

# LE CHEMIN DE LA VIE. RÉFLEXIONS SUR L'IDÉE CHRÉTIENNE DE LA VIE COMME DON

Marc DE KESEL

(Institut Titus Brandsma, Radboud Universiteit, Nimègue, Les Pays Bas)

Un des premiers textes chrétiens, la *Didachè*, définit l'enseignement chrétien comme « le chemin de la vie ». Mais que signifie le mot « vie » dans ce vieux texte ? Ce n'est pas la vie telle que nous le comprenons spontanément : la vie biologique, naturelle, terrestre. La vie dont parle la *Didachè* est la vie infinie, céleste, divine ; c'est la vie en tant que donnée par Dieu.

La présente contribution interroge ce concept de vie et l'analyse à partir du paradigme du don. Ayant une vie donnée (la vie terrestre donnée par Dieu), le chrétien a part en même temps à la vie divine que n'est que *donnante*. Dans la vie donnée de tous les jours, celui-ci témoigne – jusque dans son martyre – de la *vie donnante* qu'est Dieu. On montrera que l'histoire occidentale est marquée par une naturalisation de cette vie. Cela vaut certainement pour les sciences dites naturelles, qui surgissent avec la modernité à partir du XIX<sup>e</sup> siècle. Mais cela ne vaut pas pour la sociologie, qui émerge au début du XX<sup>e</sup> siècle ; à ce moment-là, le paradigme du don a été pour ainsi dire réhabilité à partir de l'œuvre de Marcel Mauss. Cette théorie moderne du don semble pourtant loin d'être compatible avec le don tel que le christianisme l'a interprété. La perspective maussienne montre que le don chrétien (ou même monothéiste) est un don assez étrange : Dieu ne fait que donner sans lui-même recevoir des dons. Dieu lui-même ne vit pas des dons. Cette contribution permet finalement de tirer des conclusions sur ce que cette compréhension du don implique pour l'approche chrétienne contemporaine de la vie.

## 1. La vie comme pure donation

« Il y a deux voies : l'une de la vie et l'autre de la mort [*Hodoi duo eisi, mia tès zooès, mia tou thanáthou*] ; mais la différence est grande entre les deux voies<sup>1</sup> ». Telle est la première phrase de la *Didachè toon dodeka*

1. Le seul manuscrit complet dont nous disposons aujourd'hui fournit deux titres : « L'Enseignement des Douze Apôtres » et « L'Enseignement du Seigneur aux nations par les douze apôtres » (Stanislas GIET, « La *Didachè* : enseignements des douze apôtres ? »,

*apostoloon*, l'*Enseignement des douze apôtres*, ce fameux texte datant de la fin du premier ou du début du deuxième siècle et, selon toute probabilité, une sorte de manuel pour présenter le christianisme aux non-chrétiens.

La vie est bien au centre de cette toute première présentation du christianisme. Comme le tout début du manuscrit l'indique, le christianisme est le chemin de la vie et il est clair que la différence avec l'autre, celui de la mort, ne peut être plus grande.

Mais d'abord, qu'est-ce que cela signifie que le christianisme soit un chemin, un *hodos* ? Si l'on se fie aux spécialistes, il ne s'agit pas d'un mot neutre. *Hodos* appartient au lexique philosophique de l'époque<sup>2</sup>, comme tant d'autres termes avec lesquels le christianisme a voulu s'expliquer lui-même à ses débuts. Le *didaskalos* (maître) enseignait ses *mathetai* (disciples) pendant ses *didaskalia* (leçons, cours) sur sa *didachè*, son *agogè* ou son *hairèsis* (son enseignement, sa philosophie, sa doctrine<sup>3</sup>). Si ce lexique est philosophique, ce n'est pas exactement dans le sens académique du terme puisqu'il renvoie plutôt à un mode de vie, un *way of life*, un chemin qu'on doit suivre pour vivre dans la vérité. C'est bien en ce sens qu'on entendait, à l'époque, *hodos*, « chemin » : une philosophie à suivre, à vivre aussi, à suivre pour vraiment vivre. Cette connotation était la même pour les contemporains des disciples, dans le passage de Jean où le Christ dit : « Je suis le chemin, la vérité, la vie. » (1 Jn 14,6) Pourquoi le Christ ne dit-il pas, comme le lui fait dire la *Didachè* : « Je suis le chemin *de la* vie » ? Peut-être parce que « Je suis le chemin » dit déjà tout, comme si les deux derniers mots n'étaient que les synonymes explicatifs du premier. On aurait donc : « Je suis le *hodos*, la façon de vivre, et cette façon est déjà tout à fait la vérité, la vraie vie » ou bien encore : « Je suis ce que toutes ces philosophies dans nos cités essaient en vain d'offrir aux gens : la vérité et le chemin qui y mène<sup>4</sup> ».

Mais la question devient alors celle-ci : qu'est-ce que cette vérité, cette vie ? Suivons le texte de la *Didachè*. « Voici donc la voie de la vie : Tu aimeras d'abord Dieu qui t'a créé, puis ton prochain comme toi-même ;

dans *Parole de l'Orient – Revue semestrielle des études syriaques et arabes chrétiennes* 3 (1967), p. 223). Pour la datation de la *Didachè*, voir entre autres Bart D. EHRMAN (ed.), *The Apostolic Fathers*, Vol. I : *I Clement, II Clement, Ignatius, Polycarp, Didache*, Cambridge, Mss – London, UK, Harvard University Press, 2003, p. 411.

2. Maurice SACHOT, *Quand le christianisme a changé le monde*, I. *La subversion chrétienne du monde antique*, Paris, Odile Jacob, 2007, p. 168-169.

