

présentent une expression différente de l'évangile et de la théologie publique, ainsi qu'une vision différente de l'Église.

Le résultat de notre débat est ouvert: il se peut que les auteurs protestants présentent une compréhension des *sola* que leurs partenaires catholiques peuvent accepter, mais il se pourrait aussi que de graves différences demeurent, voire s'accroissent. Un résultat, néanmoins, sera prévisible. Les insultes de Luther, dans ses 75 thèses «contra XXXII articulos Lovaniensium theologistarum», se terminent avec une annonce: «Dixi» (J'ai dit), «dicamque brevi plura Deo favente» (et sous peu, je dirai encore plus, si Dieu le veut). La menace de poursuivre ces invectives n'a pas été suivie d'effets. Il semblerait que Dieu ne l'ait pas vraiment voulu. Les thèses contre les théologiens de Louvain ne définiront évidemment pas l'esprit dans lequel le débat sera mené dans les pages de cette revue. En tant que théologien protestant, j'aimerais plutôt exprimer mon regret pour ce que Luther a écrit dans ce texte, et demander pardon aux théologiens de Louvain, que je considère comme des amis et des frères en Christ. Je les remercie d'avoir accepté ce débat malgré cette préhistoire.

Martin LEINER

## *Sola gratia*

Les concepts qui cherchent à saisir ce qui est le plus précieux dans la vie humaine présentent un aspect tragique: les comprendre en les explorant et les définir en débattant rend ces concepts plus imprécis et les banalise. Cela vaut pour l'amour, l'âme et la liberté comme aussi pour la grâce.

Le véritable contexte de l'expression *sola gratia*, c'est dans la question du salut. Le salut de l'homme vient par pure grâce, comme un pur cadeau de Dieu. Les écrits de la Réforme ajoutent immédiatement à cette expression: et non par les œuvres de l'homme. Si l'on formule les choses comme une question, ce serait la suivante: le salut vient-il par Dieu ou par l'agir de l'homme? La réponse de la Réforme est univoque: c'est seulement par Dieu, seulement et exclusivement par la grâce. Dans les argumentations confessionnelles, la *sola gratia* a toujours aussi été pensée à partir de ses possibles négations et contradictions, mais également à partir des dangers qu'elle suscite et des tentations qu'elle fait naître. La réflexion a encore tourné autour de la *sola gratia*, pour tenter de la comprendre.

Pour une compréhension plus actuelle, il sera utile d'exprimer la problématique autrement. La formule *Sola gratia* ne dit pas avant tout quelque chose de l'*alternativa* homme ou Dieu; elle ne dit pas non plus d'abord quelque chose de la *façon* dont l'homme parvient au salut ou de la façon dont le salut parvient à l'homme. C'est la formule synthétique pour dire que le salut est ainsi fait qu'il ne peut s'accomplir autrement que comme un don et par une réception. Pas de revendication à faire valoir: le salut ne peut être réclamé et n'est pas à mériter. Mais la grâce n'est pas davantage arbitraire, accidentelle ou aveugle. Comme pur don, la grâce vaut pour tous les hommes, elle agit de manière universelle.

Cette asymétrie absolue n'est salutaire et porteuse de vie que parce qu'elle émane de Dieu, le Bien parfait. Les relations interhumaines ne peuvent pas se construire seulement à partir du principe de la *sola gratia*; elles ont toujours besoin aussi de garanties juridiques. Et peut-être est-ce également cela qui peut être difficilement supportable dans la relation à Dieu: elle n'est pas une relation fondée sur le droit.

Dans la religion, la tentation est grande de comprendre la relation à Dieu à partir du droit ou de l'économie. Si les relations juridiques (lorsqu'elles fonctionnent véritablement) sont attirantes, c'est parce qu'elles sont prévisibles, fiables et stables et qu'elles fonctionnent indépendamment des comportements émotionnels et existentiels.

Le rapport à Dieu comme relation positive envers Dieu est tel qu'«il nous concerne inconditionnellement»<sup>1</sup>.

L'inverse est vrai aussi: Dieu a décidé lui-même de se laisser inconditionnellement concerner par l'histoire de l'humanité et, avec elle, par celle du cosmos. L'histoire de l'humanité, les histoires de vie individuelle deviennent l'histoire de Dieu. Dans le christianisme, c'est ce qu'implique la foi dans le fait que Dieu est présent dans l'histoire de Jésus-Christ. Cela signifie aussi que la vie entière de l'homme est importante pour sa relation à Dieu: la vie quotidienne et la vie professionnelle, la sexualité et toutes les expériences vécues par le corps, la fête et la mort, l'art et la science. Cela ne signifie cependant pas — comme on l'a pensé pendant des siècles — que tous ces domaines devraient être réglés par l'Église (comme institution) et par la théologie (comme réflexion scientifique sur la foi chrétienne).

#### LA GRÂCE COMME PLÉNITUDE

*Sola gratia* affirme donc que ce qui est décisif nous arrive comme don et ne peut venir autrement que comme don.

Ceci est porteur d'un enseignement sur Dieu. Dieu est donateur par essence car dans son essence, il y a l'amour<sup>2</sup>. Une riche tradition théologique et philosophique comprend Dieu comme une plénitude débordante qui submerge, à qui il appartient de se tourner justement vers l'Autre, plus encore: de créer de l'autre. *Gratia* qualifie Dieu lui-même. Ici, les métaphores empruntées à l'esthétique sont significatives:

<sup>1</sup> P. THURCH, *Systematische Theologie I*, 8<sup>e</sup> éd., Berlin - New York, 1987, p. 19. La traduction française (*Theologie systématique*, trad. par André Gounelle, Paris - Genève - Québec, 2000, p. 28) préfère la traduction: «préoccupation ultime» mais ajoute: «La préoccupation ultime est inconditionnelle».

<sup>2</sup> Une très belle formulation de Gerhard Ebeling: «la grâce est le large cœur de Dieu, qui élargit les cœurs», G. EBELING, *Dogmatik des christlichen Glaubens II*, 3<sup>e</sup> éd., Tübingen, 1989, p. 115.

Dieu est splendeur, plénitude et lumière. Il est magnificence et perfection. Il est beauté et lumière.

Il est difficile d'écrire sur ce sujet, car lorsqu'on propose ce genre d'images de Dieu, bien des clignotants intellectuels se mettent au rouge, et à juste titre. En particulier, un tel discours sur Dieu risque toujours d'apparaître kitsch; mais le risque est encore plus grand qu'il devienne une consolation qui aveuglerait sur la réalité et une fuite qui ignorerait l'histoire.

