/documents/rc\\_pc\\_chrstuni\\_doc\\_31101999\\_cath-luth-joint-declaration\\_fr.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_31101999_cath-luth-joint-declaration_fr.html).
- Flahault, François, *La parole intermédiaire*, Paris, Seuil, 1978.
- Foessel, Michaël, «Du symbolique au sensible. Remarques en marge du débat Lévi-Strauss/Ricoeur», *Esprit*, no janvier, 2004, p. 193-211.
- Fortin, Anne, «Hommage à Raymond Lemieux. La Bible comme lettre d'amour volée», dans Anne Fortin et François Nault (dir.), *Dire l'impensable, l'Autre. Pérégrinations avec Raymond Lemieux*, Montréal, Médiaspaul, 2004, p. 71-116.
- , *L'annonce de la bonne nouvelle aux pauvres. Pour une théologie de la grâce et du verbe fait chair*, Montréal, Médiaspaul, 2005.
- Fortuna, Joseph J., *Two Approaches to the Role of Language in Sacramental Efficacy Compared. Thomas Aquinas in the "Summa Theologiae" and Louis-Marie Chauvet*, thèse de doctorat, Washington D.C., Catholic University of America, 1989.
- Fournier, Marcel, *Marcel Mauss*, Paris, Fayard, 1994.
- François I<sup>er</sup>, exhortation apostolique *Evangelii Gaudium [La joie de l'Évangile]*, 2013.
- , lettre encyclique *Laudato si' [Loué sois-tu]*, 2015.
- , exhortation apostolique *Amoris laetitia [Exhortation apostolique post-synodale sur l'amour dans la famille]*, 2016.
- Fuchs, Lorelei F., «Louis-Marie Chauvet's Theology of Sacrament and Ecumenical Theology. Connections in Terms of an Ecumenical Hermeneutics of Unity Based on a Koinonia Ecclesiology», *Questions Liturgiques/Studies in Liturgy*, vol. 82, no 1, 2001, p. 58-68.
- Gagey, Henri-Jérôme, «La responsabilité "clinique" de la théologie», dans François Bousquet, Henri-Jérôme Gagey, Geneviève Médevielle et Jean-Louis Souletie (dir.), *La responsabilité des théologiens. Mélanges offerts à Joseph Doré*, Paris, Desclée, 2002, p. 705-721.
- Gauchet, Marcel, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard (Bibliothèque des sciences humaines), 1985.
- , *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard (Folio/essais), 1998.

- , *La condition historique*, Paris, Stock (Les essais), 2003.
- , *Un monde désenchanté?*, Paris, Les Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, 2004.
- Gauthier, François, «Bataille, héritier de Mauss: le sacré bataillien comme radicalisation du singulier et de l'énergétique», dans François Nault et Martin Cloutier (dir.), *Georges Bataille interdisciplinaire : autour de la Somme athéologique*, Montréal, Triptyque, 2009, p. 139-163.
- , «Mauss et la religion. L'héritage de Mauss chez Lévi-Strauss et Bataille (et leur dépassement par Mauss)», *La revue du MAUSS semestrielle*, no 36, 2010, p. 101-113.
- Geffré, Claude, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris, Éditions du Cerf, 1983.
- Geldhof, Joris, «Penser l'Eucharistie. De l'herméneutique à la spéculation», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 95, no 1, 2011, p. 129-145.
- Genest, Olivette, *Le discours du Nouveau Testament sur la mort de Jésus. Épîtres et Apocalypse*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1995.
- Gennep, Arnold van, *Les rites de passage [1909]*, New York, Johnson Reprint Corporation, 1969.
- Georgin, Robert, *De Lévi-Strauss à Lacan*, Lausanne, L'Âge d'homme (Écrits/CISTRE), 1983.
- Ghasarian, Christian, *Introduction à l'étude de la parenté*, Paris, Seuil, 1996.
- Girard, René, *La Violence et le Sacré*, Paris, Grasset (Pluriel), 1972.
- , *Le sacrifice. Conférences*, Paris, Bibliothèque nationale de France (Conférences del Duca), 2003.
- Gisel, Pierre, «Du sacrifice. L'avènement de la personne face à la peur de la vie et à la fascination de la mort», *Foi et Vie*, vol. 83, no 4, 1984, p. 1-45.
- , «Du symbolique au symbole, ou du symbole au symbolique?», *Recherches de science religieuse*, vol. 75, no 3, 1987, p. 357-369.
- , *L'excès du croire. Expérience du monde et accès à soi*, Paris, Desclée de Brouwer, 1990.
- , *Sacrements et ritualité en christianisme. 125 propositions*, Genève, Labor et Fides, 2004.
- , *La théologie*, Paris, Presses universitaires de France (Quadrige), 2007.
- , *Le Christ de Calvin*, Paris, Mame/Desclée (Jésus et Jésus-Christ, 44), 2009.
- , «Statut et place de l'Église, en compréhension interne et face à la société. Regard critique sur le motif de l'Église comme sacrement», *Recherches de science religieuse*, vol. 100, no 3, 2012, p. 403-417.
- Gisel, Pierre et Isabelle Ullern (dir.), *Le déni de l'excès*, Paris, Hermann Éditeurs (Rue de la Sorbonne), 2011.
- Godbout, Jacques T., *Le don, la dette et l'identité. Homo donator vs homo oeconomicus*, Montréal, Boréal, 2000.
- , «Comment interpréter le don? De la continuité du don», *Esprit*, no février, 2003, p. 155-163.
- , «De la continuité du don», *Revue du MAUSS semestrielle*, no 23, 2004, p. 224-241.
- , *Ce qui circule entre nous. Donner, recevoir, rendre*, Paris, Seuil (La couleur des idées), 2007.
- Godbout, Jacques T. et Alain Caillé, *L'esprit du don*, Paris, Éditions La Découverte (Poche, 86), 2000.
- Godelier, Maurice, *L'Énigme du don [1996]*, Paris, Flammarion, 2008.
- Gourgues, Michel, *Ni homme ni femme. L'attitude du premier christianisme à l'égard de la femme. Évolutions et durcissements*, Montréal/Paris, Médiaspaul/Éditions du Cerf (Lire la Bible), 2013.

