

QU'EST-CE QUE L'AGAPÈ ?

De l'exégèse à une synthèse anthropologique en passant par la théologie

Olivier Bobineau

La Découverte | *Revue du MAUSS*

2010/1 - n° 35
pages 293 à 311

ISSN 1247-4819

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2010-1-page-293.htm>

Pour citer cet article :

Bobineau Olivier, « Qu'est-ce que l'agapè ? » De l'exégèse à une synthèse anthropologique en passant par la théologie,
Revue du MAUSS, 2010/1 n° 35, p. 293-311. DOI : 10.3917/rdm.035.0293

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.

© La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays.

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.

Qu'est-ce que l'agapè ? De l'exégèse à une synthèse anthropologique en passant par la théologie

Olivier Bobineau

Quelle est la spécificité de l'*agapè* par rapport aux autres relations humaines ? Pour répondre à cette question, d'ordre ontologique au sens d'Aristote¹, quatre temps émaillent cet article. Le premier s'intéresse à l'exégèse du terme *agapè*. Le deuxième met en évidence ce qu'il en est dans les premières communautés chrétiennes selon les historiens de la période. En prolongement, le troisième dessine quelques traits saillants de l'*agapè* d'un point de vue théologique en faisant la différence avec la notion de grâce. Le dernier temps, propose, en synthèse, une approche anthropologique de l'*agapè* et de la grâce dans la perspective maussienne.

De l'exégèse

L'exégèse met en évidence deux manières de définir l'*agapè*, l'une positive, l'autre négative, en creux

Pour la définition positive, l'ouvrage de référence est l'étude de Ceslas Spicq : *L'agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des textes*. Ce dominicain, professeur à l'Université de Fribourg en Suisse, écrit en effet, à la fin des années 1950, cette magistrale étude en trois volumes au fil desquels il analyse tous les emplois

1. Aristote écrit dans sa *Métaphysique* (Livre Γ, I) : « étudier l'être en tant qu'être ». Notre volonté est de préciser les fondements de l'ordre des choses de l'*agapè*, autrement dit d'en proposer « les principes premiers » [Aristote, 1991 : 123].

du terme *agapè* et ses dérivés en les contextualisant à chaque fois dans les écrits néo-testamentaires. Ce travail trop méconnu, est notamment rappelé à notre intelligence par Émile Poulat dans son dernier livre et en ces termes : « Cette charité à laquelle le P. Ceslas Spicq a consacré de savantes études » [Poulat, 2009 : 26]. Après lecture de ces trois ouvrages qui font autorité sur l'*agapè*, en voici quelques traits importants pour notre raisonnement.

Le terme « *agapè* » revient dans le Nouveau Testament cent dix-sept fois contre trois fois dans l'Ancien Testament

Le premier volume traite en particulier de l'*agapè* dans les synoptiques et les Actes des apôtres ; le second s'intéresse à ce même terme dans les écrits épistolaires de Paul, de Pierre, de Jude ; le dernier analyse en particulier l'*agapè* dans le IV^e évangile et les écrits johanniques. S'il ne s'agit pas ici de restituer l'ensemble de ces réflexions, il est possible de ressortir quelques traits principaux importants pour notre étude.

Agapè est une « notion fort complexe, car les Évangiles désignent par le même mot la dilection du Père pour son Fils, la compassion du bon Samaritain, le respect et l'attachement du centurion pour la nation juive, le goût des Pharisiens pour les premières places, la vertu par excellence des disciples de Jésus-Christ ». Cela étant, l'*agapè* se présente comme le plus noble des amours en deux directions : envers Dieu et envers les hommes dans les écrits néotestamentaires, avec des variantes selon les textes.

Dans les synoptiques, l'*agapè* est « un attachement foncier, lucide et manifeste ; gratuit de la part de Dieu, il est tout imprégné de reconnaissance de la part des hommes à son égard ; spontané, désintéressé et tendre vis-à-vis du prochain » [Spicq, 1966a, 173-174]. Il connaît son « point suprême de perfection » dans « l'amour des ennemis », dans le « pardon ». « Vouloir du bien à ses ennemis, prier pour eux, leur rendre service est une générosité parfaitement gratuite que ne motive aucune amabilité dans le prochain. Par où l'on voit que la charité n'est ni une passion, ni une sympathie quelconque. Elle s'enracine très avant dans le cœur, c'est une pure et très spirituelle volonté de bien ». Dans ce cas ultime, « le charitable », celui qui est porté par l'*agapè*, « veut et fait le bien de ceux qui lui veulent et lui font du mal » [Spicq, 1966a, 170, 174].

Dans les écrits de Paul, l'*agapè*, d'origine divine, insérée dans l'être du chrétien au jour de sa régénération baptismale, est la valeur essentielle qui se lie au « pneuma, c'est-à-dire la faculté religieuse la plus haute de l'homme, précisément destinée à être en communication avec Dieu, à recevoir ses lumières, sa grâce, son don de vie ». Elle est vécue en particulier selon « l'*agapè* fraternelle » qui est une « force jaillissante », « énergie » de « l'homme nouveau » qui « déploie sa vitalité dans toutes les entreprises salutaires » [Spicq, 1966b : 283-284, 287].

Dans le IV^e évangile et les écrits johanniques, l'*agapè* est « amour de respect », « amour délicat », « amour de prédilection », « amour d'intimité », « amour de miséricorde » et « amour de don » entre Dieu le Père et Dieu le Fils, entre Jésus et ses disciples, mais aussi entre Dieu et le monde, car « Dieu est amour » [Spicq, 1959, 313-324].