À l'évocation des hommes gazés à Auschwitz et au souvenir des victimes de guerre en Syrie, qui pourrait supporter l'idée de la gloire de Dieu? Personne, du moins s'il est à même de penser et d'éprouver des sentiments. Mais en réalité, c'est plutôt le contraire: qui pourrait, s'il tient compte de la lumière et du Dieu de lumière, supporter d'avoir conscience des victimes de guerres, des tués et des réfugiés? La vérité de cette idée de Dieu n'est-elle pas précisément là du fait que la guerre, la violence et la cruauté sont intenables pour la pensée, de même qu'ils détournent de la vie les hommes directement concernés? Par le fait qu'une telle idée de Dieu rend encore plus douloureux l'assassinat et la violence de la guerre, elle permet en même temps de vivre avec des pensées aussi insupportables, de continuer à penser et à agir pour changer les choses. Parce que Dieu est amour, plénitude et lumière, on peut espérer que la guerre et la violence n'auront pas le dernier mot, mais qu'à la fin, tout ce qui est vivant sera retrouvé, avec ses blessures, dans l'amour débordant. Des théologiens audacieux se risquent dès lors à affirmer: «C'est la gloire de Dieu qui le cache»<sup>3</sup>.

La grâce ne donne pas quelque chose; elle est grâce par le fait qu'elle se donne en partage. La plénitude débordante de Dieu se donne en partage<sup>4</sup>, ce par quoi l'homme est lui-même transformé en un être qui vit de cette plénitude et qui, de lui-même, veut la partager à d'autres et en faire don à d'autres.

Les débats du moyen-âge et de la Réforme tournèrent autour de la question de savoir si la grâce était une réalité créée déterminée ou le Saint-Esprit lui-même ou bien plutôt une attitude de Dieu. Si l'on

<sup>3</sup> E. JÜNGEL, «Die Offenbarung der Verborgenheit Gottes», dans Id., *Wertlose Wahrheit. Theologische Erörterungen III*, 2<sup>e</sup> éd. Tübingen, 2003, 163-182, p. 166.

<sup>4</sup> Le concept de «plénitude» non seulement peut être utilisé comme concept de base d'une pensée sur Dieu, mais peut être adopté aussi comme concept fondamental d'une théorie actuelle de la religion, voir C. TAYLOR, *A Secular Age*. Cambridge, MA, 2007 (tr. française: *L'âge séculier*, Paris, 2011).

comprend la grâce comme plénitude, on devrait répondre comme ceci: Dieu est plénitude débordante; comme tel, il donne part à cette réalité qui est la sienne, mais de façon telle que ce qui est humain et individuel reste humain et le devient dans la vie issue de la plénitude et dans la plénitude débordante. Dieu est donateur et don, son être est son action, la réception de ce don est déjà en soi participation (*sola fide*). La grâce est la réalité de Dieu, son action et le résultat de son action (comme participation à sa réalité).

Le principe de *Sola gratia* vaut autant par rapport au salut de l'homme que comme structure anthropologique de base. L'homme vit de recevoir et de la capacité à recevoir. Ceci se vérifie déjà sur le plan de la vie personnelle: l'enfant qui se développe vit de ce que d'autres êtres humains lui apportent et de ce qu'ils lui offrent comme amour, comme stimulations et comme attentions. On peut aussi généraliser et dire que toute action et toute activité de l'homme vit de la réceptivité. L'activité créatrice de l'homme présuppose toujours une matière et elle présuppose que des expériences de créativité lui soient présentes à travers des exemples du monde vécu et à travers la mémoire culturelle. Dans l'histoire de la théologie, la réception a été souvent présentée comme «passive» — et cela dans le souci justifié de réfuter une fausse idée de la réalisation de soi et de l'autonomie. La réception et la réceptivité ne peuvent cependant pas être correctement cernées par la distinction générale entre activité et passivité. Recevoir signifie se donner à ce qui est reçu, le transformer en quelque chose de soi, y acquiescer, se laisser mettre en mouvement par lui. C'est une façon d'agir opposée à l'activité propre du sujet comme à la pure passivité, et qui constitue donc un troisième terme par rapport à elles. Recevoir la grâce est déjà en soi l'expression et la réalité de la grâce.

Salut et mode de réception du salut sont intimement liés. *Gratia*, c'est tout à la fois le salut et la manière par laquelle le salut arrive à l'homme.

Un des plus beaux témoignages bibliques de l'expérience de la grâce comme plénitude se trouve au psaume 31,8-9: «Je danserai de joie pour ta bonté, car tu as vu ma misère et connu ma détresse; tu ne m'as pas livré aux mains de l'ennemi; tu m'as remis sur pied, tu m'as donné du large». Ce psaume laisse entendre à quel point l'expérience de la grâce touche le ressenti corporel, la perception de l'espace et les sentiments. Si la peur met à l'étroit et enferme, la grâce est tout le contraire: elle élargit, ouvre et mène au large.

#### LA GRÂCE

Parler de *gratia* comme plénitude pourrait causer des malentendus, comme si la grâce n'était qu'un principe impersonnel ou une force universelle. La grâce est plénitude précisément en ceci qu'elle produit de l'individuel en tant que tel et que, par là-même, elle rend possible une richesse relationnelle comme différence donnée et située dans un rapport de réciprocité. Pour l'individu, cela signifie qu'il reçoit une force à lui destinée, qui est valable pour lui personnellement et de manière toute particulière. La foi renforce l'individualité dans un double mouvement paradoxal: elle approfondit et affine l'individualité, mais elle rend aussi l'individu capable de se dépasser lui-même pour aller vers l'amour infini de Dieu et vers les autres concrets. En cela, la grâce rend possible la relation et devient un événement social. Elle englobe les hommes dans une relationalité telle que par elle ils peuvent être, les uns pour les autres, Autres et différents. Que l'individualité permette une relation vivante entre personnes différentes, sans aussi en même temps isoler et grever par de pénibles malentendus, est un rêve que les expériences de la grâce stimulent toujours à nouveau.

Être dans la grâce signifie voir la grâce aussi chez d'autres êtres humains. Un tel regard ne cerne chez les autres ni les faiblesses, ni les forces. Ce regard reconnaît que, tout comme moi, les autres vivent aussi de ce qui n'est pas disponible et que, tout comme moi, ils ne sont pas maîtres de disposer d'eux-mêmes. L'expérience de la grâce trouve son corrélat dans la reconnaissance de la dignité de tout être humain<sup>5</sup>. Cela touche aussi aux questions de la justice. Ce dont je vis vaut aussi pour tous les autres humains. Vivre de la plénitude de la grâce signifie ne pas vouloir garder la grâce pour soi tout seul, mais partager cette plénitude avec les autres. Sur le plan immatériel, ce que nous voulons préserver pour nous et ce pour quoi nous luttons est rare: reconnaissance, attention, affection et amour. Plus la lutte est intense, plus l'objet de la lutte est rare. Offrir généreusement sa reconnaissance et sa considération peut rendre tout le monde riche. Une culture de l'estime permet à chaque humain de donner ce qu'il a de

<sup>5</sup> Ce que signifie et pourrait signifier pour le monde de la vie concrète la reconnaissance de la dignité en-deçà de la question d'éthique sociale fait l'objet de la réflexion intense et engagée de Peter Bieri dans son livre *Eine Art zu leben. Über die Vielfalt menschlicher Winde*, 3<sup>e</sup> éd., Frankfurt a.M., 2015.

milleur. Dans une telle culture du possible, les gens se réjouissent des forces des autres et prennent plaisir à leurs réussites. Les dons différents se complètent mutuellement et font naître des choses magnifiques. De telles expériences sociales sont rares, mais elles permettent de pressentir à quoi une vie en plénitude pourrait ressembler. Une expression biblique qualifie bien une telle individualité communicative: c'est «la liberté des enfants de Dieu», dont il est question en *Romains* 8.

