NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

131 N° 2 Avril-Juin 2009

La réciprocité comme communion

Yves LABBÉ

p. 262 - 284

https://www.nrt.be/fr/articles/la-reciprocite-comme-communion-736

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

NRT 131 (2009) 262-284
Y. Labbé

La réciprocité comme communion

Un jour où je présentais la réciprocité comme la forme intersubjective requise par le dialogue, on me répliqua que l'Évangile parlait non pas de donner et de recevoir, mais de donner sans retour. En effet, «il y a plus de bonheur à donner qu'à recevoir» (Ac 20,35); «vous avez reçu gratuitement, donnez gratuitement» (Mt 10,8); «nul n'a plus grand amour que celui-ci: donner sa vie pour ses amis» (Jn 15,13). Ces paroles prises parmi d'autres manqueraient-elles de clarté? Vivre selon l'Évangile ne serait-il pas donner sans retour[1]? La réciprocité ne devrait-elle pas s'effacer devant l'asymétrie? Cependant, ne convient-il pas de distinguer le droit au retour et le bonheur du retour, la réversibilité commune aux échanges sociaux et la réciprocité propre aux relations personnelles?

J'ai déjà cherché à défendre la cause de la réciprocité en critiquant des philosophes qui, tels E. Lévinas et J. Derrida, ont jugé contradictoire toute forme de retour du don, assimilant celle-ci aux contraintes des systèmes sociaux et juridiques dits du don-échange ou contre-don[2]. Avant de déplacer la réflexion de la philosophie vers la théologie, il y aura lieu de rappeler les conclusions atteintes précédemment, également d'identifier la réception de Lévinas dans la théologie catholique[3], enfin de recueillir du Nouveau Testament quelques éléments légitimant une intelligence de la réciprocité dans le mystère du salut. Devenir chrétien n'est-il pas en effet accéder à une existence non seulement «pour les autres» mais aussi «avec les autres» parce que existence «en Christ»[4]?

---

1. Cf. Léon-Dufour X. (dir.), *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, Cerf, 1962, col. 232-233. L'article «Don» se conclut justement sur «Le don sans retour».

2. Cf. Labbé Y., «Une apologie philosophique de la réciprocité», dans *NRT* 131 (2009) 65-86.

3. Cf. Labbé Y., «La réception théologique de la philosophie de Lévinas», dans *La foi et la raison 2. La religion chrétienne dans l'échange: symbole et dialogue*, Paris, Salvator, 2007, p. 251-285.

4. J.M.R. Tillard le déclarait dès les premières pages de *Chair de l'Église, chair du Christ. Aux sources de l'ecclésiologie de communion*, Paris, Cerf, 1992, p. 13-14.

À la suite de ce triple préambule, notre nouveau plaidoyer en faveur des relations réciproques parlera de l'appel de Dieu à la communion, de la communion de vie des croyants, enfin de la communion de Dieu en lui-même. Nous aurons non à déployer un sens chrétien de la communion, mais à vérifier la pertinence en christianisme des relations réciproques.

I. – Le don entre réciprocité et asymétrie

Ouvrir la réflexion sur un regard successivement philosophique, théologique, finalement biblique, ne saurait soumettre l'écoute de la foi aux raisons ni des philosophes ni des théologiens. Définir préalablement un état de la question auprès de ceux-ci et de ceux-là montrera simplement que la réciprocité dans les relations de personne à personne n'exclut pas l'asymétrie, celle dont nous avons déjà recueilli des échos dans le Nouveau Testament. Alors que la philosophie de Lévinas, une référence souvent privilégiée, a opposé ces deux propriétés de la relation, un examen critique relèvera vite que celles-ci gardent la capacité de composer, par exemple dans le dialogue, et que des théologiens attentifs à cette philosophie ont refusé de la suivre dans son exaltation des relations dissymétriques.

Un regard philosophique

Nous attendrons le deuxième regard pour retrouver la philosophie de Lévinas. Le premier regard peut se limiter à reprendre les conclusions de notre apologie philosophique de la réciprocité et à en esquisser les conséquences pour son transfert en théologie chrétienne.

Nos conclusions sur la réciprocité s'étaient attachées à en déterminer la forme intersubjective, le statut rationnel, les conditions subjectives, les figures effectives, les effets identificateurs. Ces cinq questions se représentent cependant sous une séquence différente au moment de révéler leurs singularités théologiques. On commencera toujours par différencier l'ordre relationnel de l'échange des libertés et l'ordre systémique des contraintes sociales. Seul le premier s'accorde à une véritable réciprocité, étrangère à la règle dite du «donnant donnant» (*do ut des*). Il suffit d'ajouter: d'une part, que la réciprocité dans les relations se présente comme un bien plutôt qu'un devoir, qu'elle apparaît désirable plutôt qu'exigible; d'autre part, qu'elle offre une identité

à ses propres sujets selon la qualité de leurs relations et de leurs interactions. N'est-il pas heureux de donner et de recevoir, de recevoir et de donner, sans que le droit ait à y faire loi? Le dialogue, l'amour, voire l'éducation, s'ils sont vécus dans la réciprocité, ne contribuent-ils pas à construire notre identité?

Parmi les questions évoquées, deux requièrent un surplus d'attention parce qu'elles se prêteront à un déplacement théologique et même à une conversion théologale. L'une tient à la reconnaissance d'une pluralité de réalisations de la réciprocité. Nous venons d'en distinguer trois. Le dialogue, reçu en son sens le plus strict, suppose une égalité des partenaires et un ajustement de leurs actes. La réciprocité éducative consent au contraire à une inégalité entre les enseignants et les apprenants, alors même que les uns et les autres reçoivent autant qu'ils donnent. Dès lors, la réciprocité dans l'amour ne serait-elle pas seule à se laisser porter à la démesure, jusqu'à rendre indiscernables l'égalité et l'inégalité des sujets ainsi que leurs actes de donner et de recevoir? Sans doute, mais on doit alors se défendre de réduire les relations réciproques à la réciprocité de l'amour. Cet écart ne paraît-il pas déterminant lorsque la théologie chrétienne, à la suite du Nouveau Testament, se met à parler d'amour ou encore de communion, de Dieu et avec Dieu?

La seconde question en quête d'un discernement préalable affecte les conditions subjectives de la réciprocité. En termes éthiques, celles-ci se partagent entre une capacité du sujet à donner et à recevoir, et une disposition de chacun à assumer un surplus de responsabilité. La réciprocité ne saurait se confondre avec une pure et simple symétrie, de sorte que les partenaires de la relation seraient interchangeables. Non, c'est sur chacun que repose inconditionnellement la responsabilité de soutenir et d'entretenir l'échange, comme chacun garde la possibilité de s'y soustraire. Force est donc d'accepter une asymétrie de la relation, mais au service de la réciprocité et à l'intérieur de celle-ci: une asymétrie non pas tant de l'un à l'égard de l'autre que des sujets à l'égard de leur relation même. Cependant, l'économie requise par la théologie chrétienne n'inversera-t-elle pas le rapport entre asymétrie et réciprocité? L'offre de communion avec Dieu ne vient-elle pas de Dieu et de lui seul, par Jésus le Christ et dans l'Esprit Saint?

