

Le don et la grâce – croisements et complexités

Veronika Hoffmann

DANS **REVUE DU MAUSS** 2024/1 (N° 63), PAGES 172 À 188

ÉDITIONS **ÉDITIONS LE BORD DE L'EAU**

ISSN 1247-4819

DOI 10.3917/rdm1.063.0172

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://www.cairn.info/revue-du-mauss1-2024-1-page-172.htm>



CAIRN.INFO
MATIÈRES À RÉFLEXION

Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...

Flashez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Éditions Le Bord de l'eau.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Le don et la grâce – croisements et complexités

Veronika Hoffmann

Il semble évident, d'une part, d'assumer que le don et la grâce sont proches l'un de l'autre. On trouve effectivement un certain nombre de questions structurellement similaires dans les débats théoriques entourant l'un et l'autre, notamment la question de l'unilatéralité ou de la réciprocité, de l'économie ou de l'« antiéconomie », du rôle de ce qui est donné, de l'importance des réalisations symboliques, etc. D'autre part, le don et la grâce semblent actuellement bien éloignés l'un de l'autre. Les débats les concernant restent le plus souvent distincts, enfermés à l'intérieur de leurs disciplines respectives : la philosophie, la sociologie et l'anthropologie pour le don, la théologie pour la grâce. Les réceptions ne se font que de manière limitée et sont quelquefois marquées par des difficultés et des malentendus. Les réflexions suivantes ont pour objectif de servir à approfondir ce discours interdisciplinaire. Elles porteront sur une problématique composée de trois questions liées :

1. L'alternative de l'unilatéralité radicale ou de la réciprocité. Dans le discours sur le don comme dans celui sur la grâce, une partie considérable du débat porte sur la possibilité ou l'impossibilité d'une réponse, d'un contre-don, et, le cas échéant, de sa forme.

2. Le rapport entre don et économie. Le don est-il le strict opposé de l'économie, comprise comme un échange calculé, intéressé? Serait-il donc idéal de substituer à l'économie marchande une « économie du don »? Ou le don et l'échange économique constituent-ils deux formes d'échange différentes, toutes les deux légitimes, appartenant à différents contextes sociaux? [Caillé *et al.*, 2004 ; 2019, p. 32-34 ; Hénaff, 2014] Dans le discours théologique sur la grâce, l'accent est généralement mis sur la relation entre la grâce et les bonnes œuvres : les dernières sont-elles un corollaire nécessaire de la grâce, ou bien faut-il penser celle-ci comme rigoureusement indépendante de toute action humaine?

3. La question de l'« objet » et, par conséquent, du motif de la pratique. Plusieurs approches du don s'accordent à dire qu'à côté des formes d'aide concrète, où l'objet donné est effectivement au centre, il existe d'autres pra-

tiques qui visent par exemple à gagner ou à conserver un statut social ou une reconnaissance mutuelle [Godbout et Caillé, 2000 ; Caillé, 2019 ; Hénaff, 2014 ; Ricoeur, 2004]. Ici, l'objet donné (matériel ou immatériel) a valeur de symbole. Qu'est-ce qui est donné dans la grâce et dans quel but, et existe-t-il là aussi des formes d'expression symboliques de ce don ?

La tâche de répondre à ces trois questions se heurte à plusieurs difficultés, notamment dans le cadre restreint d'un article. Tout d'abord, « le don » n'existe pas, seulement une multitude de théories et encore plus de phénomènes qui ne s'expliquent pas tous à l'aide d'un même schéma. Un concept comme celui du don, « qui renvoie à des pratiques ou à des théories qui divergent radicalement par leur champ d'application quant aux procédures requises et quant au but recherché ne peut, sans risque constant de confusion, être utilisé en général » [Hénaff, 2012, p. 33]. De même, il n'existe pas non plus « la théologie de la grâce », ni même « la théologie catholique de la grâce » ou « la théologie protestante de la grâce ». Toute tentative d'esquisser à traits trop grossiers, par exemple, « la compréhension de la grâce selon la Réforme », ne pourrait qu'aplanir des distinctions pourtant importantes. La grâce a été un sujet central et un point de controverse dans le christianisme dès son début, si bien qu'au fil des siècles s'est développé un discours très différencié et parfois très technique. Il est donc impossible de présenter ici ne serait-ce que les grandes lignes de ce développement historique¹. De ces deux complexités résulte presque inévitablement le fait qu'il n'y a pas non plus « la » manière de mettre en relation le don et la grâce. Dans les recherches sur le don en théologie au cours des dernières décennies, on peut, en simplifiant, distinguer deux lignes principales. L'une est largement influencée par des auteurs de la phénoménologie française, notamment Jean-Luc Marion, Emmanuel Levinas ou Jacques Derrida. L'autre est plus orientée vers les sciences sociales, représentée par des auteurs tels que Marcel Mauss, Marcel Hénaff ou Pierre Bourdieu². Il n'est pas possible ici de donner un aperçu de toutes ces approches. Dans ce qui suit, je devrai me contenter d'esquisser une forme possible de mise en relation fructueuse du don et de la grâce. Pour ce faire, je vais d'abord évoquer le concept de « don » sur lequel je base mes réflexions, puis je vais faire des parallèles avec certaines lignes fondamentales des discours théologiques sur la grâce, ainsi que des éclairages que notam-

1 Cf. pour une introduction par exemple [Sesboué, 2009], et notamment [Werbeck, 2013], qui consacre un chapitre à la grâce dans le paradigme du don.

2 Cf. [Horner, 2001 ; Saarinen, 2005 ; Hoffmann, 2013], et les contributions dans les ouvrages collectifs : [Holm et Widmann, 2009 ; Hoffmann, 2009 ; Hoffmann *et al.*, 2016].

ment la perspective du don peut apporter à une théologie contemporaine de la grâce.