Le rapport entre grâce et liberté a souvent été discuté dans le cadre de controverses théologiques portant sur la question de savoir quelle est la liberté de l'homme par rapport à la grâce. Mais cette manière de poser la question étudie le point décisif: l'expérience (*Erfahrung*) de la grâce est une expérience particulière de liberté. La grâce rend libre et libère. La mise en œuvre et l'expérience vécue (*Erflehnis*) de ce qu'est la liberté se transforment par la grâce. C'est un événement intérieur qui change la vie, mais qui a aussi des implications sociales et politiques.

Les effets de la grâce dans la vie sociale n'impliquent pas la «primauté de la grâce sur le droit» mais conduisent au droit et à la justice, donc à plus de droit plutôt qu'à moins de droit. Un juste exercice du droit est cependant conscient en permanence des limites du droit et de tout ce qui ne se laisse pas régler ou organiser par lui.

#### LA GRÂCE ET LE PÉCHÉ

*Sola gratia* vaut cependant aussi et surtout pour la relation entre Dieu et l'être humain. Vivre de la plénitude préparée pour nous, et en vue d'elle. Mais la pointe de la foi chrétienne en un Dieu de grâce réside dans la façon qu'a Dieu de traiter le péché et la culpabilité de l'être humain. Dieu nomme et dévoile le péché, il pardonne le péché, il guérit et renouvelle les pécheurs. Du point de vue théologique, le péché consiste à ne pas vouloir vivre de la confiance en Dieu et de la confiance en sa grâce abondante. La confiance est en ce sens l'opposé du contrôle et de la volonté de contrôler. Chercher sa sécurité en soi-même, ne vouloir vivre que de ce dont on peut disposer et déterminer soi-même, ne vouloir se laisser offrir aucun don et ne pas devoir assumer sa vulnérabilité: tel est le noyau religieux du péché qui peut alors s'exprimer de diverses manières, une diversité qui doit donc être

pensée de façon particulière sur le plan théologique et surtout éthique<sup>6</sup>. Que le péché soit destructeur et autodestructeur vient de ce que la vie n'est possible que comme réceptivité et comme vie offerte par Dieu, et parce que le pécheur se méconnaît lui-même et se nie lui-même (avec l'intention d'ainsi s'affirmer lui-même et de promouvoir sa propre humanité). Ebeling l'a précisé avec son concept de pauvreté: «Le concept de grâce a (...) pour corrélat la situation de pauvreté, en l'occurrence celle d'un appauvrissement coupable, consécutif à un manque de considération et à un gaspillage des dons du créateur»<sup>7</sup>.

Bien des humains, bien trop d'humains font l'expérience d'une pénurie de moyens de subsistance, qui menace la vie et la détruit: manque de nourriture, d'eau, d'hygiène, de sécurité, d'éducation et de paix. Aussi est-ce une tâche théologique et éthique que de comprendre le manque qui menace la vie, non pas comme une condition normale, mais comme une situation à dépasser et à changer<sup>8</sup>. Beaucoup de situations de pénurie menaçantes seraient à transformer structurellement par le partage et la redistribution. Le programme de développement durable des Nations Unies à l'horizon 2030 se donne ce but: «Nous sommes résolus à libérer l'humanité de la pauvreté et du besoin, à prendre soin de la planète et à la préserver»<sup>9</sup>. Les situations de pénurie menaçantes ne sont pas irrémediables dans bien des cas et à bien des égards, même si les changer ne peut se faire dans l'immédiat ni sans impliquer de grands changements. En revanche, le fait que les ressources soient rares et limitées n'est pas surmontable. Sur ce point, doit encore se répandre l'idée promise par bien des religions et des philosophies de vie, selon laquelle rareté des ressources et plénitude de vie ne s'opposent pas, mais que la plénitude de vie dépend de la façon de traiter les humains et les choses. Une utilisation différente et plus respectueuse des ressources naturelles n'est pas

<sup>6</sup> Ebeling va jusqu'à dire que l'homme se défend «par nature» contre le fait de vivre de la grâce (G. Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens* II, p. 125). S. Weil écrit de manière très évocatrice: «L'imagination travaille continuellement à boucher toutes les fissures par où passerait la grâce» (S. Weil, *La pesanteur et la grâce*, Paris, 1947, p. 25).

<sup>7</sup> Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens* II, p. 112.

<sup>8</sup> Sur la critique du paradigme du changement: Ralf Miggelbrunn, *Lebenshilfe. Für die Wiederentdeckung einer theologischen Kategorie*, Freiburg i. Br. 2009, p. 22-67.

<sup>9</sup> «Transformer notre monde: le Programme de développement durable à l'horizon 2030», résolution adoptée par l'Assemblée générale des Nations Unies le 25 septembre 2015, préambule, consulté le 7/11/2016 à partir de <http://www.agora-pari.org/fr/node/19394>

seulement nécessaire pour la survie solidaire de l'humanité sur la planète terre, mais elle ouvre aussi la possibilité de nouvelles expériences de plénitude et d'intensité de vie. Une spiritualité chrétienne de la plénitude offre ainsi une contribution robotorative à un développement plus juste et plus durable. Beaucoup d'initiatives, à partir de contextes complètement différents, vont dans cette direction: le discours sur l'être plutôt que l'avoir est devenu classique<sup>10</sup>.

La manifestation la plus dramatique du péché est la violence sous toutes ses formes. Parmi celles-ci, la plus effrayante est peut-être la violence que Jan Philipp Reemtsma qualifie d'«autotélique»<sup>11</sup>: la violence pour la violence. La question de savoir comment gérer la violence est peut-être la plus pressante et la plus actuelle pour l'humanité. Comment la violence peut-elle être limitée ou surmontée? Et en ce sens, la violence est-elle nécessaire dans certaines configurations déterminées? Comment peut renaître un espoir dans des situations de violence et de conflit? Pour les chrétiens, les réponses éthiques à ces questions dépendent de leur façon de comprendre et d'expérimenter la grâce. Au centre de la grâce chrétienne, se trouve la foi au Christ: la violence ne peut être dépassée que par l'amour et l'acceptation de la souffrance. Ici, la souffrance n'a jamais de sens en elle-même, mais toujours seulement dans la mesure où elle représente une force qui brise le cycle de la violence, en vue d'ouvrir un espace pour l'amour et la vie. Comme la grâce conduit à la joie, elle passe toujours aussi, dans un monde de violence, à travers la souffrance.