Un regard théologique

Une sensibilité contemporaine à la reconnaissance de l'altérité dans les relations humaines a contribué au succès de l'œuvre de

Lévinas au-delà de l'audience acquise aux études philosophiques. Les théologiens catholiques sont entrés dans le mouvement à partir des années soixante-dix. Pour éviter la dispersion, notre regard théologique se fixera uniquement sur la réception de la philosophie de Lévinas dans la théologie fondamentale herméneutique, qui comptait quelques grands noms dans la francophonie. Cherchant à révéler les correspondances entre l'interprétation de l'existence et l'interprétation de la foi, cette théologie s'est tournée vers l'altérité éthique entendue comme responsabilité irréversible de l'un-pour-l'autre. Une première différence saute pourtant aux yeux. Les théologiens sensibles à Lévinas rejettent l'oppression éthique de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974). Ils récusent une exaspération de la dissymétrie: le sujet pris en otage par autrui. Ils s'en tiennent ou en reviennent à *Totalité et Infini* (1961), reçu comme pensée de la primauté de la relation puis de l'altérité dans la relation. Pour échapper à un propos trop général, on retiendra la seule reprise de Lévinas par A. Gesché. Elle se répartit en trois moments: l'autonomie, l'hétéronomie, la théonomie[5].

Le «premier Lévinas», une expression qui me semble justifiée, distinguait, sans les opposer, l'intériorité et l'extériorité, la séparation initiale du sujet et son interpellation morale par autrui. S'il n'était pas maintenu séparé, le sujet ne pouvait se laisser assigner à une responsabilité non seulement insubstituable mais encore infinie. Sans appropriation préalable de lui-même, il ne respecterait pas autrui dans son altérité. Revenant souvent sur cette position du sujet et d'autrui, le théologien de Louvain y retrouvait l'autonomie et l'hétéronomie de l'homme dans sa condition de créature. D'un côté, le retrait de Dieu dans la création remet l'homme à lui-même. Il lui donne de vivre dans un état positif de séparation. De l'autre côté, l'homme ne se donne pas à lui-même une identité accomplie. Cette dernière se construit grâce aux relations avec les autres.

Comment se réalise le passage des questions du sujet et d'autrui à la question de Dieu? La théonomie parle de Dieu en terme de révélation. Là où la responsabilité pour autrui était manifestation de l'Infini, l'altérité d'autrui paraît se substituer à l'identité de l'être comme lieu de révélation de Dieu, seul lieu où Dieu puisse

5. Les études réunies dans A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, Paris, Cerf, 1993-2003, 7 vol., comptent plus de cent occurrences de Lévinas. Elles ont contribué à étayer mon étude citée à la n. 3.

se laisser rencontrer. Là où l'Autre ou l'Infini était tout autre que son idée en nous, seulement manifesté par la distance suscitée entre lui et nous, le théologien affirme que «Dieu de son propre mouvement vient nous visiter en nous donnant idée de lui-même»[6]. Le don sans retour du sujet à autrui interdisait de franchir la distance de l'idée de l'Infini à l'Infini. Maintenant, c'est par un don de lui-même que Dieu franchit la distance qui nous tenait éloignés de lui. Mais le sens du don n'est-il pas alors retourné? La révélation de Dieu n'inverse-t-elle pas la manifestation de l'Autre? La relation théologale ne prend-elle pas à revers la relation éthique? Il fallait une forte sollicitation de la philosophie de Lévinas pour la requérir ainsi au service de la théologie. Or, l'écart se creuse encore lorsque la distance se transforme en communion.

> Plus est élevé celui qui est mon autre, plus grande est l'altérité, plus mon identité n'est-elle pas confirmée? demande Gesché. C'est ici, très exactement, que se profile l'idée de Dieu comme Tiers-Transcendant, et Tiers-Transcendant non d'écrasement, mais de communion. Non pas Tiers excluant, mais Tiers incluant[7].

Laissant toute explication sur le sens du Tiers chez Lévinas, aussi incertain dans sa seconde manière que déterminant dans sa première, on conclura que rien ne s'oppose davantage à sa pensée que l'idée d'une transcendance de communion, plus même, d'inclusion.

Un regard biblique

Après avoir déplacé l'asymétrie de la responsabilité humaine vers la révélation divine, où Dieu ne parle de lui-même qu'à partir de lui-même, Gesché retrouvait la réciprocité dans l'accomplissement de la révélation en tant que communion de Dieu avec les hommes. Si sa théologie infléchissait alors fortement la philosophie de Lévinas, c'était par obligation de réunir asymétrie et réciprocité, selon un ordre strict, dans l'action divine du salut. Notre dernier regard, celui-ci biblique, se partagera entre deux séries d'occurrences du terme *koinônia* dans le Nouveau Testament: le corpus paulinien et la première lettre de Jean[8]; bien que le sens chrétien de la communion ne s'arrête pas aux seuls

6. GESCHÉ A., *Dieu pour penser*. VII. *Le sens*, Paris, Cerf, 2003, p. 111.
7. *Ibid.*, p. 61.
8. Cf. MCDERMOTT J.M., «The Biblical Doctrine of KOINÔNIA», dans *Biblische Zeitschfrit*, 19 (1975), p. 64-77 et 219-233, dans une étude qui prolonge une analyse grammaticale des termes par une exégèse de leurs différentes occurrences; MORGEN M., *Les épîtres de Jean* (Commentaire biblique – NT), Paris, Cerf, 2005.

emplois de ce terme grec. Les premières occurrences montreront une alternance entre asymétrie et réciprocité, les secondes une correspondance entre relations divines et relations humaines.

Koinônia, avec les formes associées, est l'un des termes à la fois adopté et adapté par Paul, désignant une relation commune par participation ou, également, par partage. Le sens de partage, avec ce qu'il implique de réciprocité, est principalement mis en avant dans les propos relatifs à la collecte auprès des communautés pauliniennes en faveur de la communauté de Jérusalem: «si les païens ont communié aux biens spirituels [des saints de Jérusalem], insiste l'Apôtre, ils doivent à leur tour les servir de leurs biens temporels» (Rm 15,27; cf. 2 Co 9,13). Ici, la réciprocité ne sera pas seulement désirable ou heureuse. Elle prend le caractère d'une obligation. Le sens de participation, avec ce qu'il suppose d'asymétrie, exprime la relation des croyants au Christ ou à l'Esprit: Dieu les a «appelés à la communion de son Fils» (1 Co 1,9); en recevant la coupe et le pain, ils communient au sang et au corps du Christ (10,16); ils sont donnés à «la communion du Saint Esprit», en même temps qu'à l'amour de Dieu et à la grâce du Christ (2 Co 13,13; cf. Ph 2,1). Alors que la communion-partage signifiait un mouvement, la communion-participation détermine plutôt un état. Selon l'analyse suivie des versets pauliniens, le verbe *koinôneô* y supporterait un troisième sens, associant état et mouvement. Il s'agit de prendre part, à la fois passivement et activement, à la condition de l'Apôtre, aujourd'hui mortifiante, demain vivifiante (cf. 2 Co 1,6-7), en définitive à la destinée même du Christ dans sa mort et sa résurrection (cf. Ph 3,10-11). On peut parler alors de communauté. Si l'amour de Dieu déjà manifesté en Jésus Christ demeure premier, il appelle les hommes à y répondre, entre autres par le partage fraternel. Il leur promet aussi de prendre part à un amour non encore pleinement manifesté.