Une dernière restriction s'impose : pour des raisons pragmatiques, les réflexions qui suivent resteront entièrement dans le domaine des discours sur le don et la grâce. Aussi intéressant que ce soit, ils doivent renoncer à observer les croisements entre les discours et les pratiques¹.

Le don de la reconnaissance²

Pratiques du don comme réalisation de la reconnaissance chez Marcel Hénaff

Non seulement « le » don n'existe pas, il n'existe pas non plus « la » théorie du don, avons-nous dit. En conséquence, je vais dans ce qui suit prendre comme exemple une conception du don qui peut aider à mieux cerner le rapport entre le don et la grâce : les réflexions de Marcel Hénaff et leur approfondissement par Paul Ricœur³. Dans ses réflexions sur le don, Marcel Hénaff considère que la recherche contemporaine a tendance à tomber dans l'un des deux malentendus suivants [Hénaff, 2002, p. 147-156] : soit le don est considéré comme un acte unilatéral, pur et altruiste, du moins dans l'idéal. Rien n'est attendu en retour. Le cas extrême serait le don pur de Derrida, qui s'oppose strictement à toute forme d'échange [Derrida, 1991, critiqué dans Hénaff, 2012, p. 25-54]. Soit il est compris au contraire comme une transaction calculée et intéressée. Dans cette perspective, il serait le précurseur archaïque de l'économie moderne ou alors, selon Bourdieu, il se présenterait comme désintéressé, mais comporterait l'« agenda caché » d'accumuler du capital social [Bourdieu, 1994, p. 175-218].

Cependant, les pratiques de don dans les sociétés traditionnelles auxquelles se réfère notamment Mauss dans son célèbre *Essai sur le don* [Mauss, 1950] se situent selon Hénaff justement en dehors de ce clivage entre « la morale » et « l'économie ». Elles ne sont ni économiques ni antiécono-

1 Pour une description fascinante de tels croisements cf. [Zemon Davis, 2003].

2 Pour aller plus loin dans le rapport entre don et reconnaissance, cf. [Hoffmann, 2023]. Nous reprenons ici quelques réflexions de ce texte sous une forme abrégée.

3 Il ne s'agit pas de dire que la théorie de Hénaff est totalement originale. Dans les grandes lignes, Hénaff est, par exemple, tout à fait en accord avec les recherches d'Alain Caillé. Par contre, ces théories ont aussi chacune leurs spécificités, qu'il convient de respecter, sans harmonisation hâtive. Sur la complexité (et en partie les malentendus) du débat notamment entre Caillé et Godbout d'une part et Hénaff d'autre part, cf. [Caillé *et al.*, 2004; Caillé, 2018; Hoffmann, 2013, p. 240-249; Papilloud et Adloff, 2013].

miques, elles appellent une réponse sans constituer un échange commercial. Elles n'ont rien à voir avec une aide humanitaire et il ne s'agit pas non plus d'un transfert de marchandises. En revanche, l'objectif central de ce don « cérémoniel¹ » est la réalisation d'une *reconnaissance mutuelle* :

L'important n'est pas en soi de donner, mais d'enclencher ou de continuer une procédure de reconnaissance réciproque (au sens de *se reconnaître*), exprimée par des biens précieux et des services².

Les objets ne sont pas importants en tant que biens mais en tant que symboles :

Il ne s'agit pas de donner quelque chose à quelqu'un mais de *se donner à quelqu'un par l'intermédiaire de quelque chose*³.

Si le don vise la reconnaissance, l'établissement ou la poursuite d'une relation, seul un don réciproque atteint son but. Cela implique une certaine obligation de la part du donataire et un certain risque de la part du donateur : que se passe-t-il si le donataire ne répond pas, s'il refuse le don ? Selon Hénaff, à partir du moment où le processus de donner est enclenché, il n'y a plus de terrain neutre : accepter le don et donner en retour signifie reconnaître le donateur et entrer en relation avec lui. Refuser le don est synonyme d'offense au donateur, et la conséquence peut bien être la guerre entre les groupes concernés. Les règles élaborées de l'échange cérémoniel de dons servent justement à minimiser ce risque d'échec et à garantir autant que possible l'acceptation du don.

Hénaff évoque la métaphore du jeu pour illustrer le rapport entre liberté et obligation qui prévaut. Pour limiter le risque de donner, la société fournit certaines « règles du jeu ». Mais ces règles vont de pair avec des marges de liberté – notamment avec la possibilité d'enfreindre les règles ou de refuser de jouer le jeu. Il n'est pas impératif que quelqu'un prenne l'initiative de donner. Et de même, la réponse n'est pas une réflexion mécanique, mais une ac-

1 Hénaff reprend ici un terme de [Malinowski, 1963].

2 [Hénaff, 2002b, p. 155]. L'auteur souligne. Cf. pour la relation entre don et reconnaissance, qui est au cœur de plusieurs théories du don, par exemple [Caillé *et al.*, 2004; Ricoeur, 2004; Caillé 2019, notamment sa définition du don p. 10 ainsi que p. 84-92; Caillé et Lazzeri, 2009 et la discussion entre Axel Honneth et Hénaff : Honneth, 2010b; Hénaff, 2012, p. 80-88; Hénaff, 2016; Hoffmann, 2013, p. 249-264; Hoffmann, 2023].

3 [Hénaff, 2002a, p. 143]. L'auteur souligne; cf. [Godbout et Caillé, 2000], notamment l'introduction.

ception consciente du don et du défi qu'il représente, « d'où l'importance de la réponse. Laquelle n'est pas tant de rendre que de *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. » [Hénaff, 2002, p. 186, l'auteur souligne] La logique, selon laquelle Hénaff comprend le don cérémoniel, consiste donc en une relation spécifique de don, de réciprocité et de reconnaissance qui permet de le distinguer des pratiques caritatives et économiques.