Au fond, l'*agapè*, dans le Nouveau Testament, désigne dans le même temps cet amour de Dieu pour l'homme et cet amour fraternel entre les hommes, qui constitue une exhortation à aimer son prochain jusqu'à son ennemi, ce qui constitue le point d'orgue du message de Jésus, innovant en cela par rapport au judaïsme. On y rencontre en effet la demande de pardonner l'ennemi (Siracide, 28, 6), de ne pas lui refuser de pain (Proverbes, 25, 21), de ne pas répliquer le mal par le mal (Joseph et Aséneth, 28,14), de lui faire du bien (Testament de Joseph, 18, 2), mais pas d'exhortation à aimer son ennemi. La radicalité de cet appel n'a donc, semble-t-il, pas de précédent dans le monde juif. Sur cette exigence inconditionnelle, Jésus fonde par conséquent sa parole et sa légitimité en recourant au partage fraternel, à la « fraction du pain » [Marguerat, 2000 : 38-39].

À cet égard, Ceslas Spicq souligne que, dans les premières communautés chrétiennes, « la coutume officielle de l'Église est d'exprimer la charité de tous ses membres par deux actes, non équivoques de leur religieuse tendresse et de leur union ; d'une part, ils se saluent les uns les autres en s'embrassant amoureusement² ; d'autre part, ils se réunissent pour manger ensemble autour d'une table commune, où ils prennent conscience de leur fraternité. Parce

2. Voir Première épître de Pierre (verset 14) écrite vers 70-80.

que la charité qui inspire cette réunion et cette communion, ces repas sont appelés agapes »³ [Spicq, 1966b : 362-363].

En plus de cette définition positive de l'*agapè*, qui exhorte le fidèle à la mettre en œuvre, il existe une définition négative, en creux, de l'*agapè*, soulignée par l'exégèse

L'absence d'*agapè* aboutit effectivement à une sanction, un jugement définitif : c'est ce que démontre en tous les cas les écrits mettant en lumière cette « éthique du partage des premières communautés chrétiennes » [Marguerat, 2007 : 271]. Ainsi, dans les Actes des Apôtres attribués à Luc et rédigés vers 80 de notre ère, deux crises traversent « l'âge d'or » des premières communautés chrétiennes. Elles ont un point commun : elles trouvent leur origine l'une et l'autre dans une affaire économique, ayant trait au don communautaire : ne pas tout donner éloigne du salut.

D'une part, il y a l'affaire des « Hellénistes », groupe qui, semble-t-il, se crée suite à un refus de donner de la part des « Hébreux » à des veuves de langue grecque qui sont dans le besoin ; selon les « Hellénistes », leurs « veuves étaient oubliées dans le service quotidien » (Actes des apôtres, 6,1).

D'autre part, il y a le détournement d'Ananias et de sa femme Saphira (Actes des apôtres, 5,1-11). De quoi s'agit-il ? Quand des personnes souhaitent devenir membres de la communauté chrétienne, ils doivent vendre leurs biens, puis en déposer le montant aux pieds des apôtres, les donner à la communauté qui les accueille. C'est ce que font Ananias et Saphira, mais ils conservent une partie du montant pour eux. Pierre sachant cela, les interroge l'un à la suite de l'autre et, avant qu'ils ne répondent, l'un après l'autre meurt sur le champ. C'est alors qu'« une grande crainte saisit tous ceux qui l'apprenaient » (Actes, 5, 5). Ces deux crises sont situées dans le texte juste après que l'auteur des Actes vient de développer son idéal de la communauté chrétienne : « Tous ceux qui étaient devenus croyants étaient unis et mettaient tout en commun. Ils vendaient leurs propriétés et leurs biens, pour en partager le prix entre tous, selon les besoins de chacun » (Actes, 2, 44-45) ou : « La multitude de ceux qui étaient devenus croyants n'avait qu'un cœur et qu'une âme et nul ne considérait comme sa propriété l'un quelconque de

3. Voir Épître de Jude (verset 12) écrite vers 80-90.

ses biens ; au contraire, ils mettaient tout en commun. [...] Chacun en recevait une part selon ses besoins »⁴ (Actes, 4, 32 ; 4, 35). Pour l'exégète Daniel Marguerat, en narrant ces deux crises, « Luc veut faire savoir à ses lecteurs que le péché originel en Église est un péché d'argent. Le rapport des croyants à leurs biens prend une dimension eschatologique ». Il s'agit d'instituer l'éthique de l'*agapè* au sein des conduites chrétiennes au sein des premières communautés : « À la lumière du jugement d'Ananias et Saphira, préfiguration du jugement eschatologique, l'éthique du partage des biens prend une extrême gravité. Mammon (Luc, 16, 13), destructeur de la vie, est aussi destructeur d'Église » [Marguerat, 2007 : 272-273].

Dans les premières communautés chrétiennes

Quid, justement, de la pratique des agapes dans ces premières communautés au quotidien ?

Les premières communautés chrétiennes connaissent une rationalisation des rites, une organisation réglementée selon deux directions et prennent pour modèle ce qui se fait jour à Jérusalem. Même si nous disposons de peu d'informations et de textes retraçant les premiers pas de l'Église, ce qui attire l'attention des observateurs et des historiens est la rapidité avec laquelle s'organisent en communautés les premiers fidèles de Jésus [Dheilly, 1964].

Pour l'historien Victor Saxer, le culte et la liturgie de ces toutes premières communautés chrétiennes ont deux dominantes au quotidien. L'eucharistie ou fraction du pain, d'une part. Elle s'inscrit pour une part dans la continuité de la tradition juive, mais innove pour une autre part. Continuité entre les repas juifs, parmi lesquels est privilégié celui de Pâques, et l'eucharistie des chrétiens, du fait dans les deux cas de la fraction du pain sur le plan rituel et d'une « action de grâce », bénédiction ou *berakha*. Innovation, aussi, car une eucharistie sans repas se fait dans les premières communautés chrétiennes. D'autre part, ces premières communautés adaptent leur culte selon l'annonce de l'Évangile aux païens pour les convertir. La

4. Marx, en plus de sa lecture du saint-simonisme et de Prosper Enfantin, a-t-il à l'esprit ce passage des *Actes* lorsqu'il écrit son idéal de la « société communiste », où l'« on pourra s'évader une bonne fois de l'étroit horizon du droit bourgeois et la société pourra écrire sur ses bannières : "De chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins" ! » ? [Marx, 1963 : 1420].

dimension kérygmaticque devient un moteur privilégié des pratiques chrétiennes [Saxer, 2000 : 437-489].