La littérature johannique connaît le mot *koinônia* dans la seule première épître et uniquement dans ses premiers versets. L'auteur invite d'abord à entrer en communion avec lui-même, qui se tient en communion avec le Père et avec son Fils (1,3). Il enseigne ensuite que marcher dans la lumière de la vérité est être en communion avec Dieu et avec les autres (1,6-7). L'usage initial du lexique de la communion porte un appel à restaurer et maintenir des liens communautaires menacés. Bien que cet usage soit très limité, M. Morgen, dans son commentaire, y rattache la thèse définitive de l'épître, exposée par la suite en termes d'amour (*agapè*) et de demeurer (*menô*) et culminant dans les versets 4,7-21: «la

communion (*koinônia*) avec Dieu se vérifie dans la communion les uns avec les autres»[9]. Ici, l'auteur de l'épître commence par affirmer que l'amour, manifesté dans l'envoi du Fils, vient de Dieu et même qu'il est Dieu. S'il poursuit en identifiant cet amour au fondement d'une obligation d'amour les uns à l'égard des autres, il atteint un sommet en y reconnaissant au cœur, et par trois fois, une inhabitation réciproque du Dieu Amour et du croyant fraternel: à qui l'Esprit de Dieu est donné, à qui confesse Jésus comme le Fils, à qui demeure dans l'amour, «Dieu demeure en lui et lui en Dieu» (v. 13-16). Si l'*agapè* apparaît sans *eros*, la réciprocité s'y présente sous le double signe de l'inhabitation et de la fraternité. L'amour de Dieu reste premier, d'abord comme communication, ensuite comme commandement. Mais il se révèle infiniment heureux de vivre en Dieu et de vivre en frères, inséparablement. Le don de Dieu n'irait-il pas ainsi jusqu'à faire oublier l'écart entre donner et recevoir?

Un peu plus d'exégèse resterait de toute façon trop peu. Notre regard biblique atteste simplement que la *koinônia* et l'*agapè* peuvent exprimer correctement le sens chrétien de la réciprocité. Il importe d'y rattacher, partant de confirmer, un double propos appelé par la philosophie: l'amour ou la communion est l'une seulement des figures effectives de la réciprocité, mais sa figure accomplie; la réciprocité d'une relation n'en exclut pas l'asymétrie, sous réserve d'un renversement de la philosophie à la théologie. La constitution conciliaire *Dei verbum*, au tout début de son chapitre premier, parle avec bonheur d'une asymétrie fondatrice de réciprocité:

> Il a plu à Dieu dans sa sagesse et sa bonté de *se révéler* en personne et de faire connaître le mystère de *sa volonté*, grâce auquel les hommes, par le Christ, le Verbe fait chair, accèdent dans l'Esprit Saint auprès du Père et sont rendus *participants* de la nature divine. Dans cette révélation, le Dieu invisible *s'adresse* aux hommes en son immense amour ainsi qu'à des amis, il *s'entretient* avec eux pour les inviter et les admettre à *partager* sa propre vie (n° 2)[10].

Bien que le terme le plus attendu n'ait pas été retenu[11], chacune de ces phrases s'ouvre sur l'initiative de Dieu, origine de

---

9. MORGEN M., *Les épîtres de Jean* (cité *supra* n. 8), p. 41.

10. Les références bibliques ont été omises et les soulignements ajoutés.

11. Selon J.M.R. TILLARD «à Vatican II la *communion* — pourtant rarement mentionnée — représente la ligne d'horizon sur laquelle se détachent les grandes affirmations sur l'Église et sa mission» (*Église d'Églises. L'ecclésiologie de communion*, Paris, Cerf, 1987, p. 9).

communion, et se ferme sur la vie en Dieu, terme de communion, grâce au Père, au Fils et à l'Esprit. Ainsi qu'il était annoncé en introduction, nous reviendrons sur Dieu en tant que sujet de la révélation (la réconciliation par le Christ) pour en suivre les conséquences dans l'existence chrétienne (la communion dans l'Esprit) et finir sur l'être même de Dieu (Dieu Amour).

II. – La réconciliation par le Christ

Dans un parcours où la responsabilité de la théologie ne commande pas d'oublier la philosophie, la priorité de la réconciliation répond à une double raison. La raison philosophique renvoie à l'inscription de l'asymétrie dans la réciprocité. Si chacun est appelé à un surplus de donation, qui requiert de l'endurance, c'est que l'autre et lui-même ne cessent de pouvoir se dérober à la relation et s'y dérobent effectivement. Le mal n'est certes pas la seule réalité de la réciprocité. Mais c'est par lui que la réciprocité apparaît dans la réalité. Sans l'exigence de pardon entre les sujets de relation, en butte au mal et en lutte contre lui, la réciprocité resterait abstraite, irréelle, suspendue à un monde imaginaire. La priorité de la réconciliation répond aussi à une raison proprement théologique: elle détermine la forme concrète de la révélation de Dieu dans l'histoire par Jésus le Christ, dans sa mort et sa résurrection. Si la communication de Dieu vient de lui-même, elle vient également dans un monde qui continue à s'exclure de cette offre de communion. Selon l'effectivité de la révélation, la communion en découvre la finalité, et la réconciliation, le chemin[12].

La «réconciliation» (*katallagè*) représente dans le Nouveau Testament un terme strictement paulinien. «*Tout vient de Dieu*, qui nous a réconciliés avec lui par le Christ et nous a confié le ministère de la réconciliation», écrit l'Apôtre, (2 Co 5,18; cf. 5,11-6,2). Ou encore: «Si, étant ennemis, nous fûmes réconciliés à Dieu par le mort de son Fils, *combien plus*, une fois réconciliés,

12. Tillard le dit diversement dans les ouvrages précités (je souligne): «la *koinônia* néotestamentaire désigne, en sa profondeur, l'entrée de chaque baptisé et de chaque communauté croyante en l'espace de *réconciliation* ouvert par le Christ» (*Église d'Églises* [cité *supra* n. 11], p. 35); «la *communion* est […] la rencontre dans le Christ d'hommes et de femmes *réconciliés*» (p. 70); «la Tradition des premiers siècles voit d'emblée l'Église comme la *communion* des baptisés, avec le Père et entre eux, dans le corps de *réconciliation* du Christ» (*Chair de l'Église, chair du Christ* [cité *supra* n. 4], p. 94); «En [l'Église], le Christ se communique en son sacrifice de *réconciliation* et de *communion*» (p. 153).

serons-nous sauvés par sa vie» (Rm 5,10; cf. 5,1-11). Le contexte immédiat des deux citations montrerait que la réconciliation n'occupe pas un statut d'exception dans la doctrine paulinienne. Ici, elle se trouve associée à la justification, là, à la nouvelle création. Peu importent les variations sémantiques[13]. Nous avons non à déployer une doctrine mais à y reconnaître un moment essentiel, le premier, d'une théologie chrétienne de la communion. Les occurrences pauliniennes de la réconciliation permettront simplement de mettre en lumière deux éléments déterminants pour saisir le rapport entre asymétrie et réciprocité dans une intelligence de la révélation comme communion: le chemin du salut part de Dieu, il s'ouvre sur un don surabondant.