Nous l'avons déjà vu, Hénaff ne prétend pas qu'il n'existe qu'un seul « don authentique ». En revanche, différentes pratiques qui relèvent de différents domaines sociaux remplissent différentes fonctions et ne sont ni de simples variations du même ni des alternatives concurrentes. Ceci vaut en particulier pour la relation entre échange de dons et échange économique :

La relation de don, même si elle se définit en opposition à l'échange économique, n'a pas pour vocation de le rejeter, et encore moins de s'y substituer; elle se situe à un autre niveau [Hénaff, 2010, p. 84].

Le don n'est ni économique ni antiéconomique (ni encore moins anticapitaliste), et il n'y a rien d'intrinsèquement mauvais ni dans l'échange économique ni dans le don caritatif. Mais ce ne sont pas les *seules* formes existantes de don ou d'échange, et surtout, le don cérémoniel n'est le précurseur d'aucun d'entre eux¹.

Cette contribution importante de Hénaff à la question du don est néanmoins marquée par deux problèmes majeurs. Premièrement, Hénaff critique (à juste titre, à mon avis) que trop de théories du don manquent de prendre suffisamment en compte les contextes historiques et sociaux. Le don cérémoniel joue un rôle central spécifiquement dans les sociétés traditionnelles, non-étatiques. Dans les sociétés modernes, des fonctions importantes du don sont reprises par d'autres mécanismes sociaux. L'appartenance à la communauté formelle d'un État, par exemple, est désormais assurée par la loi [Hénaff, 2004]. Cependant, dans la propre œuvre de Hénaff, il ne devient pas totalement clair si et comment la logique du don de reconnaissance pourrait encore être pertinente dans les sociétés modernes. Ce problème constituait déjà l'un des points de désaccord entre Godbout et Hénaff dans leur discussion sur *Le prix de la vérité*. Outre quelques clarifications utiles, Hénaff reconnaissait également qu'il fallait peut-être davantage développer sa posi-

1 Ici et sur le point suivant : le rôle du don dans la modernité, Hénaff présente une position en divergence avec Godbout et Caillé. Cf. [Caillé *et al.*, 2004; Godbout 2004; Hénaff 2004; Hoffmann, 2013; Papilloud et Adloff, 2013].

tion [Caillé *et al.*, 2004, p. 272]. Plus tard, il distingue trois « sphères de reconnaissance » : « institutionnelle », « sociale » et « personnelle ». La sphère sociale représente celle de l'aide mutuelle et de la solidarité, tandis que dans la sphère strictement interpersonnelle, Hénaff postule un don unilatéral¹. Hénaff mélange donc ici des formes de dons que, ailleurs, il tient à distinguer : relations réciproques et unilatérales, éthiques et amicales, notamment. À mon avis, en ce qui concerne la forme et la fonction du don aujourd'hui, l'approche de Hénaff perd ainsi quelque peu de sa précision, ce qui la rendait pourtant si précieuse.

Le deuxième problème est lié au déplacement des pratiques de reconnaissance, qui passent des groupes aux individus. Hénaff marque ce déplacement à plusieurs reprises, mais, à mon avis, il ne réfléchit pas suffisamment au changement qui en découle, qui concerne le *concept de la personne*. Or, il serait anachronique de vouloir retrouver notre concept contemporain de la personne dans les échanges de dons cérémoniels des sociétés traditionnelles. Ce changement fondamental de l'idée de la personne se manifeste notamment dans la manière dont les participants eux-mêmes comprenaient autrefois certaines formes d'échange cérémoniel. La notion d'un « esprit de la chose donnée » impersonnel qui posséderait le bénéficiaire et le pousserait à donner à son tour – explication indigène de l'obligation de rendre inhérente au don – a déclenché un vaste débat parmi les anthropologues [Mauss, 1950 ; Lévi-Strauss, 2012 ; Godelier, 1996]. On peut la comprendre comme une indication de « l'absence de toute disjonction absolue entre les personnes et les choses. C'est parce que la chose contient la personne que le donateur conserve un droit de gage sur ce qu'il a donné et qu'on ne peut donc pas parler d'une aliénation de biens ; et c'est en raison de cette participation de la personne à l'objet que le don crée un lien durable entre les personnes². » Certes, un « don de reconnaissance » exige encore aujourd'hui que le donateur s'implique lui-même dans ce don, mais dans un tel acte symbolique, la frontière entre les personnes et les choses ne s'efface pas.

Ces deux problèmes pris ensemble rendent difficile l'utilisation du concept de Hénaff « tel quel » pour la question de la reconnaissance dans les sociétés différenciées et les relations interpersonnelles du XXI^e siècle, et par extension pour une théologie contemporaine de la grâce. Pour cela, il

1 Cf. [Hénaff, 2012, p. 66-68 et 80-88] ; pour la critique, [Bedorf, p. 186 ; Hoffmann, 2013, p. 238f].

2 [Parry, 1986, p. 457]. Contrairement à la plupart des chercheurs, Parry nie cependant que l'obligation de rendre soit liée à cette notion.

s'impose de reprendre les modifications que Paul Ricoeur a apportées aux réflexions de Hénaff.

Mutualité et agapè chez Paul Ricoeur

Dans son dernier livre, *Parcours de la reconnaissance*, Paul Ricoeur prend pour point de départ non pas le don mais la reconnaissance¹. Tout en partageant le célèbre argument d'Axel Honneth selon lequel notre quête de reconnaissance comporte un fort élément conflictuel [Honneth, 2010, cf. aussi les textes mentionnés supra], Ricoeur considère que, dans la sphère interpersonnelle plutôt que politique, quelque chose manque si la reconnaissance ne prend que la forme d'une lutte. Il veut donc compléter l'idée de la « lutte pour la reconnaissance » par celle des « états de paix » dans lesquels nous pouvons nous sentir effectivement reconnus, même si ce n'est de manière temporaire. Ces formes de reconnaissance peuvent s'expliquer à travers la figure du don.