Pour Étienne Trocmé, la vie de la communauté chrétienne dès ses origines connaît deux temps forts quotidiennement. En premier lieu, « rompre le pain » de manière quotidienne. En second lieu, les réunions tenues dans les maisons comportent une proclamation de la parole, « un enseignement donné par les dirigeants de la communauté » [Trocmé, 2000 : 65].

Pour Vittorio Fusco, les premiers chrétiens organisent à la fois une communauté matérielle avec des services, des serviteurs ou « diacres » où le repas quotidien est primordial et la pratique de proclamation de la parole. L'enjeu est non seulement de faire des nouveaux fidèles avec une organisation efficace (partage des biens et des propriétés, transmission d'un message) mais aussi de témoigner de sa foi par des actes interpersonnels de charité [Fusco, 1995].

Pour Charles Perrot, deux activités religieuses, deux modalités quotidiennes d'expression de la communauté, deux types de services sont distingués chaque jour : « celui de la parole » et « celui des tables » [Perrot, 2000 : 158]. D'un côté, il y a la mise en œuvre et la prise en charge de l'enseignement, de la transmission d'un message et, de l'autre, il y a la communion fraternelle dans le présent avec les agapes, c'est-à-dire le don-partage du repas, la fraction du pain quotidienne⁵.

D'une approche théologique

La théologie, pour apprécier l'*agapè*, prend pour point de départ le Nouveau testament et la fraction du pain qui y est consignée, fraction à l'origine de l'institution de l'eucharistie chrétienne et du sacrement placé au cœur de l'office chrétien.

Tout d'abord, comme rite de partage fraternel, la fraction du pain se fait au quotidien parce qu'elle est considérée comme un geste, un acte d'*agapè* tel qu'il est enseigné par Jésus lors du « dernier repas ». Cette fraction du pain est une « eucharistie » au sens du grec ordinaire, c'est-à-dire une reconnaissance, une gratitude, une action

5. Le baptême est également un rite pratiqué régulièrement dans ces premières communautés, mais il n'est pas répété, chaque jour, par toute la communauté, contrairement à la fraction du pain et l'enseignement, l'annonce de la parole.

de grâces provenant de la tradition juive. Dans l'Ancien testament, le terme d'eucharistie ne se lit que dans les livres directement écrits en grec et n'est jamais utilisé pour traduire un texte biblique écrit en hébreu. Eucharistia est composé de *eu*, « bien », et de *kharizesthai*, « chercher à plaire », « accorder une grâce » : il s'agit d'exprimer l'action de remercier Dieu, d'en célébrer et bénir les merveilles (Judith, 8, 25 ; Deuxième livre des Maccabées, 1, 11...). Dans le Nouveau testament, il prend des sens divers. Si le concept n'est pas attesté dans les synoptiques, *eucharistia* signifie ailleurs « prière et action de grâces » (Première épître aux Corinthiens, 14,16...) mais aussi la bénédiction de la table (Première épître à Timothée, 4,3...) : il s'agit ici d'« eulogia ». De fait, cette eulogie-eucharistie provient des repas juifs, dont les bénédictions louent et remercient Dieu des aliments qu'il a donnés aux hommes : l'équivalent hébreu est *berakah* [Jacquemet, 1956 : 630-633 ; Léon-Dufour, 1964 : 325-326 ; Eicher, 1998 : 209].

Ensuite, l'institution de l'eucharistie selon les théologiens s'appuie sur les textes néotestamentaires datant tous du premier siècle (Matthieu, 26, 26-29 ; Marc, 14, 22-25 ; Luc, 22, 15-20, Première épître aux Corinthiens, 11, 23-26). La fraction du pain est instituée comme eucharistie et sacrement lors de la Cène, le dernier repas du Seigneur. Sur le plan doctrinal, Jésus donne une nourriture qui procure la vie éternelle : il est cette nourriture. Le Christ introduit de « ce germe de vie à jamais » et le propose à l'humanité par le pain et le vin qui sont sa chair et son sang. Le croyant en communiant participe à la vie éternelle selon « le pain de vie » que constitue l'eucharistie. Dès lors, il y a une demeure réciproque de Jésus et de celui qui mange son corps et boit son sang [Dheilly, 1964 : 379]. En accomplissant et en recevant l'eucharistie, l'Église et chacun des fidèles réalise une action de grâces, la plus haute qui soit. Autrement dit, en recevant le Christ comme nourriture parfaite, l'Église lors de l'office chrétien « prononce » une réponse reconnaissante à l'offre de la grâce divine : l'eucharistie est « la grâce de l'irrévocable volonté de salvifique de Dieu » qui est « présente dans ce monde, tangible, visible » avec la consécration des deux espèces [Rahner, 1995 : 176-177].