3. Ce n'est que deux siècles plus tard que le terme *hairèsis* a reçu la connotation négative, c'est-à-dire doctrinaire, que nous lui connaissons.

4. Sébastien MORLET, *Christianisme et philosophie. Les premières confrontations (I<sup>er</sup>-V<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Livre de Poche, 2014, p. 97-101.

et tout ce que tu ne veux pas qu'il te soit fait, toi non plus ne le fais pas à autrui<sup>5</sup>. » On trouve là l'essence de la *didachè*, de l'enseignement du Christ, comme on peut le lire dans Marc 12,29-31<sup>6</sup>. On reconnaît en même temps l'essence de la religion dans laquelle le Christ est élevé : le judaïsme. Jan Assmann montre que l'essence du monothéisme judaïque (qui forme la base des deux autres monothéismes) s'exprime bien de cette façon, précisément selon la distinction mosaïque qui le fonde<sup>7</sup>. Ce critère est d'abord le critère de la vérité appliqué dans le domaine du sacré<sup>8</sup> ; il stipule qu'on ne peut vénérer que le Dieu vrai, et qu'il n'y a par conséquent qu'un Dieu, le Dieu unique. Ensuite – et c'est la valeur mosaïque de ladite distinction – le critère indique que vénérer ce Dieu, c'est suivre sa Loi, ce qui n'exige pas tant des gestes religieux envers le divin que la justice entre les hommes. « C'est plus que tous les holocaustes et tous les sacrifices », lit-on dans le même passage chez Marc<sup>9</sup>. Voilà, selon la *Didachè*, la vraie « voie de la vie ».

Qu'est-ce que la vérité de la vie – la vérité qui *est* la vie? C'est d'être reconnaissant au Dieu unique, créateur de tout ce qui existe, et traduire cette reconnaissance dans une obéissance à sa Loi qui dit de « ne pas faire à autrui ce que tu ne veux pas qu'il te fasse à toi ».

5. Willy RORDORF (ed.), *La doctrine des douze apôtres (Didachè)*, introduction, texte critique, traduction, notes appendice, annexe et index par Willy Rordorf et André Tuilier (Sources chrétiennes), deuxième édition revue et augmentée, Paris, Cerf, 1998, p. 141/143.

6. « Un des scribes, qui les avait entendus discuter, sachant que Jésus avait bien répondu aux sadducéens, s'approcha, et lui demanda : Quel est le premier de tous les commandements? Jésus répondit : Voici le premier : Écoute, Israël, le Seigneur, notre Dieu, est l'unique Seigneur ; et : Tu aimeras le Seigneur, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta pensée, et de toute ta force. Voici le second : Tu aimeras ton prochain comme toi-même. Il n'y a pas d'autre commandement plus grand que ceux-là. » (Nouveau Testament, nouvelle édition de Genève, 1979, <https://www.biblegateway.com/passage/?version=NEG1979&search=Marc%206>, consulté le 22 juin 2016.

7. « Die mosaische Unterscheidung », « la distinction » ou « le critère mosaïque », un concept promu par Jan Assmann ; Jan ASSMANN, *Die Mosaische Unterscheidung oder Der Preis des Monotheismus*, München – Wien, Carl Hanser Verlag, 2003.

8. À l'époque, cela est absolument unique dans le domaine religieux. Les dieux, ceux qui se trouvent au-delà de la mort et qui sont en ce sens immortels, ne sont pas objet de croyance. On suppose qu'ils sont là, simplement, et qu'il faut leur donner ce qu'ils méritent : des prières, des sacrifices, des cultes, des processions, etc. Il n'y a pas lieu, à cette époque, de se demander si ces dieux sont vrais ou s'ils existent. C'est pourquoi il n'était pas question non plus de croire ou de ne croire pas en eux (Paul VEINE, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes? Essai sur l'imagination constituante*, Paris, Les éditions du Seuil, 1983). L'émergence du paradigme monothéiste, avec son critère de vérité, a été une totale nouveauté dans le domaine du religieux.

9. Après l'explication du Christ, le scribe qui a posé la question résume parfaitement ce qu'il a entendu et ajoute : « et aimer son prochain comme soi-même, c'est plus que tous les holocaustes et tous les sacrifices. » (Mc 12,33) Aimer son prochain, c'est cela la religion du Dieu vrai.

Le principe étant donné, suit l'enseignement expliquant ce que cela signifie pour les chrétiens du début du II<sup>e</sup> siècle :

Voici l'enseignement [*didachè*] de ces paroles : Bénissez ceux qui vous maudissent, priez pour vos ennemis et jeûnez pour ceux qui vous persécutent. Quel mérite y a-t-il en effet d'aimer ceux qui vous aiment ? Les païens eux-mêmes n'en font-ils pas autant ? Vous, aimez ceux qui vous haïssent, et vous n'aurez pas d'ennemis. Abstiens-toi des désirs charnels et corporels. Si quelqu'un te donne une gifle sur la joue droite, tends-lui aussi l'autre et tu seras parfait ; si quelqu'un te requiert pour un mille, fais-en deux avec lui ; si quelqu'un t'enlève ton manteau, donne-lui encore ta tunique ; si quelqu'un te prend ton bien, ne le réclame pas, car tu ne le peux pas<sup>10</sup>.

Ces phrases expriment le message central du monothéisme juif. Mais alors, quel est l'aspect chrétien ? Sur la base de ce seul texte, on pourrait définir les chrétiens comme des juifs persécutés qui, précisément dans des situations de persécution, n'oublient pas la Loi de Dieu. Les chrétiens aiment même ceux qui n'aiment pas les chrétiens ; ils aiment même ceux qui les haïssent.