Ricoeur, lui aussi, revient sur le problème de l'articulation entre liberté et engagement dans la pratique du donner et du recevoir. Il propose de le résoudre en distinguant le niveau de l'échange et le niveau des gestes des individus, une « réciprocité qui tourne au-dessus de nos têtes, à la différence de la mutualité qui circule entre nous » [Ricoeur, 2004, p. 335, p. 372]. La réciprocité désigne toute sorte d'échange, qu'il s'agisse du marché, du don, de la justice ou de la rétribution. Le terme de mutualité est réservé à une forme particulière de réciprocité que représente le don, et qui se caractérise par le fait que les partenaires se mettent réellement en relation. La perspective d'une réciprocité « tournant au-dessus de nos têtes » peut être évitée si l'on souligne le risque et la générosité d'un premier don et que l'on comprend le don en retour comme une réponse qui reprend à son tour cette générosité. De cette manière, les pratiques du don et du contre-don comprennent un élément d'*agapè*, d'un don qui veut avant tout être accepté, plutôt que d'être retourné tout de suite. De plus, la mutualité d'une phénoménologie du don peut être distinguée de la circularité d'un échange économique qui ne mène pas à une véritable rencontre personnelle. Dans le cas du don, les personnes ne sont pas interchangeables et leurs dons ne se placent pas sous le signe de l'équivalence (si chacun se donne soi-même, symboliquement, les dons sont-ils équivalents ou non?). Le don de reconnaissance ne constitue ni un acte

1 [Ricoeur, 2004, p. 319-355]. Caillé considère d'ailleurs la perspective de Ricoeur comme très proche de la sienne : [Caillé, 2019, p. 42 note 1].

unilatéral ni une partie d'un échange réciproque équivalent. C'est pourquoi Ricœur appelle le don en retour un « deuxième don premier¹ ».

Aux yeux de Hénaff, c'est notamment cet aspect d'« *agapè* » qui montrerait que Ricœur tombe lui aussi dans le piège d'une lecture moralisante du don, en marginalisant la réciprocité en faveur de la générosité [Hénaff, 2012, p. 226-231]. Sans pouvoir entrer dans les détails, il y a là à mon sens une certaine ironie. Car les aspects de la réflexion de Ricœur incriminés par Hénaff me semblent être dus précisément à la perception de la contextualité historique et culturelle du don que Hénaff lui-même défend avec tant d'insistance mais qui ne devient pas tout à fait claire dans sa propre approche. L'accent différent placé par Ricœur est essentiellement lié au fait qu'il réfléchit aux pratiques du don dans des sociétés modernes, pratiques donc qui n'ont plus lieu de manière largement codifiée entre clans ou tribus, mais entre individus qui se considèrent comme des personnes. Ces individus disposent par exemple d'une plus grande liberté dans l'organisation de leurs pratiques que dans les sociétés traditionnelles. Dans ce contexte, le don initial a besoin de cet élément d'*agapè* pour que le destinataire n'y voie pas une obligation mais plutôt un appel, une invitation².

Retour aux trois questions

Si nous appliquons ce modèle rapidement esquissé du « don de reconnaissance » aux trois questions évoquées au début, il en résulte que : 1) Un tel don n'est pas unilatéral, mais bel et bien asymétrique. En effet, le « premier don » se caractérise par une prise de risque particulière et une certaine générosité qui ne sait pas encore si elle sera retournée. 2) Il ne relève pas d'une forme d'économie et ne se conçoit pas non plus en opposition à celle-ci. Il appartient tout simplement à un autre domaine de la réalité sociale. 3) Le don représente un acte symbolique à travers lequel s'expriment – sous des formes et des intensités différentes – l'implication du donateur dans son geste et sa reconnaissance d'autrui. Il en résulte que la question de l'équivalence du don et du contre-don ne se pose pas de la même manière que dans le contexte d'un échange marchand ou d'entraide. La reconnaissance mutuelle entre personnes d'un statut très différent – parents et enfants, par

1 [Ricœur, 2004, p. 350]. Ricœur met un accent particulier sur le passage médian de la triade donner – recevoir – rendre, et notamment sur le thème de la reconnaissance comme gratitude. Cf. [Ricœur, 2004, p. 351-353 ; Hoffmann, 2013, p. 269-272].

2 Pour plus de détails, cf. [Hoffmann, 2013, p. 272-277].

exemple – peut se faire à travers de dons qui, dans une optique économique, ne seraient aucunement comparables.

La grâce sur le mode du don

Quelle opportunité de modèle pour la théologie de la grâce ce « don de reconnaissance » offre-t-il ? Nous avons déjà souligné le fait qu'il n'existe pas plus « la » théologie de la grâce que « le » don. Par la suite, je me contenterai donc de montrer quelques possibilités qu'offre une mise en relation du discours sur le don avec celui sur la grâce, à travers différents exemples de la théologie contemporaine et en suivant notre triple questionnement.

Une unilatéralité radicale ?

La compréhension du don que nous venons d'esquisser semble aller directement à l'encontre des principes de base d'une théologie de la grâce. La grâce n'est-elle pas comprise comme un don de Dieu strictement unilatéral, auquel l'homme ne peut en aucun cas répondre ? Ici apparaît tout l'enjeu du discours interdisciplinaire. Hénaff explique le don de la grâce dans ce sens [Hénaff, 2002, chap.7 ; Caillé *et al.*, 2004, p. 273], et il n'est pas le seul à le faire¹. Il s'agit toutefois d'une simplification extrême des discussions complexes sur la grâce dans le christianisme. Le fait que cette interprétation de la grâce soit loin d'être la seule est précisément ce qui rend le discours sur la grâce et le don si intéressant [Hoffmann, 2013].