- Grappe, Christian, *Sacrifices scandaleux? Sacrifices humains, martyre et mort du Christ*, Genève, Labor et Fides (Essais bibliques, 42), 2008.
- Grappe, Christian et Alfred Marx, *Le sacrifice. Vocation et subversion du sacrifice dans les deux Testaments*, Genève, Labor et Fides (Essais bibliques, 29).
- , «Sacrifice», dans Jean-Yves Lacoste (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Presses universitaires de France/Quadrige, 2002, p. 1047-1049.
- Greimas, Algirdas Julien, *Sémantique structurale. Recherche de méthode [1966]*, Paris, Presses universitaires de France (Formes sémiotiques), 2002.
- Grillo, Andrea, «La tradition liturgique dans le monde postmoderne», trad. de Daniela Caldiroli, *Recherches de science religieuse*, vol. 101, no 1, 2013, p. 87-100.
- Grosse, Christian, *Les rituels de la Cène : le culte eucharistique réformé à Genève (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles)*, Genève, Droz (Travaux d'humanisme et Renaissance, 443), 2008.
- Gy, Pierre-Marie, *La liturgie dans l'histoire*, Paris, Éditions du Cerf/Éditions Saint-Paul (Liturgie), 1990.
- Hamayon, Roberte, *La Chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre, Société d'ethnologie (Mémoires de la société d'ethnologie, no 1), 1990.
- Harrison, James R., «Paul, Eschatology, and the Augustan Age of Grace», *Tyndale Bulletin*, vol. 50, no 1, 1999, p. 79-91.
- , *Paul's Language of Grace in its Graeco-Roman Context*, Tübingen, Mohr Siebeck (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, volume II/172), 2003.
- Heidegger, Martin, *Essais et conférences*, trad. de André Préau, Paris, Gallimard (Points), 1958.
- , *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968.
- Hénaff, Marcel, *Sade, l'invention du corps libertin*, Paris, Presses universitaires de France (Croisées), 1978.
- , «L'échange, l'œuvre, le hors-de-prix», dans Josiane Ayoub (dir.), *Culture, signes, critique*, Montréal, Département de philosophie de l'Université du Québec à Montréal (Cahiers Recherches et théories. Collection Symbolique et idéologie, no S16.), 1988, p. 9-27.
- , *Claude Lévi-Strauss*, Paris, Belfond (Les dossiers Belfond), 1991.
- , «Des pierres, des anges et des hommes. Michel Serres et la question de la ville globale», *Horizons philosophiques*, vol. 8, no 1, 1997, p. 69-95.
- , «Lévi-Strauss et la question du symbolisme», *La revue du MAUSS semestrielle*, no 14, 1999, p. 353-367.
- , «La dette de sang et l'exigence de justice», dans Paul Dumouchel (dir.), *Comprendre pour agir. Victimes, violences, vengeances*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2000, p. 31-64.
- , «L'éthique catholique et l'esprit du non-capitalisme», *Revue du MAUSS semestrielle*, no 15, 2000, p. 35-66.
- , «Argumentaire : du don cérémoniel à la politique de la reconnaissance», *Esprit*, no février, 2002, p. 159-165.
- , «De la philosophie à l'anthropologie. Comment interpréter le don? Entretien avec Marcel Hénaff», *Esprit*, no février, 2002, p. 135-158.
- , «L'argent et le hors-de-prix», *Esprit*, no février, 2002, p. 166-177.

- , *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Paris, Seuil (La couleur des idées), 2002.
- , «La nouvelle philanthropie capitaliste», *Homme*, vol. 167-168, 2003, p. 307-313.
- , «Métamorphoses du don: continuités et discontinuités. Réponses à Jacques Godbout», *Esprit*, no février, 2003, p. 163-167.
- , «Claude Lévi-Strauss: une anthropologie "bonne à penser"», *Esprit*, no janvier, 2004, p. 145-168.
- , «Métamorphoses du don: continuités et discontinuités. Réponses à Jacques Godbout», *Revue du MAUSS semestrielle*, no 24, 2004, p. 441-450.
- , «Religious Ethics, Gift Exchange and Capitalism», *European Journal of Sociology*, vol. 44, no 3, 2004, p. 293-324.
- , «Remarques sur la Règle d'Or. Ricoeur et la question de la réciprocité», dans Myriam Revault d'Allonnes et François Azouvi (dir.), *Ricoeur*, Paris, L'Herne (Cahiers de l'Herne, 81), 2004, p. 326-337.
- , «Vers la ville globale : monument, machine, réseau», *Esprit*, no mars-avril, 2004, p. 244-278.
- , «Don cérémoniel, dette et reconnaissance», dans Marco M. Olivetti (dir.), *Le don et la dette*, Padova, CEDAM, 2005, p. 17-35.
- , «Gift Exchange, Play and Deception», dans Caroline Gerschlager (dir.), *Deception in Markets*, Londres, Palgrave MacMillan, 2005, p. 323-351.
- , «Don», dans Sylvie Mesure et Patrick Savidan (dir.), *Dictionnaire des sciences humaines*, Paris, Quadrige/Presses universitaires de France, 2006, p. 294-296.
- , «"La condition brisée des langues": diversité humaine, altérité et traduction», *Esprit*, no mars/avril, 2006, p. 68-83.
- , *Claude Lévi-Strauss. Le passeur de sens*, Paris, Perrin (Tempus, 231), 2008.
- , *La ville qui vient*, Paris, Éditions de L'Herne (Carnets), 2008.
- , «Lévi-Strauss et le principe de réciprocité», *European Journal of Sociology*, vol. 49, no 2, 2008, p. 315-321.
- , «Anthropologie du don : genèse du politique et sphères de reconnaissance», dans Alain Caillé et Christian Lazzeri (dir.), *La reconnaissance aujourd'hui*, Paris, CNRS Éditions, 2009, p. 471-496.
- , «Échanges cérémoniels, logique marchande et reconnaissance sociale», *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 65, no 1-4, 2009, p. 47-72.
- , «Gift, Market and Social Justice», dans R. Gotoh et P. Dumouchel (dir.), *Against Injustice. The New Economics of Amartya Sen*, Cambridge, The Cambridge University Press, 2009, p. 112-139.
- , «L'énigme de la réciprocité. Remarques sur la contrainte rituelle», communication donnée dans le cadre du colloque «Mauss vivant», le 15 juin 2009, à Cerisy-La Salle, écoutée le 1<sup>er</sup> septembre 2015, accessible sur <http://www.youtube.com/watch?v=4w58hy1KU3Q>; <http://www.youtube.com/watch?v=0TCIMFyjsB8>; [https://www.youtube.com/watch?v=Z\\_ALlerTfDU](https://www.youtube.com/watch?v=Z_ALlerTfDU).
- , «Repenser la réciprocité et la reconnaissance. Relecture de l'Essai sur le don de Marcel Mauss», *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 65, 2009, p. 873-886.