Cela étant, il est intéressant de noter qu'il n'y a pas de mention d'une fraction du pain lors du dernier repas dans l'évangile attribué à Jean. Cependant, cet évangile va signifier l'éthique de l'*agapè* à

l'aide, entre autres, de deux autres symboles. Le premier est posé lors, justement, du dernier repas : le lavement des pieds des apôtres par Jésus (Jean, 13, 1-15). Dans cet épisode qui a lieu lors de la Passion selon l'auteur de cet évangile, un renversement de perspective crée la surprise et l'incompréhension chez les douze apôtres. En leur lavant les pieds lors de ce dernier repas, Jésus, en faisant ce geste réalisé habituellement par un esclave, veut montrer qu'il est venu pour servir et non pour être servi. L'*agapè* est à ce prix : le maître devient l'esclave, le serviteur est élevé par l'*agapè*, ce chapitre 13 se conclut d'ailleurs par un « commandement nouveau : aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés » (Jean, 13, 34). Deuxième symbole mobilisé dans ce IV^e évangile pour signifier l'*agapè* : le « pain de Vie ». Tout le chapitre 6 de l'évangile tend à montrer que Jésus se présente comme réalisant, en lui-même, la perfection du don qu'il apporte aux hommes, voilà pourquoi il est appelé le « pain de vie ». Se retrouve ici l'image du pain : Jésus est bien la nourriture du fidèle chrétien dont il faut se nourrir car « ma chair est vraie nourriture et mon sang vraie boisson » (Jean, 6, 55).

Enfin, pour les théologiens, aux côtés de l'écriture sainte qui nous est parvenue, la Didachè ou doctrine des apôtres (découverte en 1873 à Constantinople) écrite vers la fin du I^{er} siècle atteste de pratiques d'agapes dans les premières communautés chrétiennes [Perrot, 2000 : 135]. Il y est question en son chapitre XIV d'action de grâces, de pain rompu et de calice. Au début du II^e siècle, la Tradition apostolique d'Hyppolite de Rome fait état également d'un rituel, d'une fraction du pain réservée aux fidèles chrétiens [Denis-Boulet, 1948 : 193].

Dès lors, il semble fondé de considérer théologiquement que le terme *agapè*, amour fraternel et source d'une véritable éthique du partage, est mis en forme et en sens lors de la pratique des agapes, fractions du pain quotidiennes attestées dans les premières communautés chrétiennes. Cela fait signe vers une éthique de l'*agapè* exigeante, qui doit être vécue intégralement, sans calcul, sous peine de ne pas être sauvé (Ananias et Saphira), *agapè* et agapes mues selon une croyance en un Dieu conçu comme *agapè* (Première épître de Jean, 4, 8 ; 4, 16).

Cependant, il existe une autre notion contiguë à celle de l'*agapè* mobilisée par les théologiens : la grâce. Venant du grec *kharis*

(apparenté à *khara* : joie) et devenant en latin *gratia*, elle traduit, de l'Ancien Testament, le terme hébreu *hén*, qui est l'idée de « se pencher favorablement vers quelqu'un », et le terme *hèséd*, qui désigne selon les cas « la fidélité dans l'amitié ou l'amour », « la fraternité d'homme à homme » [Baciocchi, 1957 : 135 ; Léon-Dufour, 1975 : 278]. La grâce va connaître un grand succès dans le christianisme du fait de sa théorisation par Paul de Tarse. Chez celui qui a fait son chemin de Damas, la grâce renvoie, d'une part, au don divin d'amour qui contient tous les autres, à la source suprême du don et, d'autre part, à l'effet du don chez celui qui reçoit, l'effet de cette faveur par laquelle Dieu se donne à l'homme [Rahner, 1995 : 205 ; Léon-Dufour, 1964 : 420].

Dès lors, théologiquement, quelle différence existe-t-il entre l'*agapè* et la grâce ?

Intimement liées, elles convergent schématiquement en ce qu'elles comprennent deux dimensions, divine et humaine, dont une seule est commune. Une dimension divine : la grâce et l'*agapè* en effet consistent en un don gratuit de Dieu envers l'homme. Là où elles diffèrent, c'est dans leur représentation et conception humaines : la grâce est un *effet* provoqué chez l'homme qui la reçoit de Dieu alors que l'*agapè* est un idéal de *relation* chez les hommes prenant appui sur l'idéal de l'*agapè* de Dieu pour l'humanité, entre eux, avec des *effets sociaux et moraux* [Rahner, 1995 ; Schnackenburg, 1963, 1964].

Une autre manière de saisir la différence entre l'*agapè* et la grâce est de revenir sur l'étymologie latine pour approcher les origines indo-européennes. La grâce, en latin *gratia*, est un dérivé de l'adjectif *gratus* qui signifie à la fois « celui qui accueille avec faveur » et « celui qui est accueilli avec faveur ». La grâce relève par conséquent de la relation verticale au divin, de Dieu envers l'humanité : Dieu fait grâce, l'homme rend grâce. S'y retrouve un domaine de sens d'origine indo-iranien, le terme sanskrit *gir* signifiant en effet « chant, hymne de louange » et *grnāti* « louer, louer », l'objet de la louange étant un personnage divin [Benveniste, 1969 : 199-200]. L'*agapè*, *a contrario*, en plus de la relation verticale de Dieu aux hommes, est conçue comme un modèle horizontal du lien intra-humain social.

Dans cette perspective, pour un théologien contemporain comme Hans Urs von Balthasar, l'amour des chrétiens ne se réduit en aucun cas à l'amour des chrétiens entre eux, il est d'abord *ad extra*, l'amour de l'étranger, de l'autre : « Si vous aimez ceux qui vous aiment, si vous ne saluez que vos frères, que faites-vous d'extraordinaire ? » (Matthieu, 5, 46-47). Plus encore, l'invocation de l'*agapè* par les fidèles tend à porter le chrétien vers le plus éloigné : « Tout amour chrétien implique un éclatement des enceintes closes, une évocation vers l'extérieur, vers celui qui n'aime pas, vers le frère perdu, vers l'ennemi »⁶. Mais l'*agapè* demeure un idéal irréalisable, inaccessible qui mobilise et exhorte les hommes à vivre l'amour, cependant l'amour des hommes relève plus de l'éros qui est d'abord désir. Anders Nygren à ce propos écrit : « Tout amour qui porte, à juste titre, le nom d'*agapè* est une émanation de l'amour divin. Son origine est Dieu. Dieu est *agapè* » alors que l'amour éprouvé pour Dieu par les hommes relève plutôt de l'éros : « Il est plus facile de comparer l'éros à l'amour éprouvé par Dieu. Dans son amour, l'homme essaie de toutes ses forces de s'élever à Dieu et veut entrer dans son royaume et participer à sa félicité » ; de fait, seul « Dieu est au-dessus de ce qui peut être l'objet du désir et de la nostalgie de l'homme [...] il est au-delà des tous les biens » [Nygren, 2008 : 93-95]. En un mot, comme le met en lumière Irénée de Lyon à la fin du II^e siècle : « Le don suréminent de l'amour » est « plus précieux que la connaissance, plus glorieux que la prophétie, supérieur à tous les autres charismes » (Contre les hérésies, IV, 33, 8)⁷.

