

# LA GRÂCE

par Gérard SIEGWALT

Nous tenterons de rendre compte du sens de la grâce d'un point de vue évangélique, ce qui veut dire : conformément à l'Évangile. Le mot « évangélique » ne s'oppose pas ici au mot « catholique ». L'Évangile, en effet, est « catholique » dans son essence, selon le sens propre du mot « catholique », sans rétrécissement confessionnel ou institutionnel. « Catholique » signifie « universel ». Certes, l'Évangile concerne l'individu, mais il concerne aussi la communauté humaine, et même *l'oikouménè* dans le sens primitif du mot : la terre habitée. Il concerne ainsi l'histoire de l'humanité dans son ensemble. Par-delà l'homme et l'histoire de l'humanité, il concerne enfin la création dans sa totalité, en dehors de laquelle il n'y aurait ni destinée humaine individuelle, ni histoire de l'humanité. L'Évangile concerne donc également le cosmos et la nature.

Dès lors, il s'agit pour nous de rendre compte du sens de la grâce conformément à la « catholicité évangélique ».

Il ne peut ainsi être question ici d'opposer l'élément « évangélique » dans un sens rétréci, comme élément « protestant », d'un point de vue confessionnel ou culturel, à l'élément « catholique », compris lui aussi dans un sens étroit. Une telle manière d'opposer l'élément « évangélique » et l'élément « catholique » serait contraire à la fois à l'essence de l'Évangile et à l'essence de la catholicité. L'Évangile n'est pas plus « protestant » que la catholicité n'est « romaine ». L'Évangile et la catholicité qui lui est conforme dépassent à la fois le protestantisme et le catholicisme romain. Ces deux phénomènes ne sont que des formes historiques (en partie unilatérales et demandant un complément) de *l'una sancta catholica et apostolica ecclesia* telle que nous la confessons, en accord avec les saintes Écritures, dans le symbole de Nicée. Le protestantisme et le catholicisme sont uniquement, mais réellement, les lieux ecclésiaux particuliers où les uns et les autres essayent de croire, de confesser et de vivre la « catholicité évangélique ». Ils ne le font, légitimement, nullement d'une manière exclusive. Ils le font de

manière provisoire et potentielle, donc pas encore complètement réalisée.

En parlant ici à partir du lieu particulier de la théologie protestante, mais en étant pleinement engagés envers la catholicité évangélique, nous ne pouvons donc pas nous limiter au domaine du protestantisme. Lorsque nous essayons de rendre témoignage de manière systématique, dogmatique, nous ne pouvons choisir comme point d'orientation telle Église particulière, même si nous l'aimons et si nous sommes liés à elle pour le meilleur et pour le pire. Nous choisissons au contraire comme étalon pour nous-mêmes, pour nos Églises respectives et pour la réalité tout entière, la réalité du Christ qui nous convainc et qui nous engage pleinement à son service.

\* \* \*

**S'enquérir de la grâce, c'est s'enquérir de la joie, et la réalité de la grâce se manifeste dans la réalité de la joie.** La grâce et la joie ne sont pas qu'en vague parenté l'une avec l'autre. Elles sont très proches parentes, à vrai dire elles sont d'authentiques sœurs jumelles. Les mots grecs *charis* (grâce) et *chara* (joie) ont la même racine. En raison de leur origine même, ils décrivent deux aspects de la même réalité. Ils collent intimement l'un à l'autre. W. Stählin, dans *Über einige biblische Wort-Familien*, publié dans *Symbolon*, 1, p. 54 ss., mentionne le fait que dans un vieux dictionnaire, on définit ainsi le sens de *charis* : ce qui provoque la joie (op. cit. p. 56). On peut donc interpréter la question que se posait Luther : comment obtiendrai-je un Dieu qui me fait grâce ? dans le sens : comment trouverai-je la joie ?