- , «Sur la norme de réciprocité», dans M. Maesschalck (dir.), *Éthique et gouvernance. Les enjeux actuels d'une philosophie des normes*, New York, Olms/Hildesheim, 2009, p. 113-128.
- , «Derrida : le don, l'impossible et l'exclusion de la réciprocité», *Archivio di filosofia/Archives of Philosophy*, vol. LXXVIII, no 1, 2010, p. 251-266.
- , «La valeur du temps. Remarques sur le destin économique des sociétés modernes», *Esprit*, no janvier, 2010, p. 164-184.
- , «Mauss et l'invention de la réciprocité», *Revue du MAUSS semestrielle*, no 36, 2010, p. 71-86.
- , *The Price of Truth. Gift, Money and Philosophy*, trad. de Jean-Louis Morhange (avec la collaboration d'Anne-Marie Feenberg-Dibon), Stanford (Ca.), Stanford University Press, 2010.
- , «Salaire, justice et don. Le salaire de l'enseignant et la part du gratuit», *Revue du MAUSS semestrielle*, no 35, 2010, p. 143-161.
- , «Adieu à la structure?», *Esprit*, no août-septembre, 2011, p. 114-119.
- , «Formes de l'espace construit, formes de la pensée : du village bororo à la ville réseau», dans Jean-Pierre Changeux (dir.), *La vie des formes et les formes de la vie*, Paris, Éditions Odile Jacob/Collège de France, 2012, p. 187-215.
- , *Le don des philosophes. Repenser la réciprocité*, Paris, Seuil (L'ordre philosophique), 2012.
- , «Rite, prière et actes de langage», dans B. Kanabus et Julien Maréchal (dir.), *Dire la croyance religieuse. Langage, religion et société*, New York/Bruxelles, Peter Lang (Anthropologie et philosophie sociale, 3), 2012, p. 121-150.
- , «Three Crucial Aspects of Religion in Human Evolution : Shamanism, Sacrifice and Exogamic Alliance», *European Journal of Sociology*, vol. 53, no 3, 2012, p. 327-335.
- , «Vivre avec les autres. Réciprocité et altérité chez Lévi-Strauss. Remarques à partir de Mauss, Peirce et Wittgenstein», dans Pierre Guenancia et Jean-Pierre Sylvestre (dir.), *Claude Lévi-Strauss et ses contemporains*, Paris, Presses universitaires de France, 2012, p. 157-180.
- , «La Grèce avant la raison», *Esprit*, no novembre, 2013, p. 58-71.
- , «Paradoxe du pouvoir, crise de l'autorité, reconnaissance. Réflexions sur le mal politique avec Ricœur et au-delà», *Archivio di filosofia/Archives of Philosophy*, vol. LXXXI, no 1-2, 2013, p. 81-97.
- , «Don cérémoniel, paradoxe de l'altérité et reconnaissance réciproque», *Revue d'éthique et de théologie morale*, no 281, 2014, p. 53-71.
- , «Le don perverti. Pour une anthropologie de la corruption», *Esprit*, no février, 2014, p. 45-56.
- Hénaff, Marcel et Claude Lévi-Strauss, «1963-2003: l'anthropologie face à la philosophie. Entretien», *Esprit*, no janvier, 2004, p. 88-109.
- Hénaff, Marcel et Tracy B. Strong (dir.), *Public Space and Democracy*, Minneapolis/Londres, University of Minnesota Press, 2001.
- Hervieu-Léger, Danièle, *Catholicisme. La fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003.
- Heusch, Luc de, *Le Sacrifice dans les religions africaines*, Paris, Gallimard, 1986.
- Honneth, Axel, *La Lutte pour la reconnaissance*, Paris, Éditions du Cerf, 2000.
- Horner, Robyn, *Rethinking God as Gift. Marion, Derrida, and the Limits of Phenomenology*, New York, Fordham University Press, 2001.