~~Et si c'était~~ cela, la vérité de la vie ? La vie consiste-t-elle à ne pas se protéger contre la haine et le vol ? N'est-elle pas au contraire cet amalgame de réactions tout à fait naturelles, des réactions obéissant à la loi darwinienne du *survival of the fittest* ? Apparemment, la vie ne se définit de la sorte, selon le paradigme monothéiste propagé par cet ancien texte chrétien. Pour cet ancien texte, la vie n'est pas une lutte ; elle n'est pas considérée comme un fait pensé en termes d'adaptation naturelle ; elle n'est pas naturelle, au sens biologique du terme, et la nature ne l'est pas non plus. Pour la *Didachè*, tout est don, don de Dieu, y compris la nature et la vie. Ce que fait vivre la vie, ce que fait exister l'être, ce n'est pas une force naturelle mais la force du don divin, qui donne à chaque instant la vie et l'être.

Les monothéistes chrétiens l'ont compris et c'est pourquoi, dans leur mode de vie, ils pratiquent le don, un don digne du don de leur Dieu. Par conséquent, dans leur vie sociale, ils donnent littéralement tout. Ils ne le donnent pas directement à Dieu mais aux autres, aux prochains, à n'importe qui et quelles que soient ses dispositions. Dieu l'a fait et le fait encore à tout moment : il donne tout, malgré le péché de l'homme imparfait. Celui-ci ne mérite nullement que tout lui soit donné. Dieu fait cela : vraiment donner. Les chrétiens, qui se croient déjà dans le Royaume de Dieu, doivent donc eux aussi donner tout. La radicalité chrétienne de

10. RORDORF, *La doctrine des douze apôtres*, p. 143/145.

ce don, avec une conséquence éventuelle assez macabre, est illustrée en Actes 5,1-6 :

Mais un homme nommé Ananias, avec Saphira sa femme, vendit une propriété, et retint une partie du prix, sa femme le sachant ; puis il apporta le reste, et le déposa aux pieds des apôtres. Pierre lui dit : Ananias, pourquoi Satan a-t-il rempli ton cœur, au point que tu mentes au Saint-Esprit, et que tu aies retenu une partie du prix du champ ? S'il n'avait pas été vendu, ne te restait-il pas ? Et, après qu'il a été vendu, le prix n'était-il pas à ta disposition ? Comment as-tu pu mettre en ton cœur un pareil dessein ? Ce n'est pas à des hommes que tu as menti, mais à Dieu. Ananias, entendant ces paroles, tomba et expira. Une grande crainte saisit tous les auditeurs. Les jeunes gens, s'étant levés, l'enveloppèrent, l'emportèrent et l'ensevelirent<sup>11</sup>.

Qui ne donne pas tout, perd tout ; il perd la vie, précisément parce que la vie est don. C'est pourquoi il faut donner, même au moment où on te vole tout : « Ne le réclame pas, car tu n'en as pas le pouvoir ». Il faut donner, même au moment où on t'expulse, te persécute et te torture, précisément parce que tu enseignes le don comme vérité de la vie humaine. Enseignant le chemin de la vie, qui est celui du don, tu seras persécuté pour cela, mais sache que cette persécution n'est qu'une occasion – et même l'occasion par excellence – de témoigner de ce don. *Le martyrion* a le même sens : étant condamné par ceux qui ont choisi le chemin de la mort, tu témoignes du chemin de la vie, c'est-à-dire de la vie comme don pur, comme don du Dieu unique, comme don de la vérité et une vérité qui est don pour cette raison même qu'elle est divine. Le texte de la *Didachè* continue d'une manière très claire : « Donne à tout homme qui t'implore et ne réclame pas. Car le Père veut qu'on fasse partager à tous ses propres dons. Heureux celui qui donne selon le commandement, car il est sans reproche. Malheur à celui qui prend<sup>12</sup> !

Le christianisme est le chemin de la vie. Les chrétiens en témoignent même ~~au moment~~ et surtout au moment où ils sont pris par ceux qui ont choisi l'autre chemin, celui de la mort. Étant sacrifiés par ceux-là dans des tortures terribles, les chrétiens leur montrent ce qu'eux ne voient pas :

11. Les Actes rapportent aussi ce qui arriva à Saphira et la perspective est encore plus dramatique sachant qu'à l'époque, c'est au mari seul de prendre les décisions : « Environ trois heures plus tard, sa femme entra, sans savoir ce qui était arrivé. Pierre lui adressa la parole : Dis-moi, est-ce à un tel prix que vous avez vendu le champ ? Oui, répondit-elle, c'est à ce prix-là. Alors Pierre lui dit : Comment vous êtes-vous accordés pour tenter l'Esprit du Seigneur ? Voici, ceux qui ont enseveli ton mari sont à la porte, et ils t'emporteront. Au même instant, elle tomba aux pieds de l'apôtre et expira. Les jeunes gens, étant entrés, la trouvèrent morte ; ils l'emportèrent et l'ensevelirent auprès de son mari. Une grande crainte s'empara de toute l'assemblée et de tous ceux qui apprirent ces choses. » (Actes 5,7-11)

12. RORDORF, *La doctrine des douze apôtres*, p. 145-147.

même mis à mort, leurs victimes se donnent à la vérité et cet acte imite et partage le don de cette vérité. Leur acte témoigne que la vérité est don, qu'elle coïncide avec un Dieu « un » qui n'est que donation. Pour les païens, par contre, les dieux ne sont pas que donnants, car ces immortels ne peuvent pas rester les dieux qu'ils sont sans les dons (sacrifices, prières, processions, etc.) qu'ils reçoivent des mortels. C'est pourquoi ils ne sont pas vrais ; ils ne renvoient pas à une vérité qui reste telle, foncièrement indépendante des hommes. Les païens ne voient pas les dieux comme totalement indépendants des hommes ; malgré leur immortalité et leur puissance, les dieux ont besoin de recevoir des dons de la part des hommes. Dans les yeux des chrétiens, les païens nient que le vrai divin est don pur, don qui vit par lui-même et non des dons des autres, don coïncidant avec le donnant. Par leurs martyres, les chrétiens offrent cet unique témoignage : même à l'heure de leur mort, ils témoignent de la vérité de la vie qui est pur don de Dieu.