La relation étroite entre la grâce et la joie ne résulte pas seulement du vocabulaire grec, elle est aussi fondée dans le message biblique lui-même, dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament. Il n'est ni possible ni nécessaire de justifier cette affirmation dans tous les détails. Il suffit de remarquer que l'Évangile a pour thème central la grâce manifestée en Christ (Actes 20 : 24 parle de l'Évangile de la grâce de Dieu) et que ce contenu central, la grâce de Dieu, constitue l'Évangile, message de joie (*eu-angelion*). L'Évangile, c'est le joyeux message qui annonce la grâce de Dieu, qui proclame que Dieu fait grâce. La grâce de Dieu, le fait que Dieu agit selon sa grâce, c'est l'*euangelion*, la bonne nouvelle qui rend joyeux. Le message de Noël annoncé par les anges nous per-

met de dire que la grâce de Dieu est la grande joie des hommes, et que la grande joie des hommes est la grâce de Dieu (Luc 2 : 10).

## I. Considérations méthodologiques

### 1. La grâce et la loi.

Nous abordons le thème de la grâce à partir de cette relation entre la grâce et la joie. Ce point de départ et la thèse précédemment exposée (s'enquérir de la grâce, c'est s'enquérir de la joie ; la réalité de la grâce se manifeste dans la réalité de la joie) devront encore être justifiés par la suite. Mais, dès à présent, nous pouvons y joindre la thèse négative : parler de la grâce d'une manière qui n'inclut pas la joie, mais qui l'exclut, ce n'est pas parler de la grâce.

Il est évident que la formulation négative de la thèse exprimée de manière positive prend ses distances à l'égard de certaines ornières de l'étude théologique de la grâce, telles que l'histoire traditionnelle de l'Église et de la théologie les ont creusées. Nous ne nions pas qu'elles peuvent avoir leur part de vérité, mais si elles négligent le caractère joyeux de la grâce, et si la manière de parler de la grâce ne produit pas la joie, on s'est déjà détourné de la grâce dans sa plénitude. Il n'est pas possible de développer ce point, et une telle étude ne serait pas uniquement alléchante, ni source de joie ! Il est vrai qu'une telle étude de l'histoire de l'Église et de la théologie pourrait servir d'exemple répugnant à *contrario*, et elle doit être entreprise en son lieu. On verrait alors que toute schématisation opposant la bonne et la mauvaise théologie de la grâce ne tiendrait pas debout. On verrait même apparaître, dans les discussions peu réjouissantes au sujet de la grâce qui, après la période de saint Augustin, ont atteint un nouveau point culminant au XVI<sup>e</sup> et au XVII<sup>e</sup> s., des moments de vérité essentiels et réjouissants. Mais il n'est pas interdit de parler du rejet de la grâce, parce que dans ces discussions, les parties en présence ont eu tendance à glisser d'un discours **à partir** de la grâce vers une discussion sur la grâce. On ne parlait donc plus de la grâce, mais de concepts commençant déjà à se détacher de leur objet. Il est vrai qu'ils n'ont guère su s'en détacher entièrement. Toutefois, la tentation de falsifier la grâce et d'en faire une loi (dans le sens que saint Paul et Luther donnaient à ce terme) a déjà prédominé dans le légalisme juif des Pharisiens. Elle s'est répé-

tée tout au long de l'histoire de l'Église et de la théologie, jusqu'à ce jour. Il n'y a aucune théologie, aucune foi, aucune prière, aucune transmission du message, aucune diaconie chrétienne, aucune communauté ecclésiale qui n'ait à affronter cette tentation. La grâce n'est proclamée et vécue correctement que dans la mesure où elle surmonte cette tentation, en tant que grâce, dans le cœur de l'homme. En effet, le triomphe de la grâce mal comprise comme une nouvelle loi, met fin à la joie, comme il met aussi fin à la liberté et à la confiance. De même que la grâce qui libère et qui inspire la confiance est liée à la joie, de même la loi qui asservit est liée à la peur, à l'oppression et à la méfiance.

## **2. La grâce et l'expérience.**

Si la question de la grâce est la question de la joie, si la réalité de la grâce se manifeste dans la réalité de la joie, il ne suffit pas de rappeler les déclarations faites au sujet de la grâce dans l'histoire de l'Église et de la théologie ou même dans la Bible, pour traiter de manière adéquate le thème de la grâce. Certes, une telle démarche peut être utile et nécessaire (c'est certainement le cas en ce qui concerne les déclarations de la Bible), mais elle est insuffisante. Si nous ne sommes pas vigilants, une telle démarche peut même nous faire passer à côté de la réalité de la grâce. Voilà peut-être une affirmation surprenante et prêtant à malentendu. Que voulons-nous dire par là ?