Dans la réconciliation accomplie par la mort et la résurrection de Jésus, Dieu est celui qui donne, l'homme celui qui reçoit, même si l'annonce apostolique de la réconciliation entre dans son propre mouvement, selon la première des deux citations de Paul. L'asymétrie ne pouvait être plus clairement marquée entre Dieu et les hommes. D'un côté, l'initiative divine est soulignée à la fois par l'amour qui en est l'origine absolue et par sa manifestation dans la mort du Christ: «La preuve que Dieu nous aime, c'est que *le Christ*, alors que nous étions encore pécheurs, *est mort pour nous*» (Rm 5,8; cf. 2 Co 5,14-15). De l'autre côté, l'annonce de la réconciliation s'accompagne d'un appel pressant mais non contraignant à l'accueillir: «Nous vous en supplions au nom du Christ: *laissez-vous réconcilier avec Dieu*» (2 Co 5,20). L'asymétrie de la révélation s'exprime donc dans une réponse apportée non seulement à une question, qui pourrait être retournée, comme dans un dialogue, mais à un appel qui en même temps la suscite et la respecte. Mais elle s'exprime surtout dans le fait que cet appel constitue aussi un don où Dieu est le sujet unique sans jamais en devenir l'objet. On pourra dire que Dieu est communion de lui-même avec lui-même. On ne saurait le dire de la réconciliation. Dieu, qui réconcilie les hommes avec lui-même, n'a pas à se réconcilier avec lui-même. L'acte divin de réconciliation est transitif et non réflexif. L'Esprit ne sera pas la réconciliation de Dieu et du Fils, par-delà leur séparation, comme le dira

13. Je me reporte à une conférence de l'exégète genevois A. Dettwiller donnée au Congrès œcuménique de Bose en mai 2008: «Pourquoi et comment Paul parle-t-il de 'réconciliation'?». Ma propre conférence, «Dialogue, réconciliation et reconnaissance», pourrait appuyer la raison philosophique attachée à la réconciliation. Ces conférences et d'autres devraient être publiées dans *Positions luthériennes*.

l'idéalisme spéculatif (Hegel), qui fera de la réconciliation (*Versöhnung*) l'énergie du déploiement de la liberté dans la totalité du réel.

Si l'appel à la réconciliation la définit avant tout comme un don, celui-ci se révèle surabondant. C'est un don qui surpasse le pardon. Alors que la justification se rattache à un jugement de restauration, la réconciliation se laisse transporter par l'illumination de la résurrection. Elle se prête à signifier une transformation de la vie, la nouvelle création, une relation inouïe, advenue et à venir, entre Dieu et les hommes: «Si donc quelqu'un est dans le Christ, c'est *une création nouvelle*: l'être ancien a disparu, un être nouveau est là» (2 Co 5,17; cf. 6,2 et Rm 5,11). Cette autre dimension de la réconciliation, la seconde selon notre visée, éclate dans les épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens, là où le lexique de la *koinônia* est devenu quasi absent[14], comme si la réconciliation y récapitulait l'œuvre divine du salut en Christ. Dans la première de ces épîtres, l'hymne initial s'achève sur la réconciliation de l'univers par et pour le Christ (cf. 1,20). Dans la seconde, le Christ, notre paix, réalise et proclame la paix. Par sa Croix, Dieu a réconcilié entre eux les deux peuples, Juifs et Païens. Il les a réunis en les incluant en un seul Homme, un seul Corps, le Christ lui-même. Dès lors, «par lui nous avons en effet, *tous deux en un seul Esprit*, accès auprès du Père» (2,18; cf. 2,14-22). Cette unité de l'humanité, qui est déjà là et pourtant n'est pas encore, atteste que l'asymétrie du don conduit à sa réciprocité. Grâce au Christ, Juifs et Païens, participant au même don et à la même promesse, entrent dans une communauté de partage. Ils ne seront pas seulement les uns pour les autres mais les uns avec les autres. Après avoir simplement évoqué un thème cher à J.M. Tillard, on aimera le citer:

> L'existence chrétienne est une existence en solidarité. *Les autres* ne lui sont pas essentiels simplement parce qu'en allant vers eux, le croyant exerce sa générosité ou accroît son mérite. Ils le sont radicalement parce que l'existence *in Christo* est celle d'un Corps, le Corps de l'humanité réconciliée qu'anime l'Esprit du Dieu vivant[15].

---

14. Une seule occurrence, Ép 5,11, traduite comme suit par la Bible de Jérusalem (1975): «*ne prenez aucune part* aux œuvres stériles des ténèbres». McDermott, qui tient également à préserver le sens de participation dans la traduction, identifie la cause du délaissement du lexique de la *koinônia* au fait que «Paul était beaucoup plus intéressé à développer les effets cosmiques de l'événement Christ-Église qu'à insister sur le lien d'union à l'intérieur de l'Église» («The Biblical Doctrine of KOINÔNIA» [cité *supra* n. 8], p. 229).

15. TILLARD J.M.R., *Chair de l'Église…* (cité *supra* n. 4), p. 24-25.

Déplacer l'asymétrie de la relation d'une éthique philosophique vers la théologie chrétienne, en partant ou non de Lévinas, amène à en affirmer la priorité sur la réciprocité. Il n'y a pas de communion en dehors de la réconciliation du monde avec Dieu et par Dieu. Mais à la fin, c'est bien la réciprocité qui reprend le pas sur l'asymétrie à l'intérieur d'un monde de la réconciliation. Dieu se donne lui-même à nous, individuellement et collectivement. En Christ, nous sommes frères, les uns avec les autres, pas uniquement prochains, les uns pour les autres, et nous le sommes originellement, non par la spontanéité de notre liberté mais par l'accueil de Dieu. C'est le Christ qui se révèle alors «le Tiers incluant», pour rappeler une expression de Gesché, le Tiers de communion, précisait-il. Le reconnaître, selon la foi chrétienne, n'inviterait-il pas à revenir vers la raison philosophique pour l'éveiller à ne pas substituer trop tôt «l'un-pour-l'autre» à «l'un-avec-l'autre»? Notre propos demande cependant d'en rester là, en vue de comprendre maintenant l'existence réconciliée comme être de communion.

III. – La communion dans l'Esprit

La place réservée à la réconciliation a confirmé à la fois l'identité de la révélation avec le salut et l'initiative absolue de Dieu dans sa venue en histoire. Elle a vérifié que la communion ne sera pas une simple mise en commun mais la participation à un bien commun, qui ne sera pas acquisition d'une chose mais accès à une relation. Or, cette relation, élevée à la réciprocité, n'est pas seulement communauté entre les hommes mais inhabitation de ceux-ci en Dieu. Les occurrences antérieures de la *koinônia* n'exigeaient pas moins. Passer désormais du Christ à l'Esprit n'est pas céder à une compulsion trinitaire, qui resterait purement triadique. C'est assumer la présence de l'Esprit dans la christologie. Si le Père et l'Esprit sont impliqués dans l'histoire, seul le Fils y est venu. La christologie est la théologie, mais en tant qu'elle se laisse différencier par la relation entre le Christ et l'Esprit. Une attention à cette relation précédera une réflexion sur l'être et l'agir de l'Église en tant que communion.

La réciprocité du Christ et de l'Esprit

Au moment de présenter la «christologie pneumatique» des Cappadociens, le théologien orthodoxe B. Brobinskoy déclarait

chercher à réunir «l'affirmation de la centralité de l'onction du Christ par l'Esprit» et «la place 'centrale' de la christologie comme lieu fondamental de la révélation et de la réflexion trinitaire»[16]. C'était là, peut-être, une répartie au reproche que lui avait adressé J. Zizioulas d'avoir séparé, lui aussi, christologie et pneumatologie. Or, cet autre théologien orthodoxe, penseur de l'être comme communion, allait asseoir positivement sa critique sur la présentation, dans le Nouveau Testament, d'une perspective double: d'un côté, l'Esprit est donné par le Christ, particulièrement en sa résurrection et son ascension; de l'autre côté, il n'y pas de Christ sans l'œuvre de l'Esprit, «non seulement comme *un précurseur* (*forerunner*) annonçant sa venue, précisait-il, mais aussi comme celui qui *le constitue dans sa véritable identité de Christ*»[17]. Avant de le montrer à partir de la liturgie et des Pères, Zizioulas renvoyait aux récits de l'annonciation à Marie et du baptême de Jésus.