Ce raisonnement conduit à nous demander quel est le caractère propre de l'*agapè*, non sur un plan théologique, mais anthropologique.

Une synthèse anthropologique

Justement, Alain Caillé livre une clé de lecture pertinente qui nous permet de distinguer anthropologiquement l'*agapè* de la grâce, comme le fait la théologie, tout en les considérant toutes deux dans une perspective maussienne, laquelle facilite la saisie de la réalité

6. *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*, Paris, Desclée de Brouwer [1966 : 286]. Cité par Baziau [2005 : 219-231].

7. Cité par Vidal [2008 : 62].

sociologique. Mobiliser ainsi l'anthropologie du don est pour nous le moyen de quitter les approches traditionnelles de l'*agapè* et de la grâce, d'obédience théologique, qui tendent à désincarner ces notions tout en s'en réservant l'utilisation, ce qui revient à priver le sociologue d'une grille de lecture compréhensive et pertinente de la réalité sociale.

La première étape du raisonnement consiste à repérer les deux registres de pensée des relations entre les hommes, le conditionnalisme et l'inconditionnalisme

Qu'y a-t-il de commun entre la théorie du choix rationnel, la société pensée en termes de volonté coopérative, de contrat, d'association de Tönnies, Weber, Durkheim, la théorie des droits de propriété, l'utilitarisme de Bentham, le néo-institutionnalisme et plus généralement toutes les philosophies politiques qui « font remonter normativement l'origine des institutions à un contrat social originaire » depuis Hobbes, Rousseau, jusqu'à Rawls ? Une chose fondamentale : ces diverses écoles de pensée considère que l'existence sociale repose sur une, voire des conditions, que « tout procède donnant-donnant, qu'on n'a rien sans rien ou, plus précisément, qu'on n'a rien sans rien d'exactly équivalent, et qu'il doit donc toujours y avoir égalité des créances et des dettes, des droits et des devoirs ». Cette pensée conditionnaliste développe le principe et l'impératif de l'équivalence pour déboucher sur une conception de la société et de la justice [Caillé, 2000 : 93-95].

Mais à quoi bon passer un contrat si rien ne garantit que le partenaire qui s'engage par contrat ou par intérêt, par stratégie ou par volonté, ne le respecte pas ? Ce n'est pas une sanction juridique ou un nouveau contrat qui garantira, en toute sécurité, le respect du nouveau contrat ou engagement. Il faut une « instance », une dose minimale d'inconditionnalité, un « point fixe » (Jean-Pierre Dupuy) qui se trouve en mesure d'éviter les écarts et déviations, qui fonde avant toute chose le respect de l'objet du contrat. Comme l'a remarqué justement Marcel Mauss : « Deux groupes d'hommes qui se rencontrent ne peuvent que : ou s'écarter – et s'ils se marquent une méfiance ou se lancent un défi, se battre – ou bien traiter » ; bref « se défier entièrement » ou « se confier entièrement » [Mauss, 1997 : 277]. De fait, cette seconde pensée repose sur la confiance, autrement dit la foi en l'autre ou dans les autres qui permet de faire

alliance. Cette pensée est inconditionnaliste dans le sens où elle considère que les relations entre les personnes sont déjà « peu ou prou social, socialisé avec une virtualité d'alliance ». Les intérêts instrumentaux et matériels sont secondaires hiérarchiquement par rapport à l'impératif de confiance en vue d'alliance. Mais cette alliance ne se décrète pas : comme la confiance, elle est donnée ou pas, elle est ou n'est pas. Une fois donnée, elle peut certes s'entretenir, se bâtir, se vouloir plus ou moins, mais au départ, pour être pleinement, elle ne peut être que donnée initialement et totalement : on n'a pas un peu ou beaucoup confiance, le juste milieu en la matière n'existe pas [Caillé, 2000 : 102-106]. Le don représente *in fine* « le moyen spécifique » qui « opère le basculement de la défiance à la confiance, de l'hostilité à la paix, de la mort à la vie » [Caillé, 2009 : 81]. Il existe d'ailleurs un lien étymologique remarquable entre confiance, foi, fidélité et alliance de paix. En effet, *fides*, signifie « croire, promesse, parole donnée, loyauté ». Ce mot latin constitue en ce sens le cœur de tout engagement : engagement dans la confiance qui est au cœur de toute relation à l'autre. À cet égard, *fides* a la même racine que *foedus*, qui signifie « traité de paix, traité d'alliance » que l'on retrouve dans le verbe « fédérer »⁸.