Notre première remarque méthodologique avait un contenu essentiellement « théologique ». Il s'agissait de la grâce en tant que réalité porteuse de joie, et de sa délimitation vis-à-vis de la loi mal comprise dans le sens d'un légalisme oppresseur.

Notre deuxième remarque préliminaire est plutôt de type « anthropologique », ou plutôt, elle prolonge la première réflexion préliminaire de façon plutôt anthropologique. Il s'agit ici de reconnaître que le savoir, la prise de conscience par exemple des affirmations bibliques au sujet de la grâce, ne constituent pas en eux-mêmes l'expérience de la grâce, même si, précédant l'expérience, ils y conduisent, et si, lui succédant, ils peuvent l'exprimer. La signification du « savoir théologique » ne doit ni ne peut en aucune manière être méconnue. Nous voulons seulement rendre attentif au fait qu'on n'acquiert pas les connaissances théologiques essentielles au moyen de la science théologique en tant que telle, donc pratiquée de manière abstraite, mais uniquement par l'expérience qui, si elle est réellement

expérience, est toujours théologiquement signifiante, et doit donc être éclairée théologiquement. Nous ne parlons pas d'expérience religieuse au sens étroit du terme, mais de toute expérience réelle, car toute expérience réelle est toujours « religieuse », et elle est toujours d'une certaine manière expérience de Dieu (nous ne pouvons pas développer ce point maintenant, mais il apparaîtra clairement dans la suite de notre exposé). Cela veut dire deux choses : — premièrement, la grâce est expérience de la grâce ou elle n'est pas ; elle est une expérience qui se manifeste dans la joie qu'elle donne ; — deuxièmement, cette expérience de la grâce ne se produit pas indépendamment de l'expérience globale, donc de la réalité totale de l'homme. Plus précisément encore, cette expérience de la grâce est faite *in, sub et cum*, dans, avec et sous la réalité humaine, l'expérience globale.

Ainsi, le supranaturalisme se trouve écarté. D'après la conception supranaturaliste de la grâce, cette dernière réside quelque part en dehors du domaine de notre expérience présente (*supra naturam*), que ce soit de façon dualiste métaphysique, dans l'au-delà compris de différentes manières, ou de façon bibliciste (*heilsgeschichtlich* ; l'histoire du salut étant comprise comme une histoire particulière, achevée). Nous ne nions pas la part de vérité qu'il y a dans chacune de ces formes de supranaturalisme. La part de vérité du dualisme métaphysique, c'est que le monde et le temps présents sont « provisoires » dans les deux sens de ce mot : ils sont une « provision », un acompte de ce qui doit venir, des nouveaux cieux et de la nouvelle terre, et ils sont « provisoires », ils précèdent l'accomplissement, et ils seront dépassés. L'erreur du dualisme métaphysique, c'est qu'il dévalorise ce monde et ce temps, comme s'ils n'étaient pas le lieu où la nouvelle création promise veut déjà apparaître par des signes, et où elle perce effectivement. Quant au biblicisme de l'histoire du salut (*heilsgeschichtlich*), sa part de vérité, c'est qu'il y a une révélation et une histoire particulières, mais son erreur, c'est qu'il détache cette révélation et cette histoire particulières de la réalité globale, comme si cette dernière n'était pas déterminée par la révélation et l'histoire particulières du salut, et comme si le salut était réservé à une réalité particulière dans l'ensemble de la réalité totale. On sépare alors cette révélation et cette histoire particulières de la réalité expérimentale humaine, et s'il y a une expérience particulière de la grâce, elle reste séparée de la réalité plus vaste, dite « naturelle », et de son expérience.