L'effusion du Souffle lors de ce baptême (Lc 3,21-22) se prête à plusieurs prolongements. Les plus visibles conduisent, à l'intérieur des écrits lucaniens, vers les commencements à la fois de la mission de Jésus (Lc 4,1) et de la mission de l'Église, allant jusqu'à légitimer une ressemblance entre le baptême de Jésus et la pentecôte de l'Église (Ac 2). Les prolongements les plus audacieux relient alors le baptême de Jésus à sa résurrection, selon une assertion connue de Paul (Rm 1,4 et 8,11), avec les risques non moins connus de leur interprétation adoptianiste. Sans pouvoir honorer l'exégèse, ni entretenir de prévention à l'égard du dogme, on s'en tiendra, selon l'expression de Zizioulas, à un «theologoumène»[18]. Jésus est confessé comme le Christ en tant *aussi* qu'il est l'Oint du Souffle et le Souffle est reconnu comme Saint en tant *aussi* qu'il est l'Envoyé du Christ ressuscité. Dès lors, il semble juste de parler d'interdépendance entre le Christ et l'Esprit dans la révélation de Dieu et le salut des hommes. L'Un donne à l'Autre et reçoit de l'Autre. Mieux, puisqu'il en va de l'identité du Christ et de l'Esprit, l'Un donne l'Autre à Lui-même et se reçoit Lui-même de l'Autre. L'identité rejaillit de la réciprocité.

Reconnaître que le Christ et l'Esprit se donnent l'Un à l'Autre et se reçoivent l'Un de l'Autre demande d'ajouter que Dieu se dit

---

16. BROBINSKOY B., *Communion du Saint-Esprit*, Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1992, p. 52.

17. ZIZIOULAS J. D., *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, Crestwood (N.Y.), St Vladimir's Seminary Press, 1985, p. 127.

18. *Ibid.*, p. 129.

en Jésus Christ là où il se donne dans l'Esprit Saint. Dieu se dit en se manifestant lui-même dans l'histoire, une fois pour toutes. Il se donne en étant communication de lui-même à tous ceux qui, au cours de l'histoire, acceptent de le recevoir. C'est pourquoi, en définitive, nous parlons de la communion dans l'Esprit. La réciprocité du Christ et de l'Esprit se trouve confirmée: c'est en se disant que Dieu se donne et en se donnant qu'il se dit. Il est pourtant encore requis d'affirmer, toujours au titre de théologoumène, que la réciprocité du don se réfléchit elle-même dans l'Esprit Saint. C'est dans le Saint-Esprit que la circularité du don transcende absolument l'écart entre donner et recevoir. À la transitivité du Dit, par laquelle il y a passage de Jésus à Christ et de Dieu à Homme, répond l'intransitivité du Don ou, mieux, son immanence, une demeure en soi-même qui est un échange avec soi-même[19]. Il est toutefois temps de retrouver l'existence chrétienne en Église, d'abord dans son être, ensuite dans son agir.

La communion comme être de l'Église

Le passage de l'Esprit à l'Église, dans son être et dans son agir, pourrait ouvrir un chapitre d'ecclésiologie et d'œcuménisme. Cependant, la compétence en manque autant que le loisir. Pour l'être, on s'appuiera sur deux théologies de l'Église définie comme communion, l'une catholique, l'autre orthodoxe. Pour l'agir, reporté au prochain titre, on esquissera une comparaison entre communion et dialogue, à seule fin de vérifier comment la réciprocité des relations prend des formes diverses dans l'existence individuelle et collective des croyants.

L'Église est communion, ont affirmé simultanément J.M. Tillard et J. Zizioulas, théologiens déjà cités. Pour le premier, elle a l'Esprit pour lien invisible et le Groupe apostolique pour foyer visible[20]. Chez le second, l'Esprit en est la cause constituante et le Christ la cause instituante, dans une économie unique du salut[21]. En accordant une grande attention à l'Écriture et aux Pères, ils définissent la communion par la position centrale qu'y tient l'Eucharistie, ainsi que par sa fondation sur l'unité du Père, du Fils et

19. Je m'appuie ici, comme plus loin, sur un ouvrage où, sans connaître alors les écrits de Zizioulas, je m'étais fortement appuyé sur la réciprocité du Christ et de l'Esprit, pour y développer une théologie trinitaire de forme spéculative: *Essai sur le monothéisme trinitaire*, Paris, Cerf, 1987. Plus récemment: «Souffrance humaine et Trinité divine», dans *Annales de Philosophie*, 27 (2006), p. 29-48.

20. Cf. TILLARD J.M.R., *Église d'Églises* (cité *supra* n.11), p. 20.

21. Cf. ZIZIOULAS J., *Being as Communion…* (cité *supra* n. 17), p. 140.

de l'Esprit. Leur ecclésiologie de communion se révèle chaque fois eucharistique et trinitaire. L'être, c'est la vie, déclare Zizioulas. «C'est, précise-t-il aussitôt, la vie de *communion* avec Dieu, telle qu'elle existe dans la Trinité et est actualisée dans les membres de la communauté eucharistique»[22]. Tillard, qui tient à distinguer plusieurs degrés de communion, à commencer par le témoignage évangélique et l'intégration baptismale — on en pressentira les effets œcuméniques —, parle d'«une réelle *circumincessio* entre corps sacramentel et corps ecclésial»[23]. C'est dans l'Eucharistie que l'Église universelle et l'Église locale réalisent leur unité, visiblement et invisiblement, que l'Église de Dieu se présente «Église d'Églises» ou «communion de communions»[24]. L'ecclésiologie de communion n'entraîne pas moins de conséquences chez Zizioulas, qui défend la thèse d'une coïncidence dans l'Église entre unité et communion. «Les deux, écrit-il, unité et multiplicité, doivent coïncider dans une institution qui possède un double ministère pastoral: le ministère du *prôtos* (le premier qui est un) et le ministère de 'beaucoup' (les têtes des Églises locales)»[25].