Pour l'expérience de la grâce dans les conditions concrètes de la vie, le moment du revirement, de la surprise, du neuf est central. Là où la grâce agit, de l'inattendu survient. En ce sens, la grâce est créative et libre l'action créatrice<sup>12</sup>. La grâce survient quand, malgré de

<sup>10</sup> Ainsi E. FROMM, *Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft*, 43<sup>e</sup> éd. Munich, 2016; trad. française *Avoir ou être. Un choix dont dépend l'avenir de l'homme*, Paris, 2004.

<sup>11</sup> J. P. Reemtsma définit la violence autotélique (*autotelische Gewalt*) comme ceci: «Le but de la violence autotélique – d'où ce terme spécifique – c'est elle-même, c'est-à-dire la destruction d'un autre corps», J. P. REEMTSMA, *Vertrauen und Gewalt. Versuch über eine besondere Konstellation der Moderne*, Hamburg, 2008, p. 117 (Trad. française: *Confiance et violence. Essai sur une configuration particulière de la modernité*, Paris, 2011, p. 108).

<sup>12</sup> Pour un très beau livre sur les transformations de la vie sans focalisation particulière sur des motifs religieux, voir N. D. KRISTOF - Sheryl WUDUNN, *Ein Pfad entsteht. Chancen eröffnen, Leben verändern. Inspirierende Geschichten aus der ganzen Welt*, Munich, 2015.

grandes déceptions, des êtres humains s'engagent à nouveau dans l'amour; quand, malgré de graves expériences d'injustice, des humains ne misent pas sur la vengeance ou ne se laissent pas paralyser par la peur. La réconciliation entre humains est peut-être la concrétisation de la grâce la plus merveilleuse et la plus étonnante. La grâce, c'est «la force malgré tout»<sup>13</sup>.

L'expression *sola gratia* est dès lors pratiquement et concrètement toujours une question: te laisses-tu déterminer par des expériences de grâce ou par des expériences de violence? Veux-tu mettre ton espoir dans une créativité qui ouvre un avenir ou te laisses-tu faire par les rapports de pouvoir et de violence toujours identiques? L'histoire de l'humanité reste ambivalente, elle ne nous donne pas une réponse à la question «quel chemin est à suivre?».

Mais tous ceux qui s'engagent dans la conception de la vie qu'est la *sola gratia* font une chose importante lorsqu'ils encouragent les autres à adopter cette conception de la vie, lorsqu'ils en parlent, dans un langage religieux ou non, conceptuel ou narratif, amical ou officiel. Parler et écrire sur la grâce ne remplace pas l'expérience de la grâce, de même qu'aucune expérience ne peut véritablement transformer la vie sans qu'on en parle et qu'on la partage<sup>14</sup>.

Miriam ROSE

<sup>13</sup> V. Frankl a pratiqué ceci de manière conséquente comme attitude de vie salutaire et en a fait un principe thérapeutique: V. E. FRANKL, ... *troisdern ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*, 28<sup>e</sup> éd., Munich, 2007 (Trad. française: *Découvrir un sens à sa vie avec la logothérapie*, Montréal, 2013).

<sup>14</sup> Merci à Heinz Bouillon (UCL) qui a préparé une première version de la traduction de ce texte.

## «Réponse»

## INTRODUCTION

Avec raison, la contribution de M. Rose rappelle que le contexte de l'axiome «sola gratia» est celui du salut, et que la Réforme a précisé ce dernier en le délimitant explicitement par la mise à l'écart des œuvres humaines («non par les œuvres de l'homme»), et en focalisant ainsi la question sur l'alternative soit le salut par Dieu soit le salut par l'agir de l'être humain. Pour une compréhension actuelle, il importe de se rappeler, selon M. Rose, que «sola gratia» est la formule synthétique pour signifier que le salut est tel qu'il ne peut se réaliser ou advenir que comme un don et dans une réception. À partir de là, M. Rose développe sa pensée en soulignant la grâce comme plénitude débordante de Dieu (point 1), la grâce dans son lien à l'individualité communicative (point 2) en précisant combien la grâce est une expérience spéciale de liberté, la grâce et le péché (point 3) ou la grâce comme «la force malgré tout»; elle conclut qu'écrire sur la grâce ne remplace pas l'expérience de cette dernière.

Même s'il est possible de souscrire aux grandes lignes de la position présentée par M. Rose, il semble que l'accent mis sur l'objectivité du salut donné risque de masquer l'implication subjective et le lien avec les œuvres dont l'histoire de la théologie montre la prégnance, depuis Paul en passant par Augustin (et Pélagie), Bernard de Clairvaux, Thomas d'Aquin, Pascal, et bien d'autres. L'axiome invite donc à penser, à nouveaux frais et dans le contexte contemporain, la problématique de l'action gracieuse de Dieu en lien avec la liberté de l'homme. Pour ce faire, et dans le cadre ici délimité, nous rappellerons d'abord la position de Luther en soulignant les liens entre justification et foi par le biais de l'éthique, puis les textes pauliniens en nous demandant si Luther, dans son interprétation, rend raison à Paul, avant de «transiter» par Bernard de Clairvaux et de proposer enfin une actualisation du propos qui mette en relation grâce et liberté.

CONTEXTE HISTORIQUE ET FONDEMENTS DE  
L'ÉTHIQUE SELON M. LUTHER

La formation que reçut Luther au couvent a été profondément marquée par la théologie nominaliste<sup>15</sup>, non exempte d'un certain «semi-pélagianisme»: la coopération entre l'action divine et l'agir humain y était comprise de telle manière que ce dernier faisait tout et que Dieu n'était là que pour le soutenir et l'aider. Ensuite, le contexte de l'époque, et notamment le trafic des indulgences, impliquait une méconnaissance de la réalité de la grâce et de l'authentique caractère de la foi. Dans cette perspective, c'était sans aucun doute une tâche saine et nécessaire que de rappeler l'enseignement paulinien sur le don gratuit de Dieu et la justification par la foi. Malheureusement, excessif dans son rappel et sa réaction, Luther a interprété l'enseignement paulinien de façon unilatérale et exclusive. Et si le Concile de Trente dut rétablir les aspects méconnus par le réformateur, lui aussi, emporté dans sa lutte contre une des crises les plus graves que l'Église ait connues, fit œuvre polémique et non nécessairement constructive en relevant principalement chez Paul et dans la tradition chrétienne ce que les protestants rejetaient. «On ne saurait donc s'en tenir à lui, si l'on veut avoir une idée complète de la doctrine catholique. Et l'on ne doit pas oublier aussi que celle-ci ne cesse de s'alimenter à la méditation, toujours reprise, des écrits de saint Paul»<sup>16</sup>.