Dans certaines théologies, notamment protestantes, cette unilatéralité est en fait primordiale. L'approche d'Eberhard Jüngel peut servir d'exemple. Pour Jüngel, la doctrine chrétienne de la justification de l'homme par la grâce se trouve devant une alternative tranchante : « Soit la grâce, soit la prestation². » Toute forme de « collaboration » de l'homme avec la grâce doit

1 La même réduction du discours sur la grâce se retrouve chez Camille Tarot [Tarot, 1993 ; 2008]. Tarot lui-même indique dans son texte de 2008 qu'auparavant, il n'avait pas suffisamment tenu compte des différenciations internes du discours de la grâce. Mais le problème reste malheureusement entier quand Tarot entreprend ensuite à reconstruire « la théologie de la grâce protestante » à partir d'un seul texte - catholique et datant de 1925. Chez Hénaff, on pourrait se demander si une simplification similaire, quoique moins évidente, existe également au regard de sa thèse selon laquelle le catholicisme et le protestantisme des débuts de l'époque moderne étaient caractérisés par des structures sociales différentes au regard du lien social et du don (en référence, bien sûr, à la fameuse thèse de Weber [Hénaff, 2000 ; Hénaff, 2002b, p. 351-387]). Par exemple, Hénaff met en avant la question de la prédestination comme point de discorde décisif de la Réforme, pour en tirer des conclusions. Or, une telle lecture est hautement discutable, venant à l'encontre du consensus des chercheurs sur les points de controverse centraux de la Réforme. Cf. [Hoffmann, 2013, p. 282sq].

2 [Jüngel, 1998, p. 153]. Le mot allemand que Jüngel emploie ici, « *Leistung* », peut aussi être

strictement être rejetée, car elle conduirait à ce que l'idée de performance s'infilte dans la doctrine de la grâce et devienne alors la catégorie directrice, même pour l'action divine. Selon le théologien protestant qu'est Jüngel, c'est là que réside le danger majeur de la doctrine catholique de la grâce :

Selon la conception catholique, la grâce de Dieu est finalement comprise comme une sorte de compensation : elle accomplit tout ce que l'homme, en tant que pécheur, n'est plus ou pas encore en mesure d'accomplir. Elle prépare, elle éveille et stimule, elle transforme, elle accompagne et affermit, etc. – bref, elle accomplit beaucoup, voire presque tout. Mais en tant que prestation, elle est au fond considéré comme une concurrente ou une structure parallèle à l'homme qui est appelé à accomplir certaines prestations pieuses [Jüngel, 1998, p. 166].

Voilà qui semble évident : la grâce doit être totalement gratuite et par conséquent unilatérale, et Jüngel, comme nombre d'autres théologiens, ne se lasse pas de le souligner. Une grâce unilatérale à l'image du don unilatéral ? Il faut cependant y regarder de plus près : l'objectif principal de telles figures dans le contexte d'une théologie de la grâce est d'exclure une *pertinence salvatrice* de la piété et de l'agir humains. Car selon cette logique, si le salut dépendait, ne serait-ce que très peu, de l'agir de l'homme, on ne pourrait pas en être certain. La certitude du salut n'est garantie que s'il provient exclusivement de la grâce de Dieu. Toute forme de réciprocité n'est donc pas exclue. C'est ce que laisse déjà entrevoir la figure biblique d'alliance entre Dieu et son peuple (figure que par exemple Hénaff reprend sans toutefois en tirer explicitement les conséquences [Hénaff, 2002, p. 334]). Jüngel, pour sa part, envisage tout à fait des expressions humaines de réponse à la grâce reçue. Il parle ainsi d'un « sacrifice de la louange » et « d'action de grâce » des participants au culte et peut même considérer la vie du chrétien dans son ensemble métaphoriquement comme un « sacrifice » (en référence à Rm 12,1 sq)¹. Seulement pour ce qui est du salut, l'homme ne peut et ne doit rien faire².

traduit par « performance ».

1 Cf. [Jüngel, 2003, p. 297]. Ce qui montre que le concept du « sacrifice » est tout aussi complexe – et tout aussi menacé de simplifications abusives – que celui du don. Pour les recherches récentes sur le sacrifice dans la Bible, il convient notamment de se référer à Alfred Marx, qui non seulement a pris en compte le modèle du don pour explorer le sacrifice en Israël mais qui a mis également en relief le fait que, dans l'Ancien Testament, les théories qui lient directement sacrifice et violence ne sont pas soutenables d'un point de vue exégétique, entre autres à cause de l'importance majeure que revêtaient en Israël les offrandes végétales. Cf. [Marx, 2005a; 2005b]. Cf. dans le même sens aussi [Eberhart, 2004].

2 C'est pourquoi Jüngel affecte la comparaison entre être justifié et naître : tout ce que nous faisons

La question cruciale n'est donc pas celle de l'unilatéralité du don en soi, mais celle de l'unilatéralité du salut – et une grande partie de la discussion porte sur la question de savoir jusqu'à quel point ces deux sont liés.

Ces derniers temps, d'autres voix s'élèvent pour accorder plus de considération à une réciprocité entre Dieu et l'homme, en ayant justement recours au modèle du don. Ainsi, Risto Saarinen, dans son ouvrage pionnier *God and the Gift*, note d'emblée :

Donner un don, et peut-être le don en général, n'a de sens que si le bénéficiaire est, d'une certaine manière, actif. Pour parler de donner et de dons, nous devons normalement supposer une réponse ou une réaction de la part du bénéficiaire. Cette observation est très simple, mais elle peut laisser perplexe une personne religieuse qui a l'habitude de parler uniquement de dons par opposition aux mérites ou à la coopération du bénéficiaire [Saarinen, 2005, p. 9 ; Holm, 2008].