Le chemin de la vie, qu'est le christianisme, mène-t-il à la vie naturelle, c'est-à-dire (dans les termes de l'époque) à la *zoè* ou au *bios*? Précisément pas. Il mène à la vie vraie, la vie au-delà de la vie naturelle ou biologique, marquée par la mort, la finitude, le manque et le pêché ; il donne accès à la vie éternelle, *zoè aionios*. Ce chemin mène non pas à la vie subie ici et maintenant, mais à la vie coïncidant avec le don actif qui est à l'origine de cette vie ici et maintenant. Il ne mène pas à la vie donnée partiellement mais à la vie comme donation infinie car transcendant tout donné fini.

Le don divin constitue un don n'appartenant pas au cercle des dons qui unit les mortels entre eux et, à l'époque, les mortels et les immortels les uns aux autres. Dans le monothéisme, le don divin se trouve hors de tout trafic des dons qui caractérise le monde de l'être humain ; le véritable divin ne fait que donner sans lui-même avoir aucun besoin de dons. Le monde terrestre demeure un monde où celui qui donne vit lui aussi des dons qu'il reçoit des autres ; tous et toutes y vivent d'un trafic de dons puisque tout don que l'homme fait est le résultat d'un don qu'il a reçu. Par contre, le monde divin ne connaît que donation pure, unilatérale : un don que n'a pas besoin (de recevoir) des dons car il ne fait que donner.

C'est pourquoi les chrétiens vivent *dans* le monde, mais ne sont pas *de* ce monde<sup>13</sup>. Ils se voient comme des témoins de la source d'où découle

13. Cette thèse se trouve déjà dans les évangiles. Dans Jn 8,28, le Christ dit à ses disciples : « Vous êtes d'en bas ; moi, je suis d'en haut : vous êtes de ce monde ; moi, je ne suis pas de ce monde. » Lorsqu'il recommandera les siens à son Père, à la veille de sa mort, il dira : « Ils ne sont pas du monde, comme moi je ne suis pas du monde. Sanctifiez-les dans la vérité. Comme tu m'as envoyé dans le monde, je les ai aussi envoyés dans le

le monde. Dans le monde donné de tous les jours, ils représentent sa source : la donation divine. Leur manière de vivre les conduit à imiter la vie purement donnante qu'est Dieu.

On comprend mieux alors pourquoi les chrétiens sont supposés donner tout et ne rien prendre ni garder. Dans la vie donnée, dans la vie terrestre, cela est tout simplement impossible et mène à une mort certaine, ce qui n'empêche pas les chrétiens de témoigner, même au moment de la mort, de la vie donnante qui est à la source de cette vie terrestre. La croyance chrétienne l'exprime : cette vie terrestre est condamnée à disparaître et, par la grâce du Dieu incarné et du Christ ressuscité, elle sera bientôt remplacée par la Vie éternelle, la vie comme donation pure.

## 2. Naturalisation de la vie

Dans le christianisme des siècles suivants, ce chemin de la vie n'a pas disparu, mais il n'est certainement pas resté le même. Le christianisme n'a jamais oublié que la vie est un don et que l'être humain est destiné à trouver la source de ce don – c'est-à-dire la grâce, pour employer un mot qui ne n'échappera pas aux grandes disputes qu'a connu la longue tradition chrétienne. Sans faire l'histoire de ces disputes, dégageons quelques-uns de leurs dispositifs relativement à notre propos.

Du IV<sup>e</sup> jusqu'au XII<sup>e</sup> siècle, le christianisme a compris et expliqué la vie comme don dans la grammaire du néoplatonisme. La vie chrétienne, c'est-à-dire la vie vécue dans sa vérité, s'oriente vers son origine, vers l'Un, c'est-à-dire Dieu ; elle s'oriente vers le lieu où l'être n'est que sa source même, n'est que donation pure.

La même idée s'exprime dans la vie monastique qui fut considérée, au Moyen âge, comme la vie la plus vraie. Les moines sont censés déjà séjourner dans l'au-delà qui n'est que don ou grâce. Leur vie est déjà céleste ; par conséquent, elle est vécue comme un chant éternel en l'honneur de l'Éternel. Ils vivent une vie qui n'est pas *de* ce monde, mais ils la vivent bel et bien *dans* ce monde. Après les *ora* (prières), il y a les *labora* (travail), dans lesquelles les moines font ce que l'Éternel n'arrête pas de faire : donner pour rien, créer gratuitement. Tout en se retirant du monde, ils créent en quelque sorte le monde médiéval, y conservant et

monde. » (Jn 17,16-18). Cette socialité chrétienne (se sentir *dans* le monde mais pas *de* ce monde) persiste formellement dans nos temps postchrétiens et plus précisément dans le paradigme social du bourgeois moderne ; voir Marc DE KESEL, « In, Not of the World : A Brief Note on the Christian Background of Modern Freedom », dans *Theoforum* 45 (2014) 233-243.

transférant la culture romaine – du moins ce qu’il en reste après sa destruction lors des invasions des tribus germaniques aux V<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles. Ils font ce que les lecteurs de la *Didachè* faisaient dans leur propre vie, interprétée comme don radical. Aussi les moines représentent-ils le principe de la donation pure dans le monde terrestre donné ; en introduisant le don actif dans ce qui est là donné dans la passivité, ils suivent le chemin de l’incarnation et portent le principe actif de la créativité infinie au cœur du monde fini.