L'affirmation de Luther est claire: c'est «la foi seule, sans aucun concours des œuvres, qui confère la justice, la liberté, la félicité», en d'autres termes le salut<sup>17</sup>. «Telle est la liberté chrétienne, c'est la foi seule qui la crée, ce qui ne veut pas dire que nous puissions rester oisifs ou faire le mal, mais que nous n'avons besoin d'aucune œuvre pour nous justifier et atteindre la félicité»<sup>18</sup>. Le centre névralgique du

<sup>15</sup> Voir H. SCHILLING, *Martin Luther. Rebelle dans un temps de rupture* (tr. J.-L. Schlegel), Paris, Salvator, 2014; V. LEPPEL, *Martin Luther. Vom Mönch zum Feind des Papstes*, Darmstadt, 2015; M. LEBNARD, *Luther. Ses sources, sa pensée, sa place dans l'histoire*, Genève, 2016.

<sup>16</sup> H. BOUILLARD, *Karl Barth, t. 2, Parole de Dieu et existence humaine. Première partie*, Paris, 1957, p. 98-99.

<sup>17</sup> M. LUTHER, *La liberté du chrétien*, dans M. LUTHER, *Les grands écrits réformateurs. À la noblesse chrétienne de la nation allemande. La liberté du chrétien* (tr. M. GRAYNER), Paris, 1992, p. 210.

<sup>18</sup> M. LUTHER, *La liberté du chrétien*, p. 212; «les œuvres, par contre, sont choses mortes», p. 214.

message de Luther est donc constitué par la justification du pécheur par la grâce du Christ et par le moyen de la foi. La justice du Christ nous est attribuée par grâce et c'est ainsi que nous ne sommes plus comptés comme pécheurs. La justification «forensique» exposée par Luther a pour but de sauvegarder la gratuité totale du salut. Dès lors, les bonnes œuvres sont considérées comme une conséquence du salut et non comme sa cause<sup>19</sup>. Mais parce que «l'être humain est radicalement blessé par le péché originel, la grâce est cet événement qui advient sans jamais modeler durablement son être; c'est pourquoy le croyant est toujours en même temps juste et pécheur. Juste de la justice du Christ qui lui est imputée, pécheur car cette justice du Christ donnée par grâce lui est étrangère et vient du dehors»<sup>20</sup>. Chez Luther, «toute considération des œuvres de l'homme ne peut avoir comme résultat que de le ramener à la Loi accusatrice»<sup>21</sup>.

La posture luthérienne a comme conséquence que la justification devient le fondement de l'éthique. «La vie éthique jaillit de la justification, au point que la catégorie du devoir, de l'obligation, cesse d'être fondamentale et que toute la vie morale est vécue sous le signe de la spontanéité»<sup>22</sup>. D'où la distance prise par Luther par rapport à une certaine théologie catholique et ses réticences aussi à parler d'une troisième usage de la loi<sup>23</sup>, craignant de ce fait de détruire la spontanéité

<sup>19</sup> M. LUTHER, *La liberté du chrétien*, p. 224-225: «Aussi selon que l'homme vit dans la foi ou dans l'incrédulité, ses œuvres seront bonnes ou mauvaises, et non pas inversement, selon ce que seront ses œuvres, dans la même mesure il sera juste ou croyant; les œuvres, de même qu'elles ne donnent pas la foi, de même elles ne justifient pas; mais la foi, de même qu'elle justifie, de même elle fait de bonnes œuvres. Comme les œuvres ne justifient personne et que l'homme doit être juste avant d'accomplir les œuvres, il est évident que c'est la foi seule qui, par une faveur, grâce au Christ et à sa parole, suffit à justifier la personne, à assurer son salut et qu'aucune œuvre, aucun commandement n'est nécessaire au chrétien pour son salut, mais qu'il est libéré de tous les commandements et qu'il fait tout gratuitement, par un acte de pure liberté, sans rechercher nullement par là son intérêt ou sa félicité».

<sup>20</sup> I. CHARREIR, art. «Grâce», dans L. LEMOINE, E. GAZIAUX, D. MÜLLER (dir.),

*Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, Paris, 2013, p. 1019.

<sup>21</sup> J.-M. LEBUA, *La Loi chez les Réformateurs et dans le protestantisme actuel*, dans S. PINCKAERS et L. RUMPE (dir.), *Loi et Évangile, Héritages confessionnels et interpellations contemporaines. Actes du 3<sup>e</sup> cycle d'éthique des Universités de Suisse romande, 1979-1980*, Genève, 1982, p. 102.

<sup>22</sup> R. MEHL, *Éthique catholique et éthique protestante*, Neuchâtel, 1970, p. 16.

<sup>23</sup> Voir aussi D. MÜLLER, *La morale*, Genève, 1999, p. 21-27.

<sup>24</sup> Pour Luther, la loi a deux «usages»: un usage civil (ou politique) qui concerne Dieu permet un bon déroulement de la vie sociale); un usage théologique qui rappelle

éthique et de replacer l'homme sous la contrainte de la loi. C'est dire que le salut ne peut être autre chose qu'un acte libre de la grâce divine et que l'être humain ne peut l'atteindre par ses propres œuvres.

Dès lors, l'agir de l'homme ne doit pas viser le salut; la seule signification qu'il peut avoir réside dans la reconnaissance qu'il exprime pour le salut gracieusement octroyé par Dieu. L'acte moral se voit ainsi orienté entièrement vers le prochain. «Le bien et le mal n'ont pas d'existence en soi: un acte devient bon dans la mesure où il est accueilli par la grâce de Dieu. Accueillir l'homme dans sa miséricorde signifie pour Dieu accueillir du même coup ses actes et donc les justifier – ce qui implique l'unité d'essence de l'homme et de ses actes»<sup>24</sup>. Pour Luther, poussant au bout son raisonnement, un acte conforme au commandement de Dieu ne serait pas encore bon, il doit être certes conforme au commandement de Dieu, mais aussi offert à la justification de Dieu. Une action éthiquement bonne n'a de valeur aux yeux de Dieu que parce qu'elle est accomplie dans la foi en la justification. Inversement, «malgré son impureté, un acte peut être bon quand il est accompli dans la foi que Dieu nous a déjà, par avance, sauvés»<sup>25</sup>.

Ainsi, par rapport à une «coopération» de l'homme à son salut au moyen de ses œuvres, la caractéristique de l'éthique luthérienne consiste en l'abandon des prétentions de définition d'un bien en soi, qui serait, en raison de sa parenté avec le commandement de Dieu, un moyen de s'approcher de ce dernier. Il faut donc perdre la morale pour la retrouver, mais une fois celle-ci retrouvée, sa finalité n'est plus de «plaire» ou «satisfaire» à Dieu, mais de servir le prochain et d'édifier la communauté humaine. Le *leitmotiv* est bien posé et résonne comme ceci: le salut ne peut être autre chose qu'un libre acte de la grâce divine.