Mais la grâce n'est pas seulement une expérience, elle est l'expérience de la grâce en relation avec l'expérience humaine dans son ensemble, ou elle n'est pas. Car ce n'est qu'en tant qu'expérience — et non en tant que savoir — qu'elle donne la joie, et ce n'est que dans sa relation avec l'expérience globale renouvelée par elle, qu'elle la donne. Car selon le témoignage biblique, la grâce ne donne pas une joie partielle, mais une joie pleine et entière, elle donne la joie en abondance (Jean 15 : 11 ; 16 : 24 ; Actes 13 : 52 ; I Jean 1 : 4 ; II Jean 12) ; elle donne la plénitude, elle embrasse tout.

Ainsi se pose la question, qui apparaît comme inséparable tant au point de vue méthodique qu'au point de vue fondamental : comment l'expérience de la grâce est-elle faite dans la réalité humaine globale (avec ses éléments « œcuméniques » et cosmiques) ? Autrement dit : comment la joie éclate-t-elle dans la réalité globale ? Et qu'est-ce que la grâce, dans la perspective de cette réalité globale ? Cette question est un test pour la théologie engagée au service de la catholicité évangélique. C'est là que celle-ci doit se montrer capable de rendre compte de ce qu'est la grâce, de ce qui procure la joie, et comment cela se fait. Il est devenu clair que les affirmations théologiques doivent prouver leur effectivité dans l'expérience. Ou bien elles sont lourdes d'expérience dans le domaine de la grâce, et elles sont alors conformes à la grâce, ou bien elles sont étrangères à la réalité et elles ne sont pas conformes à la grâce. Elles sont alors supranaturalistes. C'est de cette manière que se pose la question de la grâce.

## **II. Considération de fond**

Qu'est-ce que la grâce et comment se réalise-t-elle ? Autrement dit : qu'est-ce qui produit la joie, et comment celle-ci est-elle donnée ?

### **1. Grâce et réalité.**

Nous devons partir de la constatation que la grâce est toujours quelque chose de spécial. Elle n'est pas une donnée ordinaire. C'est là le sens de la distinction traditionnelle entre « nature » et « grâce ». Nous pouvons parler d'une manière plus adéquate d'expérience générale de la réalité, d'une part, et d'expérience de la grâce, d'autre

part, ou plus brièvement de « réalité » et de « grâce ». La grâce est vécue comme quelque chose qui surcharge la réalité, qui s'y ajoute « en plus », qui l'envahit du dehors, ou qui surgit du dedans. Elle ne se réalise pas en dehors de la réalité, mais elle est vécue comme une dimension particulière de la réalité qui la fait apparaître, à l'encontre de l'expérience ordinaire, comme une réalité de grâce.

Prenons un exemple : fatigué et mal disposé, je quitte mon logement pour une courte promenade. Une journée difficile est derrière moi. En moi bouillonnent la colère, le mécontentement, la révolte intérieure. Je pense avoir des raisons pour cela et je ne me trompe sans doute pas. C'était une journée sombre comme nous en vivons parfois. Sortons donc, jouissons de la nature, respirons bien, secouons la colère et le mécontentement ! Mais au cours de la promenade, je n'arrive pas à me débarrasser de moi-même et de mon amertume. J'essaye bien de regarder le paysage, mais mes idées noires me rattrapent et je continue à tourner en rond. Peu réconforté, je rentre sans avoir fait l'expérience que je désirais intérieurement : que des forces nouvelles me soient données, que la réalité se transfigure pour ainsi dire, que je vive un moment de grâce. Et je n'ai rien expérimenté de tout cela.

La même chose peut se passer le dimanche matin au moment du culte. J'y vais dans l'humeur (*Stimmung*) que j'ai décrite, et j'en reviens dans le même état, peut-être même plus amer encore de n'avoir pas su briser le cercle infernal.