Tout change au XIII<sup>e</sup> siècle lorsque la pensée chrétienne substitue à la grammaire néoplatonicienne une grammaire aristotélicienne. On le sait, pour Aristote aussi l’être est caractérisé par un don, mais pour lui, ce don est immanent à l’être. Contrairement au néoplatonisme, il n’y a pas dans l’aristotélisme une donation pure et donc conçu comme séparé de l’être. Pour Aristote, l’être se donne exclusivement dans la facticité de l’étant. Il est vrai que ce n’est pas ce que retiennent Albert le Grand et Thomas d’Aquin quand ils réécrivent la doctrine chrétienne suivant la philosophie aristotélicienne ; ils conservent bel et bien cette place et cette autonomie quant à la donation pure qu’est Dieu. La *supranatura* est conçue comme la source de la *natura*, comme le domaine autonome de la grâce. Mais cela implique qu’à la *natura* est aussi attribuée une autonomie, quoique limitée ; elle est donc définie comme relativement déconnectée de la donation divin et, par conséquent, comme une potentialité capable de se donner elle-même la vie – d’une manière relative et finie, contrairement au don absolu et infini de Dieu.

La vie devient alors une chose naturelle, qui ne doit plus être pensé exclusivement à partir de la donation pure qui est à sa source. Apparemment, la grâce de cette source divine a été si généreuse qu’elle a laissé une liberté à la nature, la rendant capable de se développer sans avoir connaissance du donateur. Une connaissance naturelle aurait même reçu la capacité de découvrir elle-même le chemin vers la donation pure qu’est Dieu. La preuve en est Aristote lui-même. Dépourvu de la révélation, ce penseur païen apparaît tout de même capable d’une idée assez élaborée de Dieu, ce qui se trouve dans sa métaphysique. Mais il faut la révélation pour atteindre une véritable connaissance de Notre Seigneur et de sa *supranatura*, pour savoir par exemple qu’il est précisément « Notre Seigneur ». C’est pourquoi les chrétiens en savent plus qu’Aristote ou n’importe quel autre philosophe. Mais cela n’enlève rien au fait que la philosophie est capable d’une connaissance naturelle, une connaissance de la nature et en mesure d’y voir des vestiges de son auteur divin. La philosophie est capable d’une connaissance naturelle de la vie ou, plus précisément, de la vie comme nature.



La révolution théologique du XIII<sup>e</sup> siècle a ainsi préparé le dispositif de ce qui sera défini plus tard comme science de la nature (*Naturwissenschaft*). Déconnectée de sa source qu'est la donation pure, la nature sera considérée comme un donné, dans le sens neutre qu'a ce terme de nos jours. Dans les données de la nature, la science moderne – c'est-à-dire la science inaugurée par la physique newtonienne à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>14</sup> – ne cherche plus l'instance donnante. La vie est une donnée, point à la ligne.

Dans notre modernité, la vie n'est même plus naturelle au sens qu'avait le mot *natura* chez Aristote et Thomas d'Aquin. Pour eux, la vie était encore une essence conçue comme une potentialité à être mise en acte, comme une âme, une *anima* animant – c'est-à-dire donnant forme à – la matérialité d'un étant. La modernité s'est distanciée d'Aristote. Désormais, la finitude de l'humain empêche d'avoir accès à l'essence des choses, suivant la thèse nominaliste du XIV<sup>e</sup> siècle et qui a préparé ce paradigme de la science moderne<sup>15</sup>. La connaissance des choses se limite à savoir ce qu'en montre une observation de surface ; la science devient foncièrement empirique.

Les implications de ce paradigme moderne se manifestent au début du XIX<sup>e</sup> siècle. La vie n'est plus considérée comme une mécanique extrêmement compliquée et subtile, comme le concevait encore le matérialisme du XVIII<sup>e</sup> siècle. Au XIX<sup>e</sup> siècle on commençait à penser le phénomène de la vie selon le paradigme stimulus/réaction ; est organique ou vivant ce qui réagit à un stimulus ; est anorganique ce qui ne le fait pas. La biologie conçoit la vie à partir de ce paradigme<sup>16</sup>.

La science moderne ne pense pas la vie comme don. Pourtant, dire que la vie est un don n'a rien de contre-intuitif. Il est indéniable que la vie nous est donnée ou qu'elle a au moins une importante dimension de donation. La science moderne n'a nullement comme vocation de nier cette condition de donation et même si la vie est telle, cela n'ajoute rien à l'approche scientifique de la nature en tant que telle. Les sciences sont devenues sciences naturelles et en s'émancipant totalement de l'hégémonie de la théologie, elles ne reconnaissent plus le don même de la vie comme fournissant un accès à une connaissance scientifique.

14. Alexandre KOYRÉ, *Du monde clos à l'univers infini* traduit par Raïssa Tarr, Paris, Presses universitaires de France, 1962 (version anglaise en 1957).

15. Voir, entre autres, KOYRÉ, *Du monde clos* de même que Steven SHAPIN, *The Scientific Revolution*, Chicago, University of Chicago Press, 1996.

16. Voir, entre autres, Jean STAROBINSKI, *Action et réaction. Vies et aventures d'un couple*, édition revue et corrigée, Paris, Seuil – La librairie du XXI<sup>e</sup> siècle, 1999.