Pour Luther, l'homme ne doit pas avoir la prétention de se justifier lui-même. C'est bien la foi et la grâce qui justifient le croyant. La foi est pure passivité et consiste à recevoir le Christ. C'est une œuvre que

et convainc de notre condition de pécheur et de la nécessité de la justification pour vivre devant Dieu. Calvin ajoutera à ces deux usages un troisième: l'usage didactique de la loi qui fait que, par l'enseignement quotidien de celle-ci, le fidèle peut croître dans la connaissance de la volonté de Dieu et dans sa mise en pratique, la loi agissant comme un aiguillon pour tenir les croyants en éveil. Voir D. MÜLLER, *La morale du Pouvoir*, Paris, 2001.

<sup>24</sup> R. MEHL, *Éthique catholique et éthique protestante*, p. 17.

<sup>25</sup> R. MEHL, *Éthique catholique et éthique protestante*, p. 27.

Dieu opère en l'être humain sans lui, tout en affirmant néanmoins que la foi est la «condition nécessaire de la justification»<sup>26</sup>. C'est par la foi que l'homme est justifié; la foi de l'homme est condition de sa justification.

Vis-à-vis de cette position, le concile de Trente, dans son décret sur la justification (Dz 1520-1583), affirme également la justification «par la foi et gratuitement» (chap. 8). Néanmoins, il met en avant la foi qui opère par la charité (Ga 5,6; Jc 2,17-20; chap. 7) et accentue l'articulation entre justification gracieuse et mérite fondé sur la pratique des bonnes œuvres (chap. 16). Quant aux canons 11 et 17, ils condamnent et la justice imputative luthérienne (canon 11) et la conception calvinienne de la prédestination (canon 17). Même si le Concile reconnaît ce qu'il en est de la justification par la foi, il n'en reste pas moins qu'il affirme par la suite, dans le décret sur la justification, la coopération de l'homme à sa justification ou à son salut. Quatre siècles plus tard, un théologien comme K. Barth a refusé cette idée sous toutes ses formes. Il reste que la question se pose de savoir si ce refus est conforme à la pensée paulinienne.

Avant d'en venir à la position de saint Paul, il ressort clairement que, même avec des accentuations différentes chez Luther ou chez Barth au XX<sup>e</sup> siècle, le croyant ne doit avoir nulle prétention à se justifier lui-même par ses œuvres. Par rapport à une théorie «classique» qui pourrait être représentée par Thomas d'Aquin, la différence apparaît clairement. Pour le Docteur angélique, la grâce accomplit la nature sans la détruire; et l'Aquinate de s'attacher à exposer les points de contact et d'ancrage du surnaturel dans la nature, à montrer que la grâce de l'ordre surnaturel vient répondre aux désirs de l'ordre naturel.

Une telle conception place dès lors un lien étroit entre la moralité et le salut puisque la vision aimante de Dieu non seulement constitue le salut mais la finalité de la moralité<sup>27</sup>. Sans que Thomas enseigne un salut par les œuvres, sa perspective en entrouvre néanmoins la porte. En effet, l'espérance du salut «couronne» la vie morale et en constitue le ressort profond, incitant ainsi le croyant aux bonnes œuvres pour la béatitude et le salut. Certes, la grâce n'est pas du tout absente de ce système, mais au lieu de concevoir en face d'elle la liberté humaine comme réponse à son offre (Luther), la pensée

thomiste pose la «préexistence» de cette liberté qui reçoit «naturellement» le secours de la grâce. La morale thomiste, présentée ici comme l'archétype d'une conception catholique de la morale, n'a pas son point de départ, à la différence de celle présentée par Luther, dans la vie nouvelle à laquelle l'homme accède par la justification; elle se fonde au contraire dans une anthropologie considérant que l'homme est, par nature, ordonné à la grâce et à la plénitude de l'être<sup>28</sup>.

#### RETOUR VERS PAUL

Luther entend revenir aux sources pauliniennes et à la conviction fondamentale que l'homme ne peut pas se justifier lui-même. Son accentuation fait de la foi une pure passivité consistant à recevoir le Christ et concevant que c'est une œuvre que Dieu opère en nous sans nous, tout en reconnaissant et en affirmant que la foi est la condition *sine qua non* de la justification. La foi est bien en ce sens condition nécessaire du salut. Quelques siècles plus tard, Barth aura sans doute tendance à raidir cette affirmation. Mais cette position est aussi révélatrice de la différence entre le texte de M. Rose et une position «catholique». Si des passages comme Rm 1,16-17; 3,21-22; 10,9-10 ou 11,20 montrent que la foi, en tant qu'acte de l'être humain, est envisagée comme condition nécessaire de la justification et du salut, il importe de souligner que l'accomplissement et la proclamation du salut ne sont jamais séparés de son appropriation, un lien vital et organique existant entre l'objet et le sujet.

Certes, Paul affirme bien que seul Dieu sauve l'homme. Mais, «parce que cette initiative est créatrice, elle inclut la libre réponse de l'homme et se réalise en elle. De telle sorte que, du point de vue de l'homme, l'indicatif de la grâce est immédiatement l'impératif de la foi, et que l'événement du salut se réalise pour lui dans l'obéissance à cet impératif. Par sa foi, l'homme ne connaît pas seulement qu'il est justifié: il *devient* juste, en répondant à la grâce divine»<sup>29</sup>. Il importe donc de souligner que, selon l'Apôtre, celui qui croit au Christ n'a aucune prétention à se justifier par lui-même, car il sait qu'il l'est par

<sup>26</sup> H. BOUILLARD, *Karl Barth*, t. 2, p. 74.

<sup>27</sup> Voir le plan et les premiers articles de la *Secunda Pars* de la *Somme de théologie*.

<sup>28</sup> Débat toujours actuel, voir par exemple les critiques de S. Haerewas sur cette conception, dans *Le Royaume de paix. Une initiation à l'éthique chrétienne* (trad. P.-D. Nau), Paris, 2006, p. 111 et suivantes.

<sup>29</sup> H. BOUILLARD, *Karl Barth*, t. 2, p. 76.

Dieu, il n'estime pas mériter par lui-même la grâce tout en sachant que c'est bien sa foi qui est la condition de son salut.

Mais par opposition à ce que dit Paul selon lequel «l'homme est justifié par la foi sans les œuvres de la Loi», Luther a ajouté au mot «foi» l'adjectif «seule», modifiant de ce fait la proposition de Paul. Or, pour ce dernier, cette affirmation recouvre deux significations. D'une part, Paul veut signifier que, avant le Christ, tous ceux qui ont été justifiés par la foi au Christ l'ont été sans les œuvres de la Loi; d'autre part, cela signifie aussi que païens et juifs convertis n'ont plus besoin des prescriptions de la Loi puisqu'ils sont justifiés par la foi sans les œuvres de la Loi. «Mais aucune des deux significations n'implique que l'homme serait justifié sans les œuvres de la foi»<sup>30</sup>. C'est bien là le sens des exhortations de Rm 13,9-10, et seul ce qui se concentre, se résume, se condense en l'amour du prochain constitue la volonté de Dieu. Ep 2,1-10 «indique clairement que les croyants, sauvés par la grâce de Dieu, le sont sans les œuvres, en ce sens qu'avant paravant ils étaient pécheurs. Leur salut est une nouvelle création. Mais aussi cette nouvelle création implique la possibilité et l'exigence des bonnes œuvres pour le présent et l'avenir»<sup>31</sup>.