Dans ce cadre, conditionnalisme *versus* inconditionnalisme, Alain Caillé met en évidence quatre manifestations, quatre manières de penser les relations humaines et sociales. Ce sont des types-idéaux, la réalité sociale combinant et hybridant ces quatre façons d'agir socialement

La première est appelée la « conditionnalité inconditionnelle » et se déploie selon l'intérêt pour soi dominant dans nos sociétés modernes : la logique est ici contractuelle. Dans la pensée conditionnaliste, un contrat est effectivement passé selon un intérêt : des conditions sont posées, il y a des gains et des pertes, le contrat et le marché sont des conditions nécessaires pour sortir de l'état de nature ou de l'état d'une société animée par l'hostilité, les passions, les conflits religieux [Hirschman, 1997 ; Rosanvallon, 1989]. La

8. On comprend mieux pourquoi la cité de Rome respecte fidèlement les rites sacrés et accomplit des cérémonies scrupuleusement, religieusement si l'on peut dire, afin d'obtenir la faveur des dieux et de garantir une vie paisible.

conditionnalité fait sortir l'homme de l'état de guerre. Mais, cette conditionnalité ne doit pas moins se fonder elle-même sur un fondement premier en garantissant suprêmement la réalisation : la confiance minimale dans le partenaire qu'il va exécuter sa part du contrat. Le marché économique, la loi de l'offre et de la demande, le marché boursier aujourd'hui sont plus encore activés par une logique contractuelle, qui n'en repose pas moins sur le crédit spéculé et accordé aux co-partenaires, aux entreprises. Or, crédit a pour racine *credo*. On y revient donc toujours : la conditionnalité d'un contrat se fonde sur une dose d'inconditionnalité, d'où l'expression d'Alain Caillé de « conditionnalité inconditionnelle ».

Deuxième manifestation et manière de penser les relations humaines, à l'opposé de la première : « l'inconditionnalité conditionnelle ». Celle-ci caractérise le don (agonistique) tel que mis en évidence par Marcel Mauss. Il est possible de sortir de la guerre ou de l'indifférence en recourant non pas au défi hostile, mais au don, c'est-à-dire à l'inconditionnalité. Le don selon la logique « donner-recevoir-rendre » est acte de foi dans le lien social, il est acceptation et reconnaissance de la relation, de la « valeur de lien » au-delà de la valeur d'usage ou d'échange pour reprendre le sociologue québécois Jacques T. Godbout [2000 : 244]. Il est social et qualitatif avant d'être économique et quantitatif. Sa consistance n'est plus la défiance-reliance, mais la confiance-alliance. Cependant, cette inconditionnalité doit remplir certaines conditions et satisfaire certains protocoles, elle doit se manifester sous certaines formes et les respecter sous peine de ne pas faire alliance, d'où la dimension de conditionnalité.

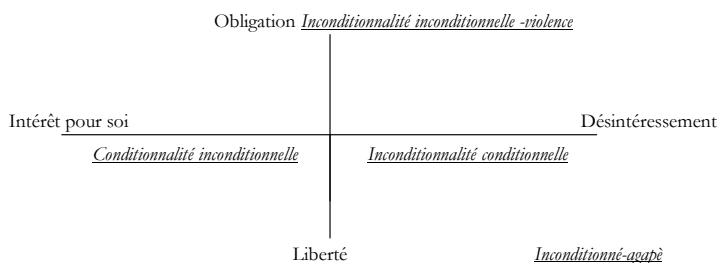
Troisième manifestation et manière de penser la relation sociale : « l'inconditionnalité inconditionnelle ». Il s'agit de la pure violence, de la contrainte imposée par la force et la lutte. Rien ne peut être discuté et ne l'est, la violence est abrupte, sans recherche de condition aucune, ni de forme précise ou de protocole : elle s'impose en pure contrainte au sujet.

Quatrième manifestation et dernière manière de penser la relation sociale : « l'inconditionné » ou « inconditionnalité de l'inconditionné », appelé également donation. Pour Alain Caillé, à la différence de la violence relevant de « l'inconditionnalité inconditionnelle », « l'inconditionné » relève de la liberté et de la spontanéité. Son idéal pur, « primordial et inaccessible », « infini

insondable » est celui de « l'Amour transcendant ou de l'*agapè* », « aimance » totalement désintéressée [Caillé, 2000 : 110].

La deuxième étape du raisonnement consiste à considérer les quatre modalités, inconditionnalité, inconditionné, inconditionnalité conditionnelle et conditionnalité inconditionnelle comme autant de formes variées d'inconditionnalité et, à ce titre, elles peuvent se relire comme des activités sociales qui lient par excellence quatre mobiles, déjà repérés par Mauss au sujet du don agonistique, à savoir, que le don est « apparemment libre et gratuit, et cependant contraint et intéressé » [Mauss, 1997 : 147].

Ces quatre éléments ou mobiles du don constituent une tétralogie selon Alain Caillé. Elle s'organise en deux couples contradictoires : la liberté et l'obligation, l'intérêt (intérêt pour soi) et le désintéressement (intérêt pour autrui). Deux axes peuvent alors être dessinés. Le premier va de l'intérêt pour soi, qui peut recouvrir l'amour de soi ou préservation de soi, l'amour-propre ou souci de face, la concurrence, la rivalité (*eris*), l'indifférence aux autres, le calcul instrumental..., jusqu'au désintéressement ou aimance. Ce dernier, appelé « aimance », néologisme créé par Alain Caillé, peut recouvrir aussi bien la confiance, l'amour, l'amitié que la fraternité, la camaraderie, la compassion, la sollicitude, l'alliance ou la solidarité et, lorsqu'il est totalement libre et gratuit, est l'*agapè* [Caillé, 2000 : 65]. Le second axe va de l'obligation qui, à l'état pur, est violence ou inconditionnalité inconditionnelle, l'obligation prenant la forme de la contrainte physique, biologique, ou du jugement, de l'obéissance, de la nécessité, des normes sociales... jusqu'à la liberté qui, combinée au pur désintéressement, donne naissance à l'*agapè*, la liberté pouvant prendre la forme du plaisir,



de la fécondité, de la générosité, du charisme, de la grâce, de la créativité... [Caillé, 2009 : 21-22].

À noter qu'il pourrait y avoir une « conditionnalité conditionnelle », mais selon Alain Caillé, elle est « invivable » en société, impossible à vivre socialement à moins d'être seul au monde [Caillé, 2000 : 111].