### 3. La vie sociale comme don

Il en va ainsi pour les sciences dont l'approche est dictée par la biologie, mais cela ne vaut pas pour toutes les sciences. C'est le cas de la sociologie notamment, et plus précisément celle s'inscrivant dans la ligne d'un des pères fondateurs de la sociologie française, Marcel Mauss. En effet, il a découvert le don comme « fait social total », c'est-à-dire comme un phénomène social – et non biologique – qui fonde la vie en société<sup>17</sup>. Pour comprendre le social, on ne peut pas partir d'une compréhension de la condition biologique de ses participants individuels. Le social a une autonomie propre ; il est fondé sur des phénomènes qui ne sont approchables qu'en tant que sociaux.

Le don est un de ces phénomènes. C'est la thèse de Mauss dans son célèbre *Essai sur le don*<sup>18</sup>. Ce don, explique-t-il, est surtout repérable dans les sociétés dites primitives, celles qui sont l'objet de l'ethnologie et de l'anthropologie – ces sciences sont au fondement des sociologies, selon Mauss. Les sociétés préhistoriques nous montrent, mieux que les nôtres, que le social en tant que tel ne peut pas être compris à partir de l'observation de ses participants individuels, supposés constituer la base de la socialité. Tout au contraire, les phénomènes sociaux forment la base de la participation d'individus à une socialité. C'est précisément le don qui confère à ces participants et suscite en eux non seulement leur socialité mais leur identité, y inclus leur identité en tant qu'individu. Bref, le don leur livre leur vie, non au sens naturel du terme mais en son sens culturel.

Certes, le don vécu dans ces sociétés exprime aussi le don qu'est la vie, mais l'accent demeure autre. Plutôt que d'exprimer la condition du vivant, le geste de donner produit, pour ainsi dire, la vie. Ce geste constitue plus précisément la vie sociale mais sans exclure celle des individus qui y participent. Non seulement la vie biologique mais aussi – et surtout – l'identité de l'individu dépendent des dons qu'il reçoit des autres et tout autant des dons qu'il fait lui-même aux autres. Grâce aux gestes de dons mutuels, chaque membre de la société est reconnu comme quelqu'un, avec une identité.

17. Marcel MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, précédé d'une introduction à l'œuvre de Marcel Mauss par Claude Lévi-Strauss, Paris, Presses universitaires de France – Quadrige, 1950, p. 274 ; Bruno KARSENTI, *Marcel Mauss. Le fait social total*, Paris, Presses universitaires de France, 1994.

18. *Ibid.*, 143-279.

Mauss voit trois éléments distincts dans le geste de ce « fait social total » : le don, la réception et le contre-don<sup>19</sup>. Une de ses sources est la célèbre étude de Malinowski sur la Kula, un perpétuel rituel de don qui caractérise la vie des Trobiands dans un immense archipel polynésien. La plus remarquable caractéristique de la Kula concerne ces voyages rituels où des bateaux pleins de dons-bracelets sont envoyés vers une île à gauche et d'autres bateaux pleins de dons-colliers, vers l'île à droite<sup>20</sup>. Sur une des photos que Malinowski a incluses dans son livre<sup>21</sup>, on voit clairement l'angoisse de ceux qui offrent ainsi des dons aux gens de l'île voisine. En envoyant les cadeaux, ils s'inclinent, craignant que leurs hôtes ne les refusent car le succès du don, premier élément dans ce « fait social total », dépend totalement du deuxième élément : la réception par l'adressé<sup>22</sup>. L'adressé est donc libre d'accepter ou non le don et son hésitation peut s'expliquer de diverses façons, entre autres par le fait de comprendre que, s'il l'accepte, il est supposé faire un contre-don. La décision de faire ou non ce contre-don, après un intervalle, demeure la sienne. Don, réception, contredon : ce « fait social total » engage l'être humain dans une transaction déterminante qui lui laisse néanmoins la liberté de répondre ou non au geste, ce qui affirme son statut décisionnel. Dans et par cette transaction sociale, il est sujet de sa liberté aussi bien que de son identité. Le social fonde donc bel et bien l'être humain comme étant quelqu'un en même temps qu'il donne vie à la société.

#### 4. La société chrétienne et le don

Ce don est-il le même que celui repéré dans le chemin de la vie de la *Didaché*? La société chrétienne d'alors n'était-elle pas organisée par ce « fait social total » qu'est le don? Ne s'agissait-il pas de la communauté pratiquant le don le plus radical, un don annulant toute possession individuelle? S'il est vrai que les communautés chrétiennes de l'époque de la *Didaché* étaient fondées sur le don, il y a pourtant une différence fondamentale avec les sociétés décrites par Mauss. Le don chrétien ne semble connaître qu'un seul aspect du don maussien : le don lui-même. Les deux

19. *Ibid.*, p. 161-164 ; Marcel HÉNAFF, « Repenser la réciprocité et la reconnaissance : relecture de l'Essai sur le don de Marcel Mauss », dans *Revista Portuguesa de Filosofia* 65 (2009) 873-886.

20. Borislav MALINOWSKI, *Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, Long Grove, Illinois, Waveland Press Inc., 1984 [1922].

21. *Ibid.*, p. ii ; pour l'explication de la photo, voir p. 472.

22. MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, p. 16 ; voir aussi HÉNAFF, « Repenser la réciprocité », p. 875.

autres aspects, la réception et le contredon, y sont absents. Bien les chrétiens reçoivent des dons de Dieu, cet acte de recevoir ne constitue nullement le don comme un « fait social total ». Le don reçu n'a pas besoin d'un acte de réception pour être ce qu'il est, d'où l'affirmation de la *Didachè* : « Bienheureux celui qui donne selon le commandement car il est sans reproche. Malheur à celui qui prend ! »

On ne sera pas surpris de constater que le contredon est aussi absent dans ce régime social des premiers chrétiens. Celui qui donne n'est absolument pas supposé s'attendre à recevoir un contredon. Les chrétiens doivent aimer leurs prochains mais ne peuvent pas du tout attendre d'être aimés par ceux-ci. « Quel don y a-t-il en effet si vous aimez ceux qui vous aiment ! Les païens n'en font-ils pas autant ? » Le don chrétien n'est que don, don unilatéral, don qui ne fait qu'actualiser l'acte même de donner. C'est la *donation pure* qui, pour eux, est la caractéristique la plus fondamentale de Dieu et en Dieu, dont on habite déjà le Royaume.

Qu'est-ce que cela signifie du point de vue du don tel que l'a conçu Mauss ? Le don chrétien – et plus généralement, le don en contexte monothéiste – serait une sorte de capitalisation du « fait social total » désigné par le phénomène du don. L'activité du don est capitalisée dans une instance qui réunit les trois éléments du don dans un seul et même, dans un tout premier. Cette instance – Dieu – ne fait que donner, mais échappe elle-même au don, en ce sens qu'elle-même ne vit pas du tout du don. Il est vrai qu'on pourrait considérer l'idée chrétienne de la Trinité comme une tentative d'intégrer les trois dimensions du don en Dieu, mais dans ce cas aussi, Dieu ne vit pas des dons qui ne viennent pas de lui ou qui lui sont extérieurs. Dans la tradition monothéiste, le dieu dont il est question ne vit d'aucune façon de ce qu'il reçoit de l'extérieur ; cela le distingue radicalement et l'oppose totalement aux autres (faux) dieux. Il est le Dieu vrai, il est la vérité ; et la vérité n'a besoin de rien d'autre qu'elle-même pour être ce qu'elle est. Ce Dieu vrai donne sans avoir lui-même besoin d'aucun don de l'extérieur de lui-même. Un tel Dieu n'a nul besoin de sacrifices ni d'offrandes, comme les prophètes bibliques ne cessent de le répéter en ajoutant que la raison de le vénérer et de lui obéir est tout à fait autre. Ce Dieu vrai reste ce qu'il est, quoique fassent les mortels ; il est immunisé contre les dons qui lui sont offerts, car il n'est lui-même qu'un acte de donner.

Le paradigme maussien est toutefois applicable aux dieux conçus dans un contexte polythéiste. La « prestation totale » du don organise le trafic entre mortels et immortels ~~au point où ces derniers donnent parfois leur vie aux premiers~~. Il faut donner aux dieux et il faut que les dieux acceptent ces dons et se sentent eux-mêmes motivés pour couvrir les mortels avec

des contredons. Les dieux sont d'ailleurs pleins d'espoir à cet égard, car eux aussi vivent des dons qu'ils doivent recevoir des hommes afin d'être ce qu'ils sont. Quand les hommes cessent de donner des sacrifices à un dieu, quand ils ne lui accordent plus le respect et la vénération qu'il mérite, celui-ci perd sa *fama*, sa gloire et sa renommée, et dépérit. L'être humain se garde bien entendu de frustrer les dieux, car ils sont puissants ; le manque des dons s'avère sans doute plus désastreux pour l'homme que pour les dieux, mais il n'en demeure pas moins que ces immortels ne pourraient être les dieux qu'ils sont s'ils ne recevaient les dons des mortels.

En ce sens, les religions païennes traduisent le fait fondateur qu'est le don. Les hommes vivent de ce qu'ils donnent et, plus précisément, de ce qu'ils se donnent. Comme le montre l'analyse de Mauss, le sujet original du don, c'est-à-dire l'instance qui donne, n'est pas une instance divine, une ou plurielle ; c'est l'homme lui-même. Non pas l'homme dans son autonomie, l'homme individuel extérieur à la circulation des dons dans sa société et libre d'y participer ou non, mais l'homme primordialement social, l'homme en tant qu'il est à la fois l'effet et le sujet du don. Car c'est le don qu'ils se donnent entre eux qui constitue le fondement de la vie sociale de l'être humain.

On pourrait considérer l'histoire de l'Occident comme le processus d'autonomisation de ce don. Le don a été progressivement abstrait de son milieu original – c'est-à-dire les êtres humains se donnant entre eux – pour s'autonomiser, pour devenir une instance autodonatrice déconnectée de son réseau humain. Ce fut le cas dans les religions païennes où les dieux représentaient l'instance donnante, mais ils ne le faisaient pas absolument car même lorsqu'on supposait qu'ils donnent vie au monde, ils étaient considérés tout de même incapables de vivre sans les dons qu'ils recevaient de ce monde.

Avec le Dieu de la tradition monothéiste mais tout aussi bien avec le surgissement de la philosophie (cet autre régime de la vérité), l'instance donnante devient absolue, se retire du « fait social total » pour devenir le donateur de ce fait même<sup>23</sup>. Le don ne disparaît pas pour autant des sociétés liées aux religions monothéistes. Au contraire, celle des premiers chrétiens, par exemple, était explicitement fondée sur le don ; ne possédant rien, les membres de cette société partageaient tout entre eux.

23. L'exemple le plus clair de ce traitement philosophique du don se trouve dans la théorie platonicienne de l'Idée du Bien. Dans l'univers des étants, qui est un univers d'Idées, il en est une qui est « au-delà de l'être » : l'Idée dans laquelle tout l'être a son origine. C'est cette Idée du Bien qui donne vie/être à toutes les Idées et à tout ce qui est (Platon, *La République*, 509 b).