Pour Paul, il n'y a pas, pour le salut, concurrence entre l'œuvre de l'homme et l'œuvre de Dieu; il souligne au contraire que l'action gracieuse de Dieu envers l'homme n'empêche nullement celui-ci d'être le sujet de son agir et des «bonnes œuvres», qui sont non seulement attestation de l'œuvre de Dieu, mais aussi «condition» du salut en ce sens que l'action de Dieu à l'égard de l'être humain inclut sa libre réponse et ne se réalise donc pas sans elle<sup>32</sup>. La pratique de la charité est ainsi «condition» du salut (voir Ga 5,13-15) et celle-ci se réalise non dans l'hétéronomie mais dans l'autonomie d'une liberté renouvelée et animée par l'Esprit: une démarche spirituelle se substituée à l'attitude légaliste (voir Ga 5,18; Ga 5,14). La liberté libérée par la grâce se montre dans la charité qui conduit à aimer l'autre comme Dieu l'aime. Justifié par la foi seule, donc; oui, mais la foi agrissant par la charité; indépendante des œuvres de la Loi, la justification par la foi ne l'est pas des œuvres de la foi. La foi active est condition de la justification et elle est ce par quoi l'être humain s'approprie l'histoire du salut et la fait sienne.

<sup>30</sup> H. BOULLARD, *Karl Barth*, t. 2, p. 82-83.

<sup>31</sup> H. BOULLARD, *Karl Barth*, t. 2, p. 85.

<sup>32</sup> Cf. *in*ffa saint Bernard.

Si la vie chrétienne est bien réception de la grâce et initiative divine libre et gratuite sur laquelle l'être humain n'a pas prise, cette réception opère néanmoins une transformation pour celle ou celui qui la reçoit. «En l'orientant vers Dieu, elle modifie concrètement sa vie»<sup>33</sup>. Par rapport à Luther qui conçoit la vie chrétienne en une alternative sans cesse réitérée et rejouée «simul peccator et justus», la conception catholique met en avant la réappropriation de cette grâce par l'être humain et donc l'aspect dynamique du sujet appelé à répondre à ce don.

#### SAUVÉ DE QUOI PAR GRÂCE?

Lorsque la théologie catholique défend la thèse du libre arbitre contre celle du serf arbitre, il ne s'agit point d'affirmer que le pécheur pourrait se justifier lui-même, fût-ce inchoativement, «mais simplement de reconnaître que l'homme est sujet de ses actes, dans la grâce comme dans le péché. Certes le péché est un asservissement de la liberté. Mais, si l'on veut comprendre le paradoxe d'une liberté asservie, il faut considérer que c'est elle-même qui s'asservit, qu'il y a, en d'autres termes, une liberté originale indestructible»<sup>34</sup>.

Bernard de Clairvaux, dans son traité sur *La grâce et le libre arbitre*, l'avait déjà souligné<sup>35</sup>. Partant d'une question posée par un moine qui lui demande «quelle récompense espères-tu si Dieu fait tout?», et donc qui mettait en concurrence la liberté et la grâce, la réponse immédiate de Bernard, qu'il déploiera par la suite, consiste à lui dire d'abord de rendre gloire à Dieu pour l'avoir prévenu et initié, et ensuite de montrer «que les bienfaits reçus» ne le «laissent pas ingrat» et qu'il est «digne d'en recevoir d'autres».

Pour Bernard, le *consentement volontaire* (nous soulignons) est la coopération de l'homme à l'œuvre de la grâce, consentement qui est déjà lui-même œuvre de la grâce et qui ne peut être effectif que parce

<sup>33</sup> I. CHAKRE, art. «Grâce», p. 1020.

<sup>34</sup> H. BOULLARD, *Karl Barth*, t. 2, p. 110.

<sup>35</sup> Les numéros entre parenthèses renvoient aux paragraphes de BERNARD DE CLAIRVAUX, *L'amour de Dieu. La grâce et le libre arbitre*, Paris, 2010. Il est à noter que Luther appréciait particulièrement les *Sermons* de Bernard de Clairvaux, mais s'en détachait sur certains points concernant la «mystique» de Bernard. Voir M. LEBNARD, *Luther*, p. 131 et suivantes.

que le libre arbitre subsiste. «Là où il n'y a pas de volonté (...) il n'y a plus de liberté» (§ 24) et là où il n'y a pas de liberté, il n'y a plus rien à sauver: «personne ne sera sauvé malgré lui» (§ 36). La liberté naturelle présente en l'être humain ne peut être détruite ni diminuée par le péché ou la déchéance; cette liberté «de nature» constitue la noblesse inaliénable de l'être humain qui peut se poser hors du champ de la nécessité. Mais ce libre arbitre ne constitue pas à lui seul toute la liberté, il est distinct de deux autres formes de liberté que sont la liberté par rapport au péché et la liberté par rapport à «toute misère». Si la première liberté nous est donnée par nature, la deuxième l'est par la grâce, et la troisième est réservée à la patrie céleste. Par le péché, l'être humain a perdu les deux dernières, mais celles-ci lui sont restituées par la grâce au moyen de la mort et la résurrection du Christ.

L'être humain continue en cette vie à faire l'expérience d'un écart entre le vouloir et le pouvoir; si le vouloir est bien donné par la grâce de la création, son épanouissement dans la poursuite du bien suppose la grâce de la rédemption. Ainsi, le rôle de la grâce consiste à libérer l'homme pour Dieu, à élargir sa liberté en l'orientant vers Dieu. Pour Bernard, telle est la vraie liberté «car, assurément, il nous serait plus profitable de n'avoir jamais existé que de rester enfermés en nous-mêmes» (§ 18).

Dans le jeu ternaire que Bernard déploie pour rendre compte des relations entre liberté et grâce, l'œuvre de la grâce est triple: elle est à la fois création, renouvellement et épanouissement, avec une référence christologique explicite. «En effet, dans le Christ, nous avons commencé par être créés à la liberté de la volonté; puis, par le Christ, nous avons été renouvelés dans l'esprit de liberté afin d'être pleinement épanouis, avec le Christ, dans l'état de l'éternité» (§ 49). La grâce n'est pas une sorte de fluide mystérieux que l'être humain pourrait capter grâce à certaines techniques; elle nous vient du Christ, mais la rédemption de l'être humain ne peut se réaliser que si lui-même se met librement à la suite de celui qui est, selon Bernard, la Sagesse (voir § 43 et suivants).