Le théologien orthodoxe élève la communion en «catégorie ontologique». Il se recommande d'une «ontologie de la communion». Ce n'est pas seulement l'Église mais l'être même qui est communion: *esse* et *esse ad*, «être et être en relation deviennent identiques»[26]. La déchéance de l'humain se confond alors avec la substitution de la vérité de l'être à celle de la communion[27]. On conviendra de parler à cet égard d'une ontologie théologique ou, mieux, d'une ontologie théologale de la communion: la vérité de l'être y est en effet déterminée par la vérité de Dieu et cette vérité, qui est la vérité, se présente dans l'identité de Dieu et de la Communion. Il y aurait là comme une transposition, de fait, d'une autre ontologie théologale, celle de S. Augustin, où la vérité de Dieu déterminait la vérité de l'Être[28]. Or, c'est justement chez

22. *Ibid.,* p. 81.
23. TILLARD J.M.R., *Chair de l'Église…* (cité *supra* n. 4), p. 61.
24. Cf. TILLARD J.M.R., *Église d'Églises* (cité *supra* n.11) , p. 44-58.
25. ZIZIOULAS J., *Being as Communion…* (cité *supra* n. 17), p. 136.
26. *Ibid.*, p. 88.
27. Cf. *ibid.*, p. 102-105.
28. L'expression «ontologie théologale», empruntée à D. Dubarle, qui l'appliquait à Augustin, s'oppose à une autre expression, beaucoup plus répandue, «ontothéologie», qui entendait montrer que la théologie, y compris chrétienne, s'était laissée déterminer par l'ontologie grecque. Cf. DUBARLE D., «Essai sur l'ontologie théologale de Saint Augustin» (1981), étude reprise dans *Dieu avec l'Être. De Parménide à Saint Thomas*, Paris, Beauchesne, 1986, p. 167-258.

l'autre Père paradigmatique, S. Basile, que Zizioulas découvre une ontologie théologale de la communion. «La *nature* de Dieu est communion, résume-t-il à son propos. Cela ne signifie pas que les personnes aient une priorité ontologique sur l'unique substance de Dieu, mais que l'unique substance de Dieu coïncide avec la communion des trois personnes»[29]. C'est donc seulement à partir de Dieu qu'on peut et doit comprendre aussi bien le sens de la nature que le sens de la personne dans la création. «Dieu et le monde, écrit notre théologien, ne peuvent être placés ontologiquement côte à côte comme des entités définies par elles-mêmes»[30]. La vérité créée est «communion par participation», la vérité incréée, «communion sans participation». «La seule possibilité qu'existe une vraie personne, insiste-t-il, est que l'être et la communion coïncident»[31]. Or, seul le Dieu Tri-Un en offre en lui-même la possibilité. La source de l'identité des personnes humaines est la communion des personnes divines.

Laissons là un florilège voué à *Being as Communion* pour retrouver la réciprocité, l'interaction entre donner et recevoir, sous le signe de la communion ecclésiale. L'Église, qui est communion, est au service de la communion universelle par le don de la communion divine, celle-ci étant actualisée et celle-là anticipée dans la communion eucharistique. Le Saint-Esprit est Dieu qui se donne à lui-même et se reçoit de lui-même. En Église, les croyants se donnent les uns aux autres et se reçoivent les uns des autres, acteurs de leur propre fraternité et témoins d'une fraternité universelle, selon une ascendance symbolique par laquelle ils sont frères en tant que fils dans le Fils. Ils sont alors donnés à eux-mêmes dans le don que Dieu fait de lui-même. La fraternité, forme simplement humaine de la réciprocité de l'amour, demeure un don de la communion divine, appelé à s'ouvrir du particulier à l'universel. L'asymétrie de la condition de créature n'est assurément pas annulée par la recréation. Mais l'autre asymétrie, celle de la sollicitude éthique, ne le sera-t-elle pas, elle qui assigne ici et maintenant, à nous et à tous, un surplus de responsabilité au cœur de toute réciprocité? Le devoir de solidarité est en effet promis à disparaître, à l'extrême fin, dans le bien de la fraternité, dans la *perichorèsis* ou la *circumincessio* de l'amour.

---

29. ZIZIOULAS J., *Being as Communion…* (cité *supra* n. 17), p. 134. Sur Basile et avant lui Athanase, voir aussi p. 83-89.
30. *Ibid.*, p. 94.
31. *Ibid.*, p. 107.

Le dialogue comme agir de l'Église

Si la «fraternité» désigne en un mot unique à la fois une vertu, un lien et même une communauté, là où l'allemand les distingue, le dialogue définit un acte d'interlocution répondant à une stricte exigence de réciprocité. À partir du concile Vatican II, l'Église est entrée en dialogue avec elle-même et avec tous, le dialogue interreligieux ayant relayé, sans s'y substituer, le dialogue œcuménique. Si celui-ci reste attaché à la recherche de consensus susceptibles d'être reçus par les Églises, celui-là est devenu, dans les documents du Saint-Siège, un élément constitutif de la mission évangélisatrice; il réunit les formes les plus variées d'échange réciproque, celles de la vie primant celles du langage[32]. En outre, le dialogue a été promu par certains philosophes comme le fait humain le plus porteur de sens: sur la relation à autrui, sur l'identité du sujet, également sur leur rapport commun au monde, à la réalité, à l'être. Appuyé sur quelques études menées antérieurement sur le dialogue, en théologie comme en philosophie[33], je souhaiterais comparer ce dernier à la communion en découvrant leurs différences puis leurs interactions. Le dialogue est constitutif de l'Église, la communion en serait fondatrice.

Que devient la réciprocité des relations dans la communion et dans le dialogue? Ce qui fait l'être de l'Église fait aussi son bien. Sa fin, c'est-à-dire sa mission, est de servir l'accomplissement de l'humanité dans la communion. Le dialogue en est un chemin non seulement possible mais nécessaire. Il demeure cependant un chemin. La réciprocité de la communion ne connaît aucune autre limite que l'excès de la communion divine actualisé dans la communion eucharistique, participé par la communion ecclésiale. En l'Esprit Saint, donner est recevoir et recevoir donner. Même si l'être ecclésial n'en connaît qu'une participation, l'agir ecclésial à l'œuvre dans le dialogue en diffère dès lors qu'il assigne la réciprocité à une double mesure. La première est avérée simplement formelle. Lorsque donner et recevoir visent à se faire comprendre de l'autre et à comprendre soi-même l'autre, un ajustement permanent et

32. J'ai analysé le document romain «Dialogue et Annonce» (1991): «La question du dialogue interreligieux en théologie et en philosophie», dans F. Bœspflug et Y. Labbé (dir.), *Assise dix ans après. 1986-1996*, Paris, Cerf, 1996, p. 251-261.

33. Certaines de ces études ont été réunies, avec d'autres, dans les 2 volumes parus sous un titre commun: *La foi et la raison*, Paris, Salvator*:* 1. *Sur le christianisme, les religions et la mystique*, 2000; 2. *La religion chrétienne dans l'échange* (cf. *supra*, n. 3).

progressif s'impose entre les actes de parole, donc entre leurs porteurs, jusqu'à l'étape des accords enfin obtenus et des désaccords encore irréductibles. Mais il est une seconde manière, cette fois empirique, d'introduire de la mesure dans la réciprocité: elle requiert une égalité de droits et de devoirs entre les communautés partenaires; ainsi, une garantie mutuelle des libertés religieuses. Une autre différence entre communion et dialogue affecte le réel qui s'y présente. Là, le réel se révèle transcendant, identifié à un bien commun donné: la communion de l'Esprit. Ici, le réel apparaît transitif, assimilé à une communauté de croyance en construction: l'objet même du dialogue. À une communauté à accueillir répond une communauté à établir. Enfin, troisième différence, l'identité des partenaires d'un dialogue intra- ou extra-ecclésial n'aura pas la même consistance que l'identité des sujets de la communion ecclésiale. Ceux-ci sont donnés à eux-mêmes par Dieu qui se donne lui-même à eux. Ceux-là se donnent et se reçoivent mutuellement, déterminés comme sujets à la fois communicants et alliés: d'une part, simples sujets d'un échange de forme dialogique; d'autre part, sujets expressément qualifiés par un dialogue particulier.