Cependant, leur modèle de société n'a pas son fondement dans le don mutuel entre êtres humains, c'est-à-dire dans le phénomène social total constitué comme structure de don, de réception et de contredon. Leur éthique radical du don imitait la donation pur de Dieu – cette donation qui, comme leur enseignait la *Didachè*, caractérisait le chemin de la vie, c'est-à-dire le chemin vers ce qui n'est que vie et ne connaît pas la mort.

On peut légitimement se demander si ce chemin mène vraiment à la vie ou si ce n'est pas plutôt la mort qui en fournit tacitement le principe. N'est-ce pas le caractère unilatéral du don qui rend finalement ce chemin pratiquement invivable ? Peut-on vraiment vivre dans l'excès d'un don où l'on ne garde absolument rien ? De fait, les autorités chrétiennes ont très vite cessé d'appliquer ce modèle de société de don dans sa radicalité ; à tout le moins, ils n'ont pas vraiment suivi l'indication d'Actes 5 concernant Ananias et Saphira : ils n'ont pas continué d'organiser leur société où toute possession individuelle est punie par la mort.

Si ce don unilatéral a été au cœur de la doctrine chrétienne, il n'a pas toujours été mis de l'avant dans la culture chrétienne. Celle-ci a endossé une société normale, avec des possessions personnelles, des contrats, des négociations par dons et contredons, etc. L'histoire chrétienne a connu des époques très critiques au nom de ce don unilatéral sans réserve. Ainsi, François d'Assise rappelle que le Christ ne possède même pas une pierre pour y reposer sa tête et déclare la possession de biens, en tant que telle, incompatible avec la vie chrétienne ; du coup, l'Église s'est trouvée confrontée à sa propre doctrine sur le don radical. Mais pour garantir sa survie, elle ne pouvait qu'éviter cette radicalité ou bien incorporer le mouvement franciscain – avec sa « très haute pauvreté » – dans la souplesse de sa culture doctrinalement toujours un peu « hybride » et, pour cette raison, jamais sans richesse (aussi dans le sens matérialiste du terme). Et quand le protestantisme a redécouvert dans le christianisme la radicalité de son principe monothéiste (ce n'est que Dieu qui est Dieu) et par conséquent la radicalité du don qui est au fondement de la vie chrétienne (la grâce opposée au mérite), ce mouvement s'est vite retrouvé confronté à la conséquence extrême et intenable de ce don, élaborée par Augustin : le salut de l'homme a été donné, c'est-à-dire prédestiné, dès le début des temps par le Dieu omniscient.

Si le christianisme moderne veut jouer encore un rôle comme chemin de la vie, il lui faut se confronter au don radical qui forme le cœur de sa doctrine. Il doit le faire pas simplement pour l'accepter comme tel mais surtout pour l'affirmer comme son problème, comme ce qui s'avère problématique aussi pour lui. Le christianisme doit donc en reconnaître la dimension à la fois intuitive (la vie est un don) et intenable (un

commandement selon lequel il faut donner et rien que donner). Le don fait partie de la culture chrétienne comme étant hautement problématique ; il fait partie de la modernité au même titre, elle qui se croit fondée sur le mérite et qui nie la dynamique du don et de la grâce.

### Résumé

Un des premiers textes chrétiens, la *Didachè*, définit l'enseignement chrétien comme « le chemin de la vie ». Mais que signifie alors le mot « vie »? Ce n'est pas la vie finie, biologique, naturelle, terrestre, mais la vie infinie, céleste, divine. Ce concept de vie est analysé à partir du paradigme du don. Ayant une vie *donnée* (la vie terrestre donnée par Dieu), le chrétien a part en même temps à la vie divine que n'est que *donnante*. Dans la « vie donnée » de tous les jours, celui-ci témoigne – jusqu'au martyr – de la « vie donnante » qui est Dieu. L'histoire occidentale est marquée par une « naturalisation » de la vie. Cela vaut certainement pour les « sciences naturelles » qui surgissent avec la modernité mais pas pour la sociologie où le paradigme du don a été pour ainsi dire réhabilité à partir de l'œuvre de Marcel Mauss. Cette théorie moderne du don semble pourtant loin d'être compatible avec le don comme l'a interprété le christianisme. La perspective maussienne montre que le don chrétien n'est pas un « vrai » don parce que un des donateurs se place hors du cercle du « donner, recevoir, contre-donner ». Dieu ne fait que donner mais ne vit pas lui-même des dons. Le chapitre tire des conclusions sur ce que cela implique pour l'approche chrétienne contemporaine de la vie.

*MOTS-CLÉS* : vie – amour chrétien – *Didachè* – don/donation – Mauss – monothéisme.

### Summary

One of the first Christian texts, the *Didachè*, defines the Christian message as the “way of life”. However, what does the word “life” mean here? Not finite, biological, natural, earthly life, but infinite, heavenly, divine life. The concept of life is analysed on the basis of the *gift* paradigm. Having a *given* life (an earthly life given by God), the Christian also takes part of the divine life, which is but *giving*. In the *given* life of every day, the Christian testifies – even in the moment of his *martyrion* – of the gift-giving life that is God. Western history is characterized by the “naturalisation” of life. This certainly goes for the natural sciences that emerged with Modernity. Except for sociology : there, the paradigm of the gift has been, so to say, rehabilitated on the basis of the work of Marcel Mauss. Mauss' modern gift theory, however, appears to be far from compatible with the gift as put forward by Christianity. The Maussian perspective shows that the Christian gift is not a “genuine” gift, since one of the participants escapes the life condition of gift-giving. It is true God does but giving, but he does not live himself by gifts. The chapter draws some conclusions about what this implies for a contemporary Christian approach of life.

*KEYWORDS*: Life – Christian Love, *Didachè* – Gift/Giving – Mauss – Monotheism.