Mais la question rebondit: qui fait quoi dans cette œuvre de salut? Comment grâce et liberté coexistent? Pour Bernard, tout est grâce, mais l'être humain a aussi sa part de «travail». «La grâce ne fait point une partie de l'œuvre et le libre arbitre l'autre, mais ils agissent ensemble par une opération indivise. L'une fait tout (la grâce) et l'autre fait tout (le libre arbitre), mais de telle façon que tout se réalise

en celui-ci, et cependant en vertu de celle-là» (§ 47)<sup>36</sup>. Et les «mérites» de l'être humain ne doivent jamais être considérés comme sa propriété; à strictement parler, ce ne sont pas des mérites et s'il faut leur donner un nom qui leur sied, «il faudrait parler de germes d'espérance, de stimulants de la charité, d'indices d'une secrète prédestination ou de présages d'un bonheur futur. Les mérites donnent accès au Royaume, non le droit de régner» (§ 51).

La réflexion de Bernard sur la grâce met en évidence la liberté inaliénable de l'homme, malgré ses blessures. C'est bien en tant qu'être libre que l'être humain est image de Dieu et capable d'entrer en relation avec Lui. De ce fait, il est aussi responsable de cette relation, mais la liberté de l'être humain se dévoile comme une liberté à libérer et à libérer d'elle-même. C'est là l'œuvre de la grâce qui souligne comment la véritable liberté est un jeu de spontanéité et d'obéissance. De manière, pourrait-on dire, paradoxale, la liberté, affranchie de la nécessité, gagne en spontanéité dans la mesure même où son consentement devient plus grand. Orientée vers Dieu, cette liberté se caractérise par une ouverture toujours grandissante et se révèle non statique mais dynamique et en cheminement. En nous affranchissant de la nécessité, la liberté de nature permet le consentement qui, à son tour, se déploie en justice (au sens biblique) face au péché, par la liberté de la grâce, et s'épanouit en bonheur face à toute misère, par la liberté de gloire.

#### POUR UNE THÉOLOGIE DE LA GRÂCE

En nous inspirant de la contribution de M. Rose<sup>37</sup>, une relecture actuelle de la grâce pourrait faire droit à des dimensions importantes de cette dernière: l'altérité, le pâtir, et le sujet dans son émergence à une histoire.

<sup>36</sup> Voir B. PASCAL, *Écrits sur la grâce*, Paris, 1987, p. 950: «Ainsi saint Paul dit: J'ai travaillé non pas moi, mais la grâce de Jésus-Christ qui est avec moi (I Cor. XV, 10). Comment est-ce qu'il a travaillé, et qu'il n'a pas travaillé, mais que c'est la grâce qui était avec lui qui a travaillé, sinon parce que son travail peut être dit sien, puisque sa volonté y a concouru; et peut n'être pas dit sien, puisque sa volonté n'a pas été la source de ses propres désirs? mais la grâce de Dieu a été celle dont on peut dire qu'elle a travaillé, car elle a préparé sa volonté, car elle a opéré en lui le vouloir et l'action, et l'on ne peut pas dire d'elle qu'elle n'a pas travaillé, puisqu'elle a été l'origine et la source de son travail».

<sup>37</sup> Ainsi qu'I. CHARREIRE, art. «Grâce», dans sa relecture de P. Ricoeur.

Premièrement, la grâce renvoie à la dimension d'altérité constitutive du sujet et de sa construction. Elle met en avant la dimension relationnelle non seulement nécessaire mais inhérente au sujet lui-même. Pensée en termes de l'altérité, la grâce montre qu'il ne faut point se libérer de l'autre, mais bien de l'aliénation (comme le montre particulièrement saint Bernard) qui entrave la liberté et l'être humain. La dimension de réceptivité que la grâce porte à penser et à vivre brise le mythe d'une autonomie autarcique ou solipsiste; elle permet aussi de comprendre que la liberté et l'agir ne sont pas atteints par la déficience parce qu'ouverts à l'autre que soi. La grâce permet de penser l'émergence d'un sujet dans une relation à l'autre, sans se polariser que ce soit sur le soi ou l'autre que soi. Elle pose, dans sa dimension relationnelle à l'autre à qui elle renvoie, une triple modalité toujours en mouvement: intérieure, car elle s'adresse au plus intime de l'être humain, sa liberté, sa conscience, son être; extérieure, car non seulement elle ne vient pas de lui mais requiert des déterminations objectives qui passent par des médiations pour se réaliser (le corps, la communauté, l'action, etc.); paradoxale, car, tout en suscitant la personnalisation et l'individualisation, elle unifie et rassemble ce qui pourrait conduire à la fragmentation, à l'éclatement, à la dispersion.

Deuxièmement, la réalité de la grâce renvoie à la passivité comprise comme attente et accueil. Mais ceux-ci ne peuvent se comprendre et se vivre que sous l'égide de l'intensité d'une présence à même de susciter le mouvement d'ouverture et de reconnaissance: «La passivité dit la pudeur de l'attention bienveillante, à la fois constante et discrète, de Dieu: la rencontre est un don, comme tel le saisissent et dessaisissent de grâce ne se réalise qu'au cœur de la libre disponibilité de l'être humain»<sup>38</sup>. En rappelant le lien à l'agir et à l'altérité, la reconnaissance de cette dimension évite les excès d'un «tout à la grâce» ou d'un quietisme qui ont émaillé maintes fois l'histoire du christianisme.

Troisièmement, la grâce fait droit à l'éveil et à l'émergence du sujet à lui-même. La grâce rappelle la douleur fondamentale qui traverse l'être humain; à sa lumière se révèle la profondeur du péché, profondément abyssale que l'être humain par ses propres efforts ne peut la surmonter. Parce que le mal touche l'être même de l'homme, ce dernier ne peut trouver son salut en lui-même, ou dans une solution

<sup>38</sup> I. CHARRE, art. «Grâce», p. 1025.

«seulement morale» qui ferait appel à sa seule volonté, mais bien dans un autre que lui. Ni immédiate ni magique, la puissance de la grâce requiert le travail du négatif et des médiations historiques et personnelles; elle permet de ce fait au sujet d'émerger dans les plis de l'histoire en s'arrachant à une *hybris* toujours menaçante<sup>39</sup>.

Selon cette triple modalité se mouvant sur les temps de l'altérité, du pâtir, du devenir, la grâce se montre comme la réalité de la relation à un (A) autre qui permet d'advenir à soi-même dans les méandres de l'histoire. Insaisissable, elle l'est, tout en étant perceptible; centrale, elle l'est, dans son décentrement même; réelle, elle l'est, tout en échappant à nos prises. Tel est sans doute son mystère qui nous forme et in-forme dans un jeu d'accueil et d'engagement.

Éric GAZIAUX

<sup>39</sup> Travail du négatif souligné par un Hegel dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, mais aussi chez un Jean de la Croix avec le thème de la nuit et du renoncement.