Les trois traits comparatifs retenus entre communion et dialogue justifient une théologie chrétienne de distinguer plusieurs interprétations de la réciprocité, la communion théologale en déterminant la figure accomplie. Mais comme les deux figures ne sauraient se juxtaposer, les textes de l'Église, quand ils concèdent un sens très étendu au terme de dialogue, distingueront, pour les relier, dialogues de la foi et dialogues de la communion[34]. D'un côté, dirons-nous, c'est la communion qui présente au dialogue sa fondation et son horizon, avant toute obligation. C'est la communion théologale qui inspire et aspire le dialogue de la foi, assumant alors un principe éthique de charité où revient l'asymétrie requise par tout dialogue. De l'autre côté, les dialogues de la foi cherchent à élargir et à approfondir la communion ecclésiale. Ils parcourent ainsi, ce qui n'est pas un exemple quelconque, le chemin qui conduit de la communion baptismale à la communion eucharistique, soit à une réciprocité réconciliée et reconnue, confirmant que la communion de l'Esprit passe par la réconciliation dans le Christ.

---

34. L'articulation entre ces deux «dialogues» a été fortement marquée dans l'cncyclique de JEAN-PAUL II, *Ut unum sint* (1995): «Le dialogue ne se limite pas à un échange d'idées. En quelque manière, il est toujours un échange de dons.» (nº 28).

S'il y a inégalité entre réciprocité de communion et réciprocité de dialogue, les deux gardent leur place dans la vie et la pensée chrétiennes. Seul, l'acte de dialogue se confondrait avec l'acte de salut, annulant la réconciliation acquise pour tous par la mort et la résurrection de Jésus. Inversement, la communion seule entretiendrait un enthousiasme communautaire, entraînant les croyants à se dérober au patient travail de l'Esprit Saint. Si la peur du dialogue trahit une identité déjà perdue, l'entrée en dialogue n'implique pas une volonté de changer d'identité. Mais si l'identité chrétienne naît de la communion, elle se laisse également différencier, pas seulement purifier, par les partenaires de dialogue. Selon les indications glanées auprès de Tillard et Zizioulas, notre communion ecclésiale, surélevée dans la communion eucharistique, est issue de la communion trinitaire qui est Dieu. Ayant déjà évoqué la réciprocité du Christ et de l'Esprit, fondement d'une christologie différenciée, il reste à l'élever en visée de la communion de Dieu même avec lui-même.

IV. – Dieu Amour

Dieu est communion. Dieu est un. Ce qui était coïncidence de la communion et de l'unité dans l'Église de Dieu sera attribué à Dieu par conversion. Dans un ouvrage quelque peu polémique à l'égard du judaïsme et de l'islam, le philosophe R. Brague déplace la question: Dieu est-il un? vers la question: comment est-il un? «La Trinité, répond-il, est la manière même dont Dieu est un». Il ajoute: «Pour les chrétiens, 'Dieu est un' est une façon de dire 'Dieu est amour'»[35]. Il entend ainsi recevoir sans détour la déclaration de 1 Jn 4, 8 et 16: «Dieu est amour». En Dieu, il y a identité de l'être et de l'amour. Bien que ses références soient exclusivement latines, avec un arrêt sur Richard de Saint-Victor, on y retrouvera spontanément l'identité en Dieu de l'être et de la communion. Cependant, la tradition chrétienne a aussi pensé l'unité de Dieu à partir de l'unité du Père, comme Zizioulas le relève, opposant les Grecs aux Latins. «Par contre, écrit-il, l'originalité des Cappadociens — caractéristique de tous les Pères grecs — consiste, comme Karl Rahner l'observe, à attacher l'affirmation ontologique dernière sur Dieu non à l'unique *ousia* de Dieu mais *au Père*, c'est-à-dire à une hypostase ou personne»[36].

---

35. BRAGUE R., *Du Dieu des chrétiens et d'un ou deux autres*, Paris, Flammarion, 2008, p. 110 et 111.

36. ZIZIOULAS J., *Being as Communion…* (cité *supra* n. 17), p. 88.

Or, rapporter l'unité de Dieu à la personne source aussi bien qu'à la communion des personnes rejoint notre recherche théologique sur la réciprocité et l'asymétrie des relations. S'il n'est pas nouveau de reconnaître l'unité trinitaire selon deux schèmes, l'un circulaire, l'autre linéaire, il l'est d'avoir à le confirmer, après que la théologie a réduit les relations aux relations de réciprocité, soit en subissant la pression culturelle de différents modèles d'analyse ou d'interprétation relationnelle (structuraux et pragmatiques), soit en s'appuyant sur des raisons proprement théologiques, comme chez W. Pannenberg.

Nos propos antérieurs ont été uniquement orientés vers l'unité de Dieu en tant que communion du Père, du Fils et de l'Esprit. Ils l'ont été, au plus près, avec l'identité entre être et être en relation, unité et communion, ontologie et pneumatologie, selon la théologie de Zizioulas. Ils l'ont été, au plus loin, à partir d'une intelligence de l'Esprit Saint comme Dieu donné à nous-mêmes, donc aussi à lui-même, dans l'identité du donner et du recevoir, en fonction d'une christologie trinitaire. C'est la communion de l'Esprit Saint qui conduit à penser Dieu comme communion. Si une théologie trinitaire attend d'en dire davantage pour comprendre l'essence de Dieu comme communion, pour confier aux relations de réciprocité la tâche de signifier que Dieu est un et qu'il est trine, nous en avons retenu assez pour comprendre que, suivant sa communication dans l'Esprit Saint, Dieu se révèle, pour nous et en lui-même, amour absolu, don radical, communion immanente: il ne connaît aucune différence entre donner et recevoir. Dieu est un et il est Dieu de se donner à lui-même et de se recevoir de lui-même.

La réciprocité ne suffirait-elle donc pas à penser le Dieu des chrétiens? Qu'aurions-nous encore à faire d'une asymétrie? La forme circulaire devrait-elle toujours se doubler d'une forme linéaire, celle qui conduit du Père à l'Esprit par le Fils, selon une théologie des missions reprise en théologie des processions? Pannenberg écarte en effet de la théologie trinitaire les relations qui ne sont pas relations de réciprocité[37]. Seules celles-ci permettraient de penser l'articulation entre l'unité et la trinité de Dieu, contre l'unité de nature des Latins et contre l'unité d'origine des Grecs. On retrouve chez Pannenberg l'idée non seulement que

37. Je suis la présentation très informée et très fine donnée par O. RIAUDEL: *Le monde comme histoire de Dieu. Foi et raison dans l'œuvre de Wolfhart Pannenberg*, Paris, Cerf, 2007, p. 337-392.

l'amour est l'essence de Dieu et qu'il en constitue les personnes, mais encore que l'amour est «la forme concrète de l'Esprit en tant que celui-ci est le caractère spécifique de l'essence divine qui se manifeste dans les relations des personnes trinitaires»[38]. En retour, réintroduire une unité d'origine aux côtés d'une unité de réciprocité ne respecterait ni l'égalité du Père, du Fils et de l'Esprit, ni l'autorévélation de Dieu dans l'histoire universelle. Cette seconde raison est propre au théologien luthérien. Sous réserve de la liberté de Dieu dans la création, sa révélation est à attendre de l'*eschaton* plutôt que du *prôton*, soit à la jointure de l'histoire et de l'éternité.