Il faudrait donc une forme de grâce qui ne fasse pas partie d'une réciprocité au sens d'une « économie » avec des « prestations » ou des « mérites » – ce qui remettrait en question la gratuité du salut – mais qui relèverait de ce que l'on pourrait appeler, avec Ricœur, une « mutualité » : une forme de grâce marquée par une asymétrie et une générosité divine radicales, qui garderait néanmoins à l'esprit le fait que les images chrétiennes du salut accompli sont principalement des images de communion ; le festin, la vision de Dieu, la participation à sa vie, etc.

Le fait que ce soit le rejet de toute forme de « justice par les œuvres » qui anime la rhétorique de l'unilatéralité radicale nous amène à notre deuxième question.

Économie, anti-économie, non-économie

En arrière-plan des conceptions comme celle de Jüngel semble figurer une alternative excluante entre l'économie et l'antiéconomie. Dans ce cas, tout essai humain de « contribuer » au salut gratuit équivaldrait effectivement à un basculement dans l'économie. Et si cette alternative était fautive ? Si, au lieu d'être « antiéconomique », la grâce pouvait être conçue de manière « non économique » ? Une telle compréhension la placerait dans un cadre totalement différent de l'alternative économie-antiéconomie, dans lequel on

est issu d'un non-faire fondamental. Cf. par exemple [Jüngel, 1998, p. 226].

risque de rester d'une manière ou d'une autre bloqué dans la logique économique. La « Déclaration commune sur la doctrine de la justification », étape importante de l'entente entre l'Église catholique et les Églises luthériennes sur la question de la grâce, s'exprime précisément dans ce sens :

Il s'agit... non pas de nier que l'homme y soit réellement partie prenante... Une réponse n'est pas une œuvre [Église catholique et Fédération luthérienne mondiale, 1999, p. 88].

Cela ne signifie aucunement que le problème de l'économisation de la relation de l'homme à Dieu qui a tant occupé la théologie chrétienne ne serait qu'un faux problème. Bien au contraire. Il est possible d'expliciter le concept théologique du « péché » précisément en ces termes : comme « pécheur », on peut comprendre quelqu'un qui transforme ses relations non économiques en relations économiques, qui conçoit son rapport à autrui et à Dieu en termes d'utilité et de calcul. Ici se produit en effet ce que Jüngel redoute pour toute forme de réciprocité : la structure économique pousse vers l'idée d'une comparabilité des dons, et conduit de plus à ce que l'on garde ses distances. Le pécheur refuse les deux : de se laisser offrir le don incomparable de Dieu et de se donner lui-même à travers son don de retour, par peur de perdre son autonomie. Dans cette logique, le droit d'exister doit toujours être mérité et assuré par soi-même, et si nécessaire, en rivalité avec les autres. La « justification du pécheur » consisterait alors précisément à être libéré de ce cercle vicieux. D'une « logique de la pénurie » économisante, on passe à une « logique de la surabondance »¹.

Dans une telle conception, la grâce n'est pas comprise en termes d'une aumône purement unilatérale et démesurée qui tomberait sous le verdict maussien : « La charité est encore blessante pour celui qui l'accepte. » [Mauss, 1950, p. 90] Elle ouvre au contraire la possibilité d'une relation authentiquement non-économique, et donc d'une véritable mutualité. Car « seul le don qui transforme le bénéficiaire en donneur et lui donne ainsi la possibilité de participer à la communauté est un vrai don » [Holm, 2009, p. 51]. Une telle théologie de la grâce sur le modèle du « don de reconnaissance » souligne par conséquent que la grâce ne peut pas être « méritée » – pas plus que les formes

1 « On peut désormais se donner à Dieu sans se soucier de récompense ou de punition, parce que le don ne se fait plus sur la base de la déficience et de la pauvreté absolue, mais plutôt à partir de l'abondance et de la richesse » [Holm, 2005]. Cette logique de la surabondance a été élaborée par Paul Ricœur en reprenant des éléments bibliques, notamment pauliniens. Cf. Ricœur, 1969, p. 348-369; 1995, p. 279-283].

intenses de reconnaissance entre personnes. Elle doit toujours être pensée de manière radicalement asymétrique, dans la mesure où elle est censée être offerte inconditionnellement et jamais reprise par Dieu. Mais dans sa forme plénière, elle n'est pas unilatérale. La formule « grâce ou prestation » présente une alternative fautive, puisqu'incomplète. Le discours sur le don peut rappeler à la théologie de la grâce qu'un don mutuel ne relève pas forcément du domaine de l'échange économique.

Objet, relation, don de soi

Il est maintenant temps d'aborder notre troisième question : qu'est-ce que la « grâce » ? Vu sous l'angle d'une théorie du don, qu'est-ce qui y est donné ? Les sources bibliques sont, comme bien souvent, plus diverses que la terminologie théologique développée, mais deux significations principales de « *hen* » (hébreu) et « *charis* » (grec) se dégagent : d'une part, la faveur divine, exprimée par exemple à travers la figure du « visage de Dieu » qui est « tourné » vers son peuple ou qui « brille » sur lui [Num 6,25 ; Ps 4,7 ; Ps 102,3 etc.] ; d'autre part, la grâce en tant que force qui rend les hommes capables de quelque chose [Rom 5.11, 1 Kor 12sq. etc. ; Werbick, 2013, p. 16-33].