Mais une autre fois, tout peut se passer autrement. Soudain, ou progressivement, au cours d'une promenade, je peux être saisi par la beauté du paysage, des fleurs, des arbres, du chant des oiseaux, la majesté ou la paix des montagnes, ou simplement par un rayon de soleil qui m'atteint, qui frappe mes yeux, ou par l'aspect d'une fleur, d'une feuille, d'une bestiole au bord du chemin, d'une goutte de rosée. Et tout change. Aucune des raisons de ma colère n'est « objectivement » supprimée, mais tout à coup, je suis réconcilié avec mon sort, je suis reconnaissant pour cette lumière qui me touche, peut-être pour un bref instant seulement, et de ce que ce rayon provient d'un soleil — quel qu'il soit d'ailleurs — qui m'éclaire et me réchauffe.

Je peux faire la même expérience un dimanche matin au cours du culte. C'est alors, comme dit le psalmiste, la douceur du Seigneur, la magnificence de l'Éternel qui m'apparaît (Psaume 27 : 4). La lu-

mière de la grâce a tout transfiguré. Et nous disons bien alors : « C'était un moment de grâce ! »

Il n'est pas du tout aberrant de désigner l'expérience ainsi décrite comme une expérience de la grâce. Cela aussi, cela déjà est une expérience de la grâce. La grâce, c'est ce qui réjouit les yeux par sa douceur, son amabilité, sa beauté. W. Stählin dit (article cité) que la grâce ainsi comprise se rattache aux organes et aux impressions des sens. C'est pourquoi la Bible désigne par le mot « grâce » la « beauté du discours qui réjouit le cœur » (cf. Luc 4 : 22, Colossiens 4 : 6). Quel rapport y a-t-il avec le sens particulier, théologique, du mot « grâce » ? J'aimerais citer ici simplement un passage de l'article mentionné de W. Stählin : « Dans le vocabulaire biblique, *charis* est le terme approprié et spécifique pour traduire les équivalents hébraïques des mots : “amabilité, bienveillance, bonté et grâce de Dieu” qui n'ont pas un arrière-plan reconnaissable comme sensuel (remarque : je ne veux pas discuter la question de savoir si cette dernière affirmation est vraiment justifiée ou non). Le mot *charis* est capable d'accueillir et de véhiculer toute la richesse que l'annonce de la grâce divine porte en elle... Mais en même temps le mot *charis* (comme le mot français *grâce*) porte la trace de sa signification primitive : il désigne ce qui est aimable, gracieux, le visage rayonnant, la voix qui sonne bien. Un héritage de l'âme grecque, surtout ouverte à ce qui est sensible, a passé à travers ce mot dans le langage vétérotestamentaire de la miséricorde divine. Là où le mot *charis* est devenu porteur du message de la grâce de Dieu, porteur de l'Évangile, il était au fond impossible de dissocier l'image, la forme sensuelle, et le contenu spirituel, et là où la *charis* de Dieu ou la *charis* de Jésus-Christ était souhaitée et communiquée à une communauté, comme le faisaient les apôtres, il n'y avait pas de place dans cette communauté pour une méfiance hostile à l'égard de l'irruption de la beauté dans le domaine de la foi et du culte » (ibid. p. 56-57).

Ici se pose la question de savoir comment le même mot peut désigner à la fois l'expérience « générale » de la grâce et l'expérience « particulière » de la grâce, donc d'une part l'expérience de la grâce dans le sens de la « grâce de la réalité » et d'autre part l'expérience de la grâce dans le sens de la « grâce de Dieu ». Il n'y a qu'une explication : c'est que, d'une part, la réalité peut devenir transparente, de bas en haut, pour Dieu, que la réalité créée peut devenir transparente pour le créateur et le rédempteur de cette réalité, donc

pour la réalité de Dieu, et que d'autre part cette réalité de Dieu en tant que grâce peut aussi se révéler en particulier, de haut en bas. Il s'agit maintenant de développer ce point.

## 2. La grâce et le Christ

Il faut indiquer ici que la *gratia creata* (en tant que grâce de la réalité créée) et la *gratia increata* (en tant que grâce éternelle de Dieu), autrement dit : la grâce « naturelle » et la grâce « salutaire », surnaturelle, sont inséparables. Cela veut dire deux choses : 1) il existe une grâce de la création ; 2) cette grâce de la création est en relation avec la grâce de Dieu qui se révèle dans l'histoire particulière du salut, et puis, pour l'accomplir, dans l'acte rédempteur du Christ.