- Hubert, Henri et Marcel Mauss, «Essai sur la nature et la fonction du sacrifice [1899]», dans Marcel Mauss, *Œuvres, tome I*, 1968-1969, p. 193-307.
- , «Esquisse d'une théorie générale de la magie [1902-1903]», dans *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France (Quadrige. Grands textes), 2008, p. 1-141.
- Hurley, Robert, *La Bible du lecteur. Théorie et pratique de la stylistique affective en études bibliques*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2010.
- , «De la violence divine à l'obéissance esclave, le Père et le Fils renoncent au pouvoir en Ph 2», *Laval théologique et philosophique*, vol. 67, no 1, 2011, p. 87-110.
- Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, Paris, Éditions du Cerf (Sources chrétiennes), 1969.
- Izuzquiza, Daniel, «Can a Gift Be Wrapped? John Milbank and Supernatural Sociology», *The Heythrop Journal*, vol. 47, no 3, 2006, p. 387-404.
- Jamous, Raymond, *Honneur et baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Londres/Paris, Cambridge University Press/Maison des sciences de l'homme (Atelier d'anthropologie sociale), 1981.
- Janet, Pierre, Marcel Mauss et Jean Piaget, «Débat sur les rapports entre la sociologie et la psychologie [1931]», Marcel Mauss, *Œuvres, tome III*, Paris, Minuit, 1969, p. 298-302.
- Jobin, Guy, «À la recherche du don perdu... Plaidoyer pour un ethos de la présence publique des communautés croyantes dans une société plurielle», dans Monique Dumais et Jean Richard (dir.), *Église et communauté*, Montréal, Fides (Héritage et projet, 73), 2007, p. 235-261.
- Joubert, Stephen, *Paul as Benefactor. Reciprocity, Strategy and Theological Reflection in Paul's Collection*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2000.
- Julien, Jacques et François Nault, *Mouvements du croire*, Montréal, Médiaspaul (Notre temps), 2001.
- Julien, Philippe, *Pour lire Jacques Lacan. Le retour à Freud*, Paris, Seuil/E.P.E.L. (Points/essais, 304), 1990.
- Jung Ho, Park, *Don, mana et salut religieux. Durkheim, Mauss, Weber*, Paris, Bibliothèque du M.A.U.S.S. numérique, 2009.
- Jüngel, Eberhard, *Dieu, mystère du monde*, Paris, Éditions du Cerf, 1983.
- Jungmann, Josef A., *Les lois de la célébration liturgique [1939]*, Paris, Éditions du Cerf, 1956.
- , *La liturgie de l'Église romaine*, Paris/Tournai, Salvator/Mulhouse/Casterman 1957.
- Karsenti, Bruno, *Marcel Mauss. Le fait social total*, Paris, Presses universitaires de France, 1994.
- , *L'homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss [1997]*, Paris, Presses universitaires de France (Quadrige), 2011.
- Koernke, Theresa F., «Recension : Sacraments : Revelation of the Humanity of God. Engaging the Fundamental Theology of Louis-Marie Chauvet», *Horizons*, vol. 36, no 2, 2009, p. 353-354.
- Kubicki, Judith M., *Jacques Berthier's Taize Music. A Case Study of Liturgical Music as Ritual Symbol*, thèse de doctorat, Washington D.C., Catholic University of America, 1997.
- , «Recognizing the Presence of Christ in the Liturgical Assembly», *Theological Studies*, vol. 65, no 4, 2004, p. 817-837.
- , «Les symboles sacramentels en un temps de violence et de rupture. Un peuple façonné par l'espérance et la vision eschatologique», dans Philippe Bordeyne et Bruce T. Morrill (dir.), *Les*

- sacrements révélation de l'humanité de Dieu. Volume offert à Louis-Marie Chauvet, Paris, Éditions du Cerf (Cogitatio fidei, 263), 2008, p. 277-292.
- Labbé, Yves, «Réceptions théologiques de la "postmodernité"», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 72, no 3, 1988, p. 397-426.
- , *Le Nœud symbolique*, Paris, Desclée, 1997.
- , «La réalisation du sens dans les symboles», *Nouvelle Revue Théologique*, vol. 122, no 4, 2000, p. 573-596.
- Labelle, Gilles, «"Institution symbolique", "Loi" et "Décision sans sujet". Y a-t-il deux philosophies de l'histoire chez Marcel Gauchet?», dans François Nault (dir.), *Religion, modernité et démocratie. En dialogue avec Marcel Gauchet*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2008, p. 61-88.
- , «"Post-durkheimisme" et "sortie de la religion". La réception des travaux de Marcel Gauchet par Charles Taylor», dans François Nault (dir.), *Religion, modernité et démocratie. En dialogue avec Marcel Gauchet*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2008, p. 131-146.
- Lacan, Jacques, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966.
- , *Le Séminaire de Jacques Lacan, tome VII. L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Éditions du Seuil (Champ freudien), 1975.
- Lacoste, Jean-Yves, «Heidegger, Martin», dans Jean-Yves Lacoste (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Presses universitaires de France/Quadrige, 2002, p. 522-524.
- Lafon, Guy, *Esquisses pour un christianisme*, Paris, Éditions du Cerf (Cogitatio fidei, 96), 1979.
- Lafont, Ghislain, «Faut-il en finir avec S. Thomas?», *Un livre à lire*, no 27, 1988, p. 37-40.
- Lane, Gilles, «Introduction», dans John L. Austin (dir.), *Quand dire, c'est faire [1962]*, Paris, Seuil (Points/essais, 235), 1991.
- Le Goff, Jacques, *La naissance du purgatoire*, Paris, Gallimard (Bibliothèque des histoires), 1981.
- Lemieux, Raymond, «De la nécessité de l'imaginaire», *Religiologiques*, vol. 1, 1990, p. 55-68.
- , «Rite et sécularité. La mise en scène des défis du sens», *Théologiques*, vol. 4, no 1, 1996, p. 9-31.
- , «Sciences humaines et théologie. Les enjeux contemporains de l'intelligence», dans Michel Dion et Louise Melançon (dir.), *Un théologien dans la Cité. Hommage à Lucien Vachon*, Montréal, Bellarmin, 1996, p. 73-106.
- , *L'intelligence et le risque de croire. Théologie et sciences humaines*, Montréal, Fides, 1999.
- , «Théologie de l'écriture et écriture théologique. L'invention de l'Autre», *Laval théologique et philosophique*, vol. 58, no 2, 2002, p. 221-241.
- Lemieux, Raymond et Jean-Paul Montminy, *Le catholicisme québécois*, Québec, Presses de l'Université Laval/Éditions de l'IQRC (Diagnostic, 28), 2000.
- Léon-Dufour, Xavier, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Paris, Seuil (Livre de vie, 131), 1975.
- , *Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament*, Paris, Seuil (Parole de Dieu), 1982.
- Leroux, Georges, «Appartenance, association, fraternité. Les voies de la communauté aujourd'hui», dans Monique Dumais et Jean Richard (dir.), *Église et communauté*, Montréal, Fides (Héritage et projet, 73), 2007, p. 171-202.