Face à des tendances qui, en mettant l'accent sur la « force » de la grâce, tendaient à la détacher de son donateur et à la réifier en quelque chose qui pourrait être attribué à quelqu'un en tant que « qualité d'âme¹ », la théologie catholique du XX^e siècle est revenue à la figure fondamentale de la bienveillance divine. Par « grâce », elle désigne aujourd'hui principalement Dieu lui-même en tant que tourné vers les humains (et seulement dans un deuxième temps les effets de cette bienveillance). Cette récupération des catégories personnelles signifie que la grâce n'est pas conçue comme un objet donné (une grâce « octroyée », par exemple, pour que l'homme puisse croire), mais comme une relation établie qui a des effets. Il est évident que le concept d'un don dans lequel une reconnaissance est symboliquement offerte et exprimée peut fournir un excellent modèle pour une telle compréhension de la grâce².

1 Thomas d'Aquin, *Summa theologiae* I-II, q. 110 a. 2. Une fois de plus, il faut se méfier des interprétations sommaires : Selon O.H. Pesch, la problématique d'une réification de la grâce est à attribuer plutôt aux interprètes néo-scolastiques de Thomas qu'à Thomas lui-même, dont la doctrine de la grâce est beaucoup plus équilibrée. Cf. [Pesch, 1995, p. 241-244].

2 Dans cette compréhension de base commune s'inscrivent aussi les débats théologiques actuels sur le rapport entre la grâce et la liberté humaine, que nous ne pouvons pas aborder ici. Les différences confessionnelles traditionnelles sont encore manifestes dans ce contexte, mais surtout dans les positions extrêmes : d'une part, le « serf arbitre » luthérien, d'autre part, une liberté humaine d'origine autonome, qui est libre aussi vis-à-vis de la grâce. Entre les deux, les positions sont en partie

Notons enfin que la pluralité des conceptions de la grâce et de sa compréhension en tant que don concerne également les pratiques de piété dans le christianisme que l'on conçoit volontiers comme une sorte de « commerce céleste » : rites, sacrifices, bonnes œuvres... Une telle lecture peut être justifiée, mais elle n'est pas la seule possible. De telles pratiques de piété, comme toutes les pratiques symboliques, sont polysémiques : il n'y a pas qu'une seule interprétation qui leur soit inhérente. Elles peuvent être et elles ont en effet été comprises de différentes manières [Davis, 2003]. Une théologie du don comme celle présentée ici permet de les concevoir comme des figures symboliques du don de soi en réponse des hommes à la grâce ; et en partie également comme des représentations symboliques du don divin (par exemple dans l'eucharistie). De cette manière, le discours sur la grâce est mis à l'abri aussi bien d'une réification problématique que d'une abstraction et d'une intériorisation totales.

Conclusion

Cette brève présentation avait pour objectif de montrer différents croisements entre le concept de la grâce et celui du don. La complexité du sujet est telle que l'exposé n'a pas pu présenter les différenciations historiques du discours sur la grâce, mais a dû se limiter, mis à part quelques positions de la théologie contemporaine, à une perspective synthétique. Les croisements – et les incongruités – entre les discours et les pratiques du don et de la grâce dans le christianisme ont également dû être laissés de côté. Mais il a néanmoins été possible de démontrer, pour ce qui est du niveau du discours, comment une théologie de la grâce inspirée par les théories du don pourrait fonctionner.

Pour la théologie, un des problèmes majeurs du modèle du don réside dans le fait qu'une transposition de catégories sociales à la réflexion sur la relation entre Dieu et le monde revêt d'un anthropomorphisme inévitable, qui peut être atténué mais non pas éliminé. En revanche, et peut-être plus pertinent pour le discours interdisciplinaire, en ce qui concerne la diversité historique du rapport entre les discours et les pratiques du don et de la grâce, il me semble exister encore quantité de matière intéressante pour des recherches au-delà des frontières disciplinaires.

transversales par rapport aux frontières confessionnelles, et cela vaut en particulier pour celles qui empruntent des figures du don. Cf. pour le protestantisme Saarinen et Holm, pour le catholicisme Werbick et Hoffmann.

Références bibliographiques

- BEDORF Thomas, 2010, *Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik*, Francfort, Suhrkamp.
- BOURDIEU Pierre, 1994, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil.
- CAILLÉ Alain, 2018, « Hommage à Marcel Hénaff », *La Revue du MAUSS*, 52, La Découverte, Paris.
- 2019, *Extensions du domaine du don : demander-donner-recevoir-rendre : essai*, Arles, Actes Sud.
- CAILLÉ Alain, GODBOUT Jacques et HÉNAFF Marcel, 2004, « Correspondance », *La Revue du MAUSS*, 23, Paris, La Découverte.
- CAILLÉ Alain et LAZZERI Christian (dir.), 2009, *La reconnaissance aujourd'hui*, Paris, CNRS.
- DERRIDA Jacques, 1991, *Donner le temps. 1. La fausse monnaie*, Paris, Galilée.
- EBERHART Christian A., 2004, « A Neglected Feature of Sacrifice in the Hebrew Bible : Remarks on the Burning Rite on the Altar », *Cambridge, Harvard Theological Review*, 97.
- ÉGLISE CATHOLIQUE et FÉDÉRATION LUTHÉRIENNE MONDIALE, 1999, *La doctrine de la justification. Déclaration commune*, préface par Mgr Joseph Doré et Marc Lienhard, Paris et Genève, Bayard Éditions-Centurion, Fleurus-Mame, Éditions du Cerf, Labor et Fides (Documents d'Église).
- GODBOUT Jacques, 2004, « De la continuité du don », *La Revue du MAUSS*, 23, Paris, La Découverte.
- GODBOUT Jacques et CAILLÉ Alain, 2000, *L'esprit du don*, postface inédite d'Alain Caillé, Paris, La Découverte.
- GODELIER Maurice, 1996, *L'énigme du don*, Paris, Fayard.
- HÉNAFF Marcel, 2000, « L'éthique catholique et l'esprit du non capitalisme », *La Revue du MAUSS*, 15, Paris, La Découverte.
- 2002, « De la philosophie à l'anthropologie. Comment interpréter le don ? Entretien avec Marcel Hénaff », *Esprit*, n° 282.
- 2002, *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*. Paris, Seuil.
- 2004, « Métamorphoses du don : continuités et discontinuités. Réponses à Jacques Godbout », *La Revue du MAUSS*, 24, Paris, La Découverte.
- 2010, « Die Welt des Handels, die Welt der Gabe. Wahrheit und Anerkennung », *WestEnd*, 7.
- 2012, *Le don des philosophes. Repenser la réciprocité*, Paris, Seuil.
- 2014, « Is There Such a Thing as a Gift Economy? » in CARLA Filippo et GORI Maja (dir.), *Gift giving and the « embedded » economy in the ancient world*, Heidelberg, Winter (Akademie-Konferenzen / Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Akademie der Wissenschaften des Landes Baden-Württemberg, 17).
- 2016, « Sur l'anthropologie du don, l'institution du politique et la reconnaissance sociale. Réponse à Axel Honneth », in CARRE Louis et LOUTE Alain (dir.), *Donner, reconnaître, dominer. Trois modèles en philosophie sociale*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion.
- HOFFMANN Veronika (dir.), 2009, *Die Gabe – ein « Urwort » der Theologie?*, Francfort, Lembeck.