Puisqu'il faut revenir vite au cœur du sujet, on objectera que l'histoire du salut, attestée dans les Écritures, découvre l'initiative de Dieu qui se dit finalement dans le don de soi de Jésus à la volonté du Père (Mc 14,36 et parallèles). De même que l'Esprit Saint spécifie l'unité de Dieu en tant qu'amour, Jésus Christ spécifierait cette même unité en tant que liberté d'amour. Il dit l'indicible du don (du Père) par le don de soi (au Père). L'unité de Dieu à l'origine se présenterait alors comme liberté du Père ou, mieux, comme Dieu le Père, liberté absolue, radicale, immanente: non pas liberté arbitraire, conçue comme «puissance absolue», mais liberté d'amour, pensée comme «puissance ordonnée» à l'amour, pour reprendre une ancienne distinction. Il semble donc finalement juste de lier relations réciproques et relations asymétriques. Dieu *est* Amour et l'Amour *vient* de Dieu. Nous y retrouverions la nécessité de passer par un double discours pour signifier le Tri-Un, l'un circulaire, l'autre linéaire. Mais, s'il convient encore de parler d'asymétrie, cette dernière ne sera pas la même pour Dieu et pour l'homme. En l'homme, l'asymétrie, surplus de responsabilité du sujet de relation, prend la forme d'un devoir requis pour le bien de la réciprocité. En Dieu, asymétrie et réciprocité, liberté absolue et amour absolu doivent être pensés l'un avec l'autre, sans que leur rapport puisse être résolu.

* *
*

38. *Ibid*., p. 366-367: commentaire, après citation de W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, tome 1, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1988, p. 461.

Notre premier pas vers la réciprocité semblait arrêté par la parole de Jésus rapportée dans le discours d'adieu aux anciens d'Éphèse: plus de bonheur à donner qu'à recevoir. Cette parole de Jésus n'a-t-elle pas été sa vie même? Il s'est donné lui-même jusqu'à la fin (Jn 13,1), il s'est anéanti lui-même (Ph 2,7). Oui, mais il a été aussi donné à lui-même, par le Père et dans l'Esprit, par sa résurrection. Si le disciple, à la suite du Maître, est appelé au don de soi, sans compter sur un retour, il est aussi promis à un triple don divin: c'est Dieu qui lui donne, c'est Dieu qui se donne lui-même à lui, c'est Dieu qui le redonne ainsi à soi[39]. L'espérance en la vie éternelle n'est aujourd'hui pour le croyant ni une illusion ni une contrefaçon du désir.

Le préambule de notre étude a clarifié la place de l'asymétrie dans un concept éthique de réciprocité, circonscrit l'appropriation de la philosophie de Lévinas dans la théologie catholique, parcouru enfin les occurrences pauliniennes et johanniques de *koinônia*. La responsabilité théologique d'enraciner le sens chrétien de la réciprocité du don dans la christologie a commandé ensuite de récapituler le sens paulinien de la réconciliation. Si l'existence réconciliée s'accomplit en une surabondance de don, avec Dieu et avec les autres, elle passe par l'initiative divine d'un pardon universel manifesté dans l'existence adonnée du Christ. L'articulation trinitaire de la christologie, foyer de la théologie, devait conduire immédiatement à y inscrire l'Esprit Saint. Alors que le Christ et l'Esprit se révèlent en dépendance mutuelle, c'est dans l'Esprit que la réciprocité du don, *koinônia* ou *agapè*, se réfléchit en personne divine et se communique: *ad extra* et par participation, comme être de l'Église; *ad intra* et par excès, comme être de Dieu. Les ecclésiologies eucharistiques élaborées par J.M. Tillard et J. Zizioulas, même trop modestement conviées, se sont montrées secourables. Il convenait cependant d'apporter deux compléments, non contradictoires avec les derniers emprunts. En Église, l'unité ne coïncide pas simplement avec la réciprocité de l'amour. Elle reste à construire, au milieu des épreuves de l'histoire, grâce à la réciprocité du dialogue. En Dieu, selon les limites de notre intelligence, l'unité se partage entre une unité de communion et une unité de source, entre l'unité d'un excès d'amour et l'unité d'un excès de liberté, entre l'unité d'une réciprocité absolue et l'unité d'une origine absolue.

---

39. J'ai développé cette triple proposition dans la perspective d'une eschatologie personnelle: «La vie éternelle ou l'autodonation divine», dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 91 (2007), p. 693-710.

En revenant initialement sur mon parcours philosophique antérieur, j'avais distingué deux de ses éléments: une pluralité de réalisations de la réciprocité du don; une asymétrie de la relation à l'intérieur de la réciprocité. La pluralité a été vérifiée, pour l'Église de Dieu, entre l'être de la communion et l'agir du dialogue. La communion demeure le don à l'Église et l'être de l'Église, singulièrement dans l'Eucharistie, mais dans la condition itinérante et diversifiée du dialogue. Si l'amour demeure la source et la plénitude de la réciprocité, il n'en présente pas l'unique configuration. Quant à l'asymétrie qui se joint à la réciprocité, elle est apparue à la fois au commencement christologique et au terme trinitaire du parcours, sous le signe de la réconciliation de l'humanité par le Christ puis de l'unité de l'origine en Dieu. Cette inclusion n'est sans doute pas arbitraire. C'est dans le don de soi du Christ que se dit la source indicible de Dieu.

Pourquoi ai-je finalement souhaité présenter une apologie successivement philosophique et théologique de la réciprocité? Parce que le discours catholique me paraît s'être parfois laissé imprégner par une dérive de la morale et de la mystique: le devoir lui a fait oublier le bien et l'anéantissement la communion; l'altérité de la relation et le rien du désir y ont exercé une égale et parfois une unique fascination.

F – 67100 Strasbourg Yves LABBÉ
12, rue d'Ensisheim Faculté de théologie catholique
labbe@umb.u-strasbg.fr Université de Strasbourg

Sommaire. — Prolongeant une approche philosophique de la réciprocité du don, la présente étude appartient à la théologie chrétienne. Évoquant quelques textes pauliniens sur la réconciliation et la communion ainsi que les prémisses d'une ecclésiologie eucharistique (J.M. Tillard et J. Zizioulas), elle se laisse guider par une christologie trinitaire, sensible à l'interaction du Christ et de l'Esprit. Elle s'attache alors à montrer comment l'asymétrie du don ne contredit pas sa réciprocité: la communion dans l'Esprit passe par la réconciliation dans le Christ; l'unité de communion de Dieu ne saurait exclure son unité d'origine. L'étude entend aussi montrer que la communion, forme accomplie de la réciprocité, n'en est pas la forme unique dans la vie des croyants. Ainsi, en cherchant à conduire d'un dissensus à un consensus, le dialogue insère la réciprocité dans la réalité de l'histoire de l'Église de Dieu.

Summary. — Extending the philosophical approach of the reciprocity of gift, the present study belongs to Christian theology. Calling to mind several Pauline texts on reconciliation and communion as well as the underlying assumptions of a Eucharistic ecclesiology (J.M. Tillard

and J. Zizioulas), this study allows itself to be guided by a Trinitarian Christology, sensitive to the interaction of Christ and the Spirit. It applies itself to show how the asymmetry of the gift does not contradict its reciprocity. Communion in the Spirit passes by way of reconciliation in Christ; the unity of communion with God cannot rule out its unity from the origin. The study also intends to show that communion, the accomplished form of reciprocity, is not the unique form of it in the life of the faithful. So, by seeking to move from dissent to consent, dialogue introduces reciprocity into the reality of the history of the church of God.