- Lévi-Strauss, Claude, «La sociologie française», dans Georges Gurvitch (dir.), *La Sociologie au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Presses universitaires de France, 1947, p. 513-545.
- , *Anthropologie structurale*, Paris, Plon 1958.
- , «Le totémisme aujourd'hui», dans *Œuvres*, Paris, Gallimard (Pléiade, 543), 1962.
- , *Mythologiques I. Le Cru et le Cuit*, Paris, Plon, 1964.
- , *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris/La Haye, Mouton, 1967.
- , *Mythologiques IV. L'Homme Nu*, Paris, Plon, 1971.
- , *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973.
- , «Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss [1950]», dans Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France (Quadrige. Grands textes), 2008, p. IX-LII.
- , *La pensée sauvage [1962]*, Paris, Plon (Agora, 2), 2009.
- Lévi-Strauss, Claude et Paul Ricoeur, «Autour de la Pensée sauvage. Réponses à quelques questions. Entretien du "Groupe philosophique" d'Esprit avec Claude Lévi-Strauss [1963]», *Esprit*, no 301, 2004, p. 169-192.
- Liebersohn, Harry, *The Return of the Gift. European History of a Global Idea*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- Lubac, Henri de, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge. Étude historique*, Paris, Aubier/Éditions Montaigne, 1949.
- Luther, Martin, *Œuvres*, Genève, Labor et Fides, 1957.
- Mager, Robert, «L'Église-sacrement à l'épreuve du symbole. L'apport de Louis-Marie Chauvet», *Église et Théologie*, vol. 21, no 2, 1990, p. 169-193.
- Malinowski, Bronislaw, *Les Argonautes du Pacifique occidental [1922]*, André Devyver et Simonne Devyver, Paris, Gallimard (L'espèce humaine, 21), 1963.
- Marion, Jean-Luc, *L'idole et la distance*, Paris, Grasset, 1977.
- , *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, Presses universitaires de France, 1997.
- Mauss, Marcel, *Œuvres, tome I*, Paris, Minuit, 1968.
- , *Œuvres, tome II*, Paris, Minuit, 1968.
- , *Œuvres, tome III*, Paris, Minuit, 1969.
- , «Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques [1923-1924]», dans *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France (Quadrige. Grands textes), 2008, p. 143-279.
- , *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France (Quadrige. Grands textes), 2008.
- Mauzée, Marie, «Boas, les Kwakiutl et le potlatch. Éléments pour une réévaluation», *L'Homme*, vol. XXVI, no 4, 1986, p. 21-63.
- Mazza, Enrico, *The Origins of the Eucharistic Prayer*, trad. de Ronald E. Lane Collegetteville (Minn.), Liturgical Press, 1995.
- , *L'action eucharistique. Origine, développement, interprétation*, trad. de Jacques Mignon, Paris, Éditions du Cerf (Liturgie), 1999.

- Metz, Johannes Baptist, *La foi dans l'histoire et dans la société. Essai de théologie fondamentale critique*, Paris, Éditions du Cerf (Cogitatio fidei, 99), 1979.
- Migeotte, Léopold, *Les finances des cités grecques : aux périodes classique et hellénistique*, Paris, Belles Lettres (Épigraphica, 8), 2014.
- Milbank, John, «Can a Gift Be Given. Prolegomena to Future Trinitarian Metaphysic», *Modern Theology*, vol. 11, no 1, 1995, p. 119-161.
- , «The Ethics of Self-Sacrifice», *First Things*, no 91, 1999, p. 33-38.
- , «The Soul of Reciprocity. Part one. Reciprocity Refused », *Modern Theology*, vol. 17, no 3, 2001, p. 335-391.
- , «The Soul of Reciprocity. Part two. Reciprocity Granted », *Modern Theology*, vol. 17, no 4, 2001, p. 485-507.
- , *Théologie et théorie sociale. Au-delà de la raison séculière*, trad. de Pascale Robin, Paris, Éditions du Cerf/Ad Solem (Théologies), 2010.
- Miller, Vincent J., «An Abyss at the Heart of Mediation. Louis-Marie Chauvet's Fundamental Theology of Sacramentality», *Horizons*, vol. 24, no 2, 1997, p. 230-247.
- Mitchell, Nathan D., «Mystery and Manners. Eucharist in Post-Modern Theology», *Worship*, vol. 79, no 2, 2005, p. 130-151.
- , «Le rite et la redécouverte du sacrement comme événement de langage», dans Philippe Bordeyne et Bruce T. Morrill (dir.), *Les sacrements révélation de l'humanité de Dieu. Volume offert à Louis-Marie Chauvet*, Paris, Éditions du Cerf (Cogitatio fidei, 263), 2008, p. 231-251.
- Moingt, Joseph, «Le récit fondateur du rite», *Recherches de science religieuse*, vol. 75, no 3, 1987, p. 337-353.
- , «Les sacrements de Dieu. Avant-propos», *Recherches de science religieuse*, vol. 75, no 2, 1987, p. 163-170.
- Moltmann, Jürgen, *Le Dieu crucifié. La croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne*, Paris, Cerf/Mame, 1974.
- Moore, Gerard, «Recension : *The Sacraments. The Word of God at the Mercy of the Body*», *The Australasian Catholic Record*, vol. 80, no 2, 2003, p. 264-265.
- Morrill, Bruce T., «Pour prolonger à sa juste valeur l'œuvre de Chauvet. Perspective d'ensemble», dans Philippe Bordeyne et Bruce T. Morrill (dir.), *Les sacrements révélation de l'humanité de Dieu. Volume offert à Louis-Marie Chauvet*, Paris, Éditions du Cerf (Cogitatio fidei, 263), 2008, p. 15-23.
- Mottu, Henry, «"Symbole et sacrement". À propos d'un livre récent», *Revue de théologie et de philosophie*, vol. 121, no 2, 1989, p. 211-223.
- Mudd, Joseph C., «From De-ontology to a Metaphysics of Meaning. Louis-Marie Chauvet and Bernard Lonergan on Foundations in Sacramental Theology», dans Joyce Ann Zimmerman (dir.), *Proceedings of the North American Academy of Liturgy*, Notre-Dame (Ind.), North American Academy of Liturgy, 2008, p. 114-135.
- , *Eucharist and Critical Metaphysics. A Response to Louis-Marie Chauvet's Symbol and Sacrament Drawing on the Works of Bernard Lonergan*, thèse de doctorat, Boston, Boston College, 2010.