- 2013, *Skizzen zu einer Theologie der Gabe. Rechtfertigung – Opfer – Eucharistie – Gottes- und Nächstenliebe*, Fribourg, Herder.
- 2023, « The Gift Model of Recognition », in HIRVONEN Onni et KOSKINEN Heikki (dir.), *The Theory and Practice of Recognition*, New York, NY, Routledge (Routledge studies in contemporary philosophy).
- 2016, in HOFFMANN Veronika, LINK-WIECZOREK Ulrike et MANDRY Christof (dir.), *Die Gabe. Zum Stand der interdisziplinären Diskussion*, Fribourg, Alber.
- HOLM Bo Kristian, 2005, « Luther's Theology of the Gift », in GREGERSEN Niels Henrik, HOLM Bo Kristian et PETERS Ted (dir.), *The gift of grace. The future of Lutheran theology*, Minneapolis, Fortress.
- 2009, « Der fröhliche Verkehr. Rechtfertigungslehre als Gabe-Theologie », in HOFFMANN Veronika (dir.), *Die Gabe – ein « Urwort » der Theologie?*, Francfort, Lembeck.
- HOLM Bo Kristian et WIDMANN Peter, 2009, *Word-gift-being. Justification-economy-ontology*, Tübingen, Mohr Siebeck (*Religion in philosophy and theology*, 37).
- HONNETH Axel, 2010, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Mit einem neuen Nachwort*, 6, Aufl., Francfort, Suhrkamp.
- 2010b, « Vom Gabentausch zur sozialen Anerkennung. Unstimmigkeiten in der Sozialtheorie von Marcel Hénaff », *WestEnd*, 7.
- HORNER Robyn, 2001, *Rethinking God as Gift. Marion, Derrida, and the Limits of Phenomenology*, New York, Fordham University Press (*Perspectives in continental philosophy*, 19).
- JÜNGEL Eberhard, 1998, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens*, Tübingen, Mohr Siebeck.
- 2003, *Ganz werden. Theologische Erörterungen V*, Tübingen, Mohr Siebeck.
- LÉVI-STRAUSS Claude, 2012, *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*, Paris, PUF (Quadrige).
- MALINOWSKI Bronislaw, 1963, *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Paris, Gallimard.
- MARX Alfred, 2005, *Les systèmes sacrificiels de l'Ancien Testament. Formes et fonctions du culte sacrificiel à Yhwh*, Leiden, Brill (*Supplements to Vetus Testamentum*, 105).
- 2005, « Tuer, donner, manger dans le culte sacrificiel de l'ancien Israël », in GEORGOUDI Stella, KOCH PIETTRE Renée et SCHMIDT Francis (dir.), *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la méditerranée ancienne*, Turnhout, Brepols (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, *Sciences religieuses*, 124).
- MAUSS Marcel, 1950, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris.
- PAPILLOUD Christian et ADLOFF Frank, 2013, « L'Anthropologie du don d'Alain Caillé. Un défi pour la sociologie? », *La Revue du MAUSS permanente*, 19.07.2013, URL : <http://www.journaldumauss.net/?L-Anthropologie-du-don-d-Alain>, dernièrement vérifié le 18 mars 2023.
- PARRY Jonathan, 1986, « The Gift, the Indian Gift and the "Indian Gift" », *Man*, 21.
- PESCH Otto Hermann, 1995, *Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung*, 3., durchges. und erg. Aufl., Mayence, Matthias Grünewald.
- RICOEUR Paul, 1969, « Interprétation du mythe de la peine », *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris.
- 1995, « The Logic of Jesus, the Logic of God », *Figuring the Sacred. Religion, Narrative, and Imagination*, PELLAUER David (trad.), WALLACE Mark I. (dir.), Fortress Press, Minneapolis.

- 2004, *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris, Stock.
- SAARINEN Risto, 2005, *God and the Gift. An Ecumenical Theology of Giving* Collegeville, Collegeville (Minnesota), Liturgical Press.
- SESBOÛE Bernard, 2009, *Sauvés par la grâce : les débats sur la justification du XVI^e s. à nos jours*, Paris, Éditions Facultés jésuites de Paris.
- TAROT Camille, 1993, « Repères pour une histoire de la naissance de la grâce », *La Revue du MAUSS*, 1, Paris, La Découverte.
- 2008, « Don et grâce, une famille à recomposer? », *La Revue du MAUSS*, 32, Paris, La Découverte.
- WERBICK Jürgen, 2013, *Gnade*, Paderborn, Schöningh.
- ZEMON DAVIS Natalie, 2003, *Essai sur le don dans la France du XVI^e siècle*, Paris, Seuil.