L'*agapè* est donc conçue par Alain Caillé comme une radicalisation du don maussien et une combinatoire originale, développée par le christianisme, des quatre mobiles repérés par Mauss (liberté *versus* obligation, intérêt pour soi *versus* intérêt pour autrui) devenant une pure gratuité de la donation [Caillé, 2000 : 84, 110, 112].

En prolongeant le raisonnement dans le cadre proposé par Alain Caillé, l'*agapè* invoquée comme idéal pur, idéal de la dilection pure, serait théoriquement une *extrémisation de la gratuité-intérêt pour autrui et de la liberté-spontanéité*, concomitamment à une euphémisation qui dans l'idéal va jusqu'à l'*extinction de l'intérêt pour soi et de l'obligation*.

Cette compréhension et interprétation de l'*agapè* en termes d'inconditionné anthropologique éclaire la *radicalité* du « pardon de l'ennemi » (Luc, 23, 34)⁹, du « aimez vos ennemis » (Luc, 6, 27 ; Matthieu, 5, 44) véhiculée par l'*agapè* chrétienne. Il s'agit non seulement de pardonner et aimer-bénir l'adversaire, celui qui vous est opposé, qui ne va pas dans le même sens, mais aussi et surtout un adversaire qui vous veut du mal, qui vous hait et veut vous détruire : « Bénissez ceux qui vous persécutent ; bénissez, ne maudissez pas. [...] si ton ennemi a faim, donne-lui à manger ; s'il a soif, donne-lui à boire », écrit Paul dans l'Épître aux Romains (12, 14-20).

La dernière étape du raisonnement consiste à proposer, à partir de la tétralogie d'Alain Caillé, une synthèse anthropologique de l'*agapè* et de la grâce conceptualisées exclusivement par la théologie, en vue d'opérer une saisie de la réalité sociologique de l'amour.

En effet, en proposant un *continuum hybride* entre les dons ordinaires, quotidiens réalisés par les personnes, les groupes, et le don agonistique maussien jusqu'à l'invocation de l'idéal de

9. Cet inconditionné se retrouve en effet dans l'une des sept dernières paroles du Christ : « Pardonne-leur, ils ne savent ce qu'ils font » (Luc, 23, 34).

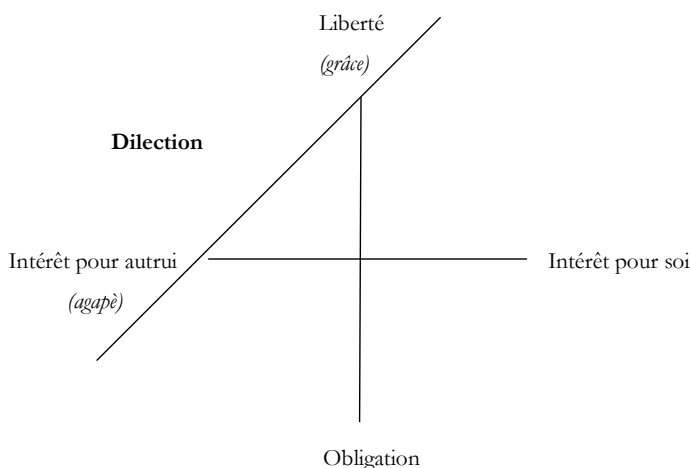
l'inconditionné de l'*agapè*, l'amour sans condition, l'approche d'Alain Caillé permet d'immanentiser la transcendance, d'apprécier de manière rigoureuse le contenu de la croyance à l'aide des sciences humaines, sans recourir au vocable théologique ou à l'état de croire, la foi, dans sa subjectivité profonde. Une telle approche nous permet d'objectiver le plus possible ce que nous donnent à voir et à dire les acteurs, avec les outils scientifiques qui sont les nôtres. Le sentiment d'*agapè* est rendu *intelligible* au regard de cette approche anthropologique du don.

En conséquence, le concept d'*agapè*, entendu comme modèle de l'amour sans condition dont il s'agit de se rapprocher pour ceux qui l'invoquent ou y croient, est donc pour nous un « concept proche de l'expérience » tel que le met en lumière Clifford Geertz. Pour cet anthropologue américain, « la façon la plus simple et la plus directement appréciable de présenter les choses » est de s'appuyer sur « une distinction formulée, pour son usage personnel, par le psychanalyste Heinz Kohut entre ce qu'il appelle concepts "proches de l'expérience" et concepts "éloignés de l'expérience". Un concept proche de l'expérience est, en gros, un concept dont quelqu'un – un patient, un sujet, dans notre cas un informateur – pourrait lui-même naturellement et sans effort se servir pour définir ce que lui ou ses compagnons voient, pensent, sentent, imaginent, et ainsi de suite, et qu'il comprendrait facilement quand ce concept serait appliqué par d'autres de la même façon [...] "L'amour" est un concept proche de "l'expérience", la "cathexis de l'objet" en est un éloigné de "l'expérience" » [Geertz, 1999 : 73].

Arrivé au terme de cet article, il nous est possible de proposer une synthèse qui croise les apports de l'exégèse, de l'histoire des premières communautés, de la théologie en intégrant l'approche tétralogue du don (intérêt pour autrui, intérêt pour soi, liberté, obligation).

Il existe un mot de la langue française qui recouvre à la fois l'*agapè* (dimension horizontale de l'amour inconditionné) et la grâce (dimension verticale de l'amour inconditionné), ce terme peu usité est « dilection ». Étymologiquement, « dilection » est un sentiment, un amour tendre, une « affection profonde », « un amour spirituel que l'on porte à l'être choisi ou préféré », homme ou dieu ; il se dit *dilectio* en latin.