- Mutal, André Philippe M., *Cérémonial de la sainte messe, à l'usage ordinaire des paroisses. Suivant le missel romain de 2002 et la pratique léguée du rit romain*, Perpignan, Artège spiritualité, 2010.
- Nancy, Jean-Luc, *La communauté désœuvrée*, Paris, Bourgois, 2004.
- , *La communauté désavouée*, Paris, Galilée, 2014.
- Nault, François, *Derrida et la théologie. Dire Dieu après la déconstruction*, Montréal/Paris, Médiaspaul/Éditions du Cerf (Cogitatio fidei, 216), 2000.
- , «Le plaisir de la théologie», *Studies in Religion/Sciences religieuses*, vol. 29, no 1, 2000, p. 19-34.
- , «L'épistémologie de la pratique théologique de Raymond Lemieux ou "Les jeux de l'amour et du hasard..."», dans Anne Fortin et François Nault (dir.), *Dire l'impensable, l'Autre. Pérégrinations avec Raymond Lemieux*, Montréal, Médiaspaul, 2004, p. 117-142.
- , *Une théologie en déconstructions : littérature – mystique – philosophie*, Paris/Montréal, Cerf/Médiaspaul 2004.
- , «La grâce du don, ou l'horizon théologique de la déconstruction (Maus, Derrida, Hénaff)», *Études théologiques et religieuses*, vol. 85, no 3, 2010, p. 299-321.
- , *Le lavement des pieds. Un asacrement*, Montréal, Médiaspaul, 2010.
- , «Théologie et philosophie. Le jeune Heidegger et la politique d'un partage», *Theoforum*, vol. 41, no 2, 2010, p. 255-273.
- , *Petite introduction athéologique à la théologie*, Montréal, Médiaspaul, 2013.
- Neusch, Marcel, «Une conception chrétienne du sacrifice. Le modèle de saint Augustin», dans Marcel Neusch (dir.), *Le sacrifice dans les religions*, Paris, Beauchesne (Sciences théologiques & religieuses, 3), 1994, p. 117-138.
- Nielssen, Hilde, Inger Marie Okkenhaug et Karina Hestad Skeie (dir.), *Protestant Missions and Local Encounters in the Nineteenth and Twentieth Centuries. Unto the Ends of the World*, Leiden/Boston, Brill (Studies in Christian Mission, 40), 2011.
- Ortigue, Edmond, *Le discours et le symbole*, Paris, Aubier-Montaigne, 1962.
- Panier, Louis, «Le mémorial de l'attente. La courbure du temps dans les récits évangéliques de la dernière Cène», dans Denis Bertrand et Jacques Fontanille (dir.), *Régimes sémiotiques de la temporalité. La flèche brisée du temps*, Paris, Presses universitaires de France, 2006, p. 261-275.
- , «Le pain et la coupe. Parole donnée pour un temps d'absence. Une lecture de I Co II, 17-34», *Sémiotique et Bible*, no 126, 2007, p. 4-18.
- Paré, Isabelle, «Le pape tend la main aux divorcés remariés», *Le Devoir*, 9 avril 2016, consulté le 5 mai 2016, accessible sur <http://www.ledevoir.com/societe/ethique-et-religion/467752/famille-et-mariage-le-pape-tend-la-main-aux-divorces-remaries>.
- Pascal, Blaise, *Les pensées*, Paris, Éditions du Cerf (Sagesses chrétiennes), 2005.
- Pelchat, Marc (dir.), *Réinventer la paroisse*, Montréal, Médiaspaul, 2015.
- Perreault, Jean-Philippe, «Les jeunes et le catholicisme québécois. Dynamiques et "vitalité paradoxale"», dans François Gauthier et Jean-Philippe Perreault (dir.), *Jeunes et religion au Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval (Analyses et essais), 2008, p. 123-140.

- Perrot, Charles, «Le repas du Seigneur», *La Maison-Dieu*, no 123, 1975, p. 29-46.
- Pickstock, Catherine, *After Writing. On the Liturgical Consummation of Philosophy*, Oxford, Blackwell Publishers, 1998.
- Picon, Raphaël, «Le culte protestant. Une école de la reconnaissance», *Revue d'éthique et de théologie morale*, no 281, 2014, p. 107-116.
- Pilario, Daniel Franklin, «“Gift exchange” in Sacramentology. A Critical Assessment from the Perspective of Pierre Bourdieu», *Questions Liturgiques/Studies in Liturgy*, vol. 82, no 1, 2001, p. 80-96.
- Pitt-Rivers, Julian, «Ritual Kinship in the Mediterranean: Spain and the Balkans», dans J. G. Peristiany (dir.), *Mediterranean Family Structures*, Cambridge/Londres/New York/Melbourne, Cambridge University Press, 1976, p. 317-334.
- , *Anthropologie de l'honneur. La mésaventure de Sicheim*, Paris, Le Sycomore, 1983.
- , «Introduction», dans J. G. Peristiany et Julian Pitt-Rivers (dir.), *Honor and Grace in Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press (Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology, 76), 1992, p. 1-17.
- , «Postscript. The Place of Grace in Anthropology», dans J. G. Peristiany et Julian Pitt-Rivers (dir.), *Honor and Grace in Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press (Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology, 76), 1992, p. 215-246.
- Power, David N., «Postmodern Approaches», *Theological Studies*, vol. 55, no 4, 1994, p. 684-693.
- Prétot, Patrick, «Les sacrements comme “célébrations de l'Église”: l'impact de la liturgie sur la théologie sacramentaire», dans Philippe Bordeyne et Bruce T. Morrill (dir.), *Les sacrements révélation de l'humanité de Dieu. Volume offert à Louis-Marie Chauvet*, Paris, Éditions du Cerf (Cogitatio fidei, 263), 2008, p. 55-73.
- , «Louis-Marie Chauvet à l'Institut Supérieur de Liturgie», *Transversalités*, no 111, 2009, p. 177-183.
- Ricoeur, Paul, «Le symbole donne à penser», *Esprit*, no 27, 1959, p. 60-76.
- , *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
- , «Entre philosophie et théologie. La règle d'or en question», dans *Lectures III. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, p. 273-279.
- , *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Stock, 2004.
- , *Philosophie de la volonté, tome II. Finitude et culpabilité [1960]*, Paris, Seuil (Points, 623), 2009.
- Römer, Thomas, *La première histoire d'Israël. L'École deutéronomiste à l'œuvre*, trad. de Françoise Smyth, Genève, Labor et Fides, 2007.
- Rosier, Veronica C., «Recension : *The Sacraments. The Word of God at the Mercy of the Body*», *St Mark's Review*, no 189, 2002, p. 41-42.
- Rosier-Catach, Irène, *La parole efficace. Signe, rituel, sacré*, Paris, Seuil (Des travaux), 2004.
- , «Les sacrements comme signes qui font ce qu'ils signifient. Signe efficace vs. efficacité symbolique», *Transversalités*, no 105, 2008, p. 83-106.
- Rospabé, Philippe, «Le sacrifice du cochon en Papouasie-Nouvelle-Guinée», *Revue du MAUSS semestrielle*, no 5, 1995, p. 181-203.

- Roudinesco, Elisabeth, *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, Paris, Fayard, 1993.
- Routhier, Gilles (dir.), *La paroisse en éclats*, Ottawa, Novalis (Théologies pratiques, 5), 1995.
- , «Communautés, réseaux, assemblées. Penser l'Église dans un monde pluriel», *Théophilyon*, vol. 11, no 1, 2006, p. 71-96.
- , *Vatican II. Herméneutique et réception*, Montréal, Fides (Héritage et projet, 69), 2006.
- Routhier, Gilles et Alphonse Borrás (dir.), *Paroisses et ministère. Métamorphoses du paysage paroissial et avenir de la mission*, Montréal, Médiaspaul (Pastorale et vie, 16), 2001.
- Roy, Marilyn, *Devenir serviteur de la parole : une anthropologie de la réception de la parole à la lumière d'une lecture sémiotique du récit de la dernière Cène (Luc 22, 1-62)*, mémoire de maîtrise, Québec, Université Laval, 2011.
- Roy, Olivier du, *La réciprocité. Essai de morale fondamentale*, Paris, Épi, 1970.
- Rubin, Gayle, «The Traffic in Women. Notes on the "Political Economy" of Sex», dans Rayna R. Reiter (dir.), *Toward an Anthropology of Women*, New York, Monthly Review, 1975, p. 157-210.
- Rupp, Katherine, *Gift-Giving in Japan. Cash, Connections, Cosmologies*, Stanford (Calif.), Stanford University Press, 2003.
- Sahlins, Marshall, *Stone Age Economics*, Chicago, Aldine-Atherton, 1972.
- Sauge, André, «Homère, Sophocle, Luc. L'étincelle de la grâce», *Revue du MAUSS semestrielle*, no 35, 2010, p. 173-191.
- Saussure, Ferdinand de, *Cours de linguistique générale [1916]*, Paris, Payot, 1985.
- Schreiner, René Such, *Johannine Soteriology in the Context of Idolatry. Implications for Chauvet's Model of Christian Existence*, thèse de doctorat, Evanston (Ill.), Garrett-Evangelical Theological Seminary, 2012.
- Scubla, Lucien, «Vengeance et sacrifice. De l'opposition à la réconciliation», *Revue du MAUSS semestrielle*, no 5, 1995, p. 204-223.
- , «Fonction symbolique et fondement sacrificiel des sociétés humaines», *Revue du MAUSS semestrielle*, no 12, 1998, p. 40-55.
- Sénèque, *Des Bienfaits [De Beneficiis]*, trad. de François Préchac, Paris, Belles Lettres, 1961.
- Shields, Alexandre, «Marée noire du golfe du Mexique : l'ampleur véritable des dégâts commencerait à peine à se révéler», *Le Devoir*, 7 mai 2013, consulté le 11 avril 2016, accessible sur <http://www.ledevoir.com/environnement/actualites-sur-l-environnement/377593/maree-noire-du-golfe-du-mexique>.
- Silber, Ilana F., «Le don dans les grandes traditions. Le cas des donations aux monastères dans l'Occident médiéval», *Revue du MAUSS semestrielle*, no 8, 1996, p. 243-266.
- , «Beyond Purity and Danger. Gift-Giving in the Monotheistic Religions», dans T. Vandevelde (dir.), *Gifts and Interests*, Louvain, Peeters, 2000, p. 115-132.
- , «Echoes of Sacrifice? Repertoires of Giving in the Great Religions», dans A. Baumgarten (dir.), *Sacrifice in Religious Experience*, Leiden, E. J. Brill and Co. (Numen Book Series. Studies in Religion), 2002, p. 291-313.

- , «Mauss, Weber et les trajectoires historiques du don», *Revue du MAUSS semestrielle*, no 36, 2010, p. 361-383.
- Souletie, Jean-Louis, «Relancer la théologie politique?», *Asprenas*, vol. 49, 2002, p. 381-406.
- , «Sciences humaines et théologie chrétienne après Chauvet», dans Philippe Bordeyne et Bruce T. Morrill (dir.), *Les sacrements révélation de l'humanité de Dieu. Volume offert à Louis-Marie Chauvet*, Paris, Éditions du Cerf (Cogitatio fidei, 263), 2008, p. 211-229.
- Sperber, Dan, «Le structuralisme en anthropologie», dans Oswald Ducrot, Tzvetan Todorov, Dan Sperber, Moustafa Safouan et François Wahl (dir.), *Qu'est-ce que le structuralisme?*, Paris, Seuil, 1968, p. 167-238.
- , *Le symbolisme en général*, Paris, Hermann, 1974.
- Strathern, Marilyn, *The Gender and the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, Berkeley, University of California Press (Studies in Melanesian anthropology, 6), 1988.
- Sublon, Roland, *La lettre ou l'esprit. Une lecture psychanalytique de la théologie*, Paris, Éditions du Cerf (Théologies), 1993.
- Tanner, Kathryn, *Economy of Grace*, Minneapolis, Augsburg Fortress, 2006.
- Tarot, Camille, «Repères pour une histoire de la naissance de la grâce», dans *Ce que donner veut dire. Don et intérêt*, Paris, Éditions La Découverte/M.A.U.S.S., 1993, p. 90-114.
- , «Danger, don!», *Revue du MAUSS semestrielle*, no 8, 1996, p. 198-219.
- , *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique. Sociologie et science des religions*, Paris, Éditions La Découverte/M.A.U.S.S., 1999.
- , «Don et grâce, une famille à recomposer?», *Revue du MAUSS semestrielle*, no 31, 2008, p. 317-342.
- , *Le symbolique et le sacré. Théories de la religion*, Paris, La Découverte/M.A.U.S.S. (Bibliothèque du M.A.U.S.S.), 2008, 910 p.
- , «La croisée des chemins. Sur la difficile actualité de la religiologie de Marcel Mauss», *La revue du MAUSS semestrielle*, no 36, 2010, p. 114-127.
- Temple, Dominique et Mireille Chabal, *La réciprocité et la naissance des valeurs humaines*, Paris, L'Harmattan, 1995.
- Testart, Alain, *Des dons et des dieux. Anthropologie religieuse et sociologie comparative*, Paris, Armand Colin (Collection U. Anthropologie), 1993.
- , «Le potlatch entre le lustre et l'usure. Contribution à la sociologie de la Côte nord-ouest», *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 85, 1999, p. 9-41.
- Thériault, Jean-Yves, «D'un repas de communion et d'alliance à une offrande sacrificielle», *Sémiotique et Bible*, no 139, 2010, p. 21-48.
- Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, 4 volumes, Paris, Éditions du Cerf, 1984.
- Thomasset, Alain, *Interpréter et agir. Jalons pour une éthique chrétienne*, Paris, Éditions du Cerf, 2011.
- Todorov, Tzvetan, *Théories du symbole*, Paris, Seuil (Points, 176), 1977.