Dès lors, nous proposons de considérer la dilection comme composante associant spécifiquement l'*agapè* et la grâce : la dilection est une conjonction de l'intérêt pour autrui pur (*agapè*) et de la liberté pure (grâce), avec euphémisation de l'intérêt pour soi et de l'obligation, jusqu'à leur extinction. Autrement dit, la *dilection* radicalise l'idée même de l'intérêt pour autrui en prétendant le débarrasser de toute composante d'intérêt pour soi pour la faire équivaloir à une pure *agapè*, et elle radicalise l'idée même de liberté en prétendant la débarrasser de toute dimension d'obligation pour la faire équivaloir à la grâce¹⁰. Un schéma peut aider mieux se représenter cela :



Ceci nous permet de proposer une définition anthropologique, dans une perspective maussienne, de l'incarnation à partir d'un vocable théologique. L'incarnation, clé de voûte du christianisme, peut s'entendre *in fine* comme « le télescopage de la grâce et de l'*agapè* » (Alain Caillé) dans l'histoire de l'humanité. Elle est la radicalisation de la liberté conjointe à la radicalisation de l'intérêt pour autrui en un homme, Jésus.

10. Ces formulations sont le fruit d'échanges avec Alain Caillé.

Bibliographie

- ARISTOTE, 1991, *La Métaphysique*, Paris, Gallimard, « Pocket ».
- BACIOCCHI (de), J., 1957, « La grâce », in JACQUEMET G. (dir.), *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain*, tome 18, Paris, Editeurs Letouzey et Ané : 135-172.
- BAZIOU J.- Y., 2005, *Les Fondements de l'autorité*, Paris, Les Editions de l'Atelier.
- BENVENISTE E., 1969, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes, 1 : Économie, parenté, société*, Paris, Minuit.
- CAILLÉ A., 2000, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Paris, Desclée de Brouwer.
- 2009, *Théorie anti-utilitariste de l'action. Fragments d'une sociologie générale*, Paris, La Découverte.
- DENIS-BOULET 1948, « Agapes », in JACQUEMET G. (dir.), *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain*, tome premier, Paris, Editeurs Letouzey et Ané : 192-193.
- DHEILLY J., 1964, *Dictionnaire biblique*, Belgique/ Tournai, Desclée.
- EICHER P. (dir.), 1988, *Dictionnaire de théologie*, Paris, Le Cerf.
- FUSCO V., 1995, *Les premières communautés chrétiennes. Traditions et tendances dans le christianisme des origines*, Paris, Le Cerf.
- GODBOUT J. T., [1992] 2000, *L'esprit du don*, Paris, La Découverte, en collaboration et avec une postface d'Alain Caillé.
- GEERTZ C., [1983] 1999, *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*, Paris, PUF.
- JACQUEMET G., 1956, « Eucharistie. Vocabulaire », in JACQUEMET G. (dir.), *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain*, tome 4, Paris, Editeurs Letouzey et Ané : 630-633.
- HIRSCHMAN A. O., [1977] 1997, *Les passions et les intérêts*, Paris, PUF.
- LÉON-DUFOUR X. (dir.), 1964, *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, Le Cerf.
- 1975, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Paris, Seuil.
- MARGUERAT D., 2000, « Jésus de Nazareth », in *Histoire du christianisme. Le nouveau peuple. (Des origines à 250)*, Paris, Desclée : 7-58.
- [1999] 2007, *La première histoire du christianisme. Les actes des apôtres*. Paris, Le Cerf/Genève, Labor et Fidès.
- MAUSS, M., [1969] 1994, *Œuvres, tome 3 : cohésion sociale et divisions de la sociologie*, présentation de Victor Karady, Paris, Minuit.
- [1974] 1995, *Œuvres, tome 2 : représentations collectives et diversité des civilisations*, présentation de Victor Karady, Paris, Minuit.

- [1950] 1997, *Sociologie et anthropologie*, introduction par Claude Lévi-Strauss, Paris, PUF.
- MARX K., [1875] 1963, *Critique du programme du parti ouvrier allemand*, Paris, La Pléiade : 1407-1434.
- NYGREN A., 2008, « Eros et *agapè* », in « L'amour des autres. Care, compassion et humanitarisme », *Revue du MAUSS semestrielle*, n° 32 : 91-98.
- PERROT C., 2000, *Après Jésus. Le ministère chez les premiers chrétiens*, Paris, Les Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières.
- POULAT É., 2009, *Aux carrefours stratégiques de l'Église de France. xx^e siècle*, Paris, Berg International.
- RAHNER H., VORGRIMMER H., [1961] 1995, *Petit dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Seuil.
- ROSANVALLON P., [1979] 1989, *Le libéralisme économique. Histoire de l'idée de marché*, Paris, Seuil.
- SAXER, V., 2000, « Culte et liturgie », *Histoire du christianisme. Le nouveau peuple. (Des origines à 250)*, Paris, Desclée : 437-489.
- SCHNACKENBURG R., [1954] 1963, *Le message moral du Nouveau Testament*, Lyon, éditions Xavier Mappus.
- [1961] 1964, *L'Église dans le Nouveau Testament. Réalité et signification théologique, nature et mystère de l'Église*, Paris, Le Cerf.
- SPICQ, C., [1957] 1966a, *Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des textes. Vol. I*, Paris, Gabalda et C^{ie}.
- [1958] 1966b, *Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des textes. Vol. II*, Paris, Gabalda et C^{ie}.
- 1959, *Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des textes. Vol. III*, Gabalda et C^{ie}.
- TROCMÉ É., 2000, « Les premières communautés : de Jérusalem à Antioche », in *Histoire du christianisme. Le nouveau peuple. (Des origines à 250)*, Paris, Desclée : 61-95.
- VALADIER P., 2007, *Détresse du politique, force du religieux*, Paris, Seuil.
- VIDAL M., 2008, *À quoi sert l'Église ?*, Paris, Bayard.