- Tremblay, Diane, «Un évêque à l'ère technologique!», *Le Journal de Québec*, 23 mars 2011, consulté le 11 mars 2015, accessible sur <http://fr.canoe.ca/cgi-bin/imprimer.cgi%3Fid%3D876722>.
- Tremblay, Pierre-Olivier, *L'émergence d'une communauté chrétienne missionnaire. L'expérience du Tisonnier de Québec*, thèse de doctorat, Québec, Université Laval, 2010.
- Trigano, Shmuel, «La fonction lévitique. Le système du don hébraïque», *Revue du MAUSS semestrielle*, no 8, 1996, p. 220-242.
- Trinidad, Tom M., *The Word of God in Ecclesial Rites and the Formation of Christian Identity. A Comparison of Karl Barth and Louis-Marie Chauvet*, thèse de doctorat, Notre Dame (Ind.), University of Notre Dame, 2007.
- Troeltsch, Ernst, *Protestantisme et modernité*, trad. de Marc de Launey, Paris, Gallimard, 1998.
- Turner, Victor W., *Les tambours d'affliction. Analyse des rituels des Ndembu de Zambie*, trad. de Marie-Claude Giraud, Paris, Gallimard, 1972.
- , *Le phénomène rituel. Structure et contre-structure [1969]*, trad. de Gérard Guillet, Paris, Presses universitaires de France (Ethnologies), 1990.
- Vanier, Jean, *La communauté. Lieu du pardon et de la fête*, Paris/Montréal, Fleurus/Bellarmin, 1979.
- Vasse, Denis, *Le temps du désir. Essai sur le corps et la parole*, Paris, Seuil, 1969.
- , *L'autre du désir et le Dieu de la foi*, Paris, Seuil, 1991.
- Vazhappilly, Bilju F., «A Theological Encounter with Louis-Marie Chauvet. A Survey of Recent Anglophone Literature», *Questions Liturgiques/Studies in Liturgy*, vol. 92, no 1, 2011, p. 46-85.
- Vergote, Antoine, «La mort rédemptrice du Christ à la lumière de l'anthropologie», dans Xavier Léon-Dufour, Antoine Vergote, René Bureau et Joseph Moingt (dir.), *Mort pour nos péchés. Recherche pluridisciplinaire sur la signification rédemptrice de la mort du Christ*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1979, p. 45-83.
- Veyne, Paul, *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris, Seuil, 1976.
- Vibert, Stéphane, «La communauté est-elle l'espace du don? De la relation, de la forme, et de l'institution sociales (1<sup>re</sup> partie)», *La revue du MAUSS semestrielle*, no 24, 2004, p. 353-374.
- , «La communauté est-elle l'espace du don? De la relation, de la forme, et de l'institution sociales (2<sup>e</sup> partie)», *La revue du MAUSS semestrielle*, no 25, 2005, p. 339-365.
- Vinel, François, «Alexandrie (École d')», dans Jean-Yves Lacoste (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Presses universitaires de France/Quadrige, 2002, p. 15.
- Webb, Stephen H., *The Gifting God. A Trinitarian Ethics of Excess*, New York, Oxford University Press, 1996.
- Weber, Max, *The Sociology of Religion*, trad. de Ephraim Fischhoff, Boston, Beacon Press, 1964.
- , *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme [1905, 1920]*, trad. de Isabelle Kalinowski, Paris, Flammarion (Champs classiques, no 837), 2000.
- Weiner, Annette B., *Women of Value, Men of Renown. New Perspectives in Trobriand Exchange*, Austin (Tx.), University of Texas Press, 1976.
- Wells, Kyle B., *Grace and Agency in Paul and Second Temple Judaism. Interpreting the Transformation of the Heart*, Leiden, Brill (Supplements to Novum Testamentum, 157), 2015.

Zemon Davis, Natalie, *Essai sur le don dans la France du XVI<sup>e</sup> siècle*, trad. de Denis Trierweiler, Paris, Seuil, 2003.

*Vatican II. Les seize documents conciliaires. Texte intégral*, Montréal/Paris, Fides (La pensée chrétienne), 1967.

*Le Nouveau Testament. Traduction nouvelle par E. Osty et J. Trinquet*, Paris, Éditions Siloé, 1974.

*Missel romain*, Tournai, Sainte congrégation pour le Culte divin/Desclée-Mame, 1977.

*Traduction œcuménique de la Bible (TOB)*, Paris, Éditions du Cerf/Société Biblique Française, 1988.

*Nouveau Testament interlinéaire grec/français*, par Maurice Carez, Swindon, Alliance Biblique Universelle/The British and Foreign Bible Society, 1993.

*Chantez en l'honneur du Seigneur un chant nouveau*, Lausanne, Église évangélique réformée du canton de Vaud (Textes liturgiques), 1997.

*L'art de célébrer la messe. Présentation Générale du Missel Romain [3<sup>e</sup> édition typique 2002]*, Paris, Congrégation pour le Culte divin et la Discipline des sacrements/Desclée-Mame 2008.