Nous formulons ici la thèse fondée sur la Bible (et qui devra être expliquée) que le donateur et le don ne font qu'un, dans les deux cas (donc dans le cas de la grâce de la création et de la grâce particulière du salut), et qu'il s'agit du Fils de Dieu éternel et incarné, le Christ.

a) Plusieurs passages du Nouveau Testament affirment clairement qu'il y a une relation entre l'acte rédempteur de Dieu en Christ et l'acte créateur, et que celui-ci s'est aussi accompli en Christ. Nous ne mentionnons que les passages essentiels. I Corinthiens 8 : 6 : Paul dit ici en parlant du seul Dieu, le Père, que « toutes choses viennent de lui et que nous sommes pour lui », et il dit en parlant du seul Seigneur, Jésus-Christ, que « toutes choses sont par lui et que nous sommes par lui ». En Jean 1, où il est dit au v. 14 que la Parole éternelle a été faite chair et qu'elle a habité parmi nous, il est dit auparavant (v. 3 et 4) au sujet de cette même Parole : « Tout a été fait par elle et rien de ce qui a été fait n'a été fait sans elle. En elle était (dès la création) la vie, et la vie était la lumière des hommes ». L'hymne christologique, en Colossiens 1 : 15 ss., confesse le Christ qui a effectué le salut (cf. les versets précédents) comme « l'image du Dieu invisible, le premier-né de toute la création », en disant à son sujet : « En lui tout a été créé dans les cieux et sur la terre ». Cf. aussi Hébreux 1 : 1-3. Dans tous ces passages, le Christ est appelé Créateur et Seigneur du cosmos. Le Christ, qui a effectué l'œuvre du salut par son incarnation, sa vie et ses actes, sa mort et sa résurrection, est celui-là même (et non un autre) par qui Dieu a créé et maintient toutes

choses. Dieu agit dans la création et dans la rédemption, en Christ, son Fils. C'est pourquoi la création, dans la mesure où elle est reconnue dans sa transparence pour Dieu, le créateur, rend témoignage au Dieu qui fait grâce. Non que la Bible et d'abord, et surtout, l'Ancien Testament, ne sache rien de « l'ombre » de la création, mais cette « ombre » est dépassée par la certitude que la création est « bonne » (Genèse 1) et qu'elle loue le Dieu tout-puissant et miséricordieux, qu'elle le loue comme celui qui se manifeste comme le Dieu de toute grâce dans la création (Psaumes 19, 104, 148). Dans la perspective du Nouveau Testament et de l'incarnation du Christ, cela signifie : Christ, le Fils de Dieu, le visage de Dieu plein de grâce, tourné vers l'extérieur, est à l'œuvre dans la création.

b) L'affirmation que nous venons de présenter ne se limite pas à la création comprise comme le cosmos ou comme la nature, elle doit être élargie en direction de *l'oikouménè*, de l'histoire de l'humanité et de l'histoire personnelle de chacun. La grâce de la création est aussi la grâce de l'histoire. Là aussi le Christ est à l'œuvre, en fait, qu'on en soit conscient et qu'on l'affirme par la foi ou non. Cette vision des choses est irréfutable pour celui qui admet, avec le Nouveau Testament, non seulement une christologie du second article du Credo, mais aussi une christologie du premier article. Nous ne pouvons certes connaître le Christ que par la révélation particulière — nous ne le connaissons, noétiquement, consciemment, que de cette manière —, mais cela ne veut pas dire qu'il n'agisse pas ontiquement partout dans l'humanité et dans chaque vie humaine individuelle, en dehors du témoignage qui lui est rendu par la foi, qui repose sur la révélation particulière, prophétique et apostolique.

#### **Quelques remarques à ce sujet.**

D'abord, à propos de **l'histoire de l'humanité**. L'affirmation déjà citée de Jean 1 : 4 ( « En elle (la Parole) était la vie, et la vie était la lumière des hommes ») signifie sans nul doute : où il y a vie et lumière, là est la réalité du **Logos**, la réalité du Christ, et c'est par elle que la réalité est éclairée et qu'elle devient digne d'être vécue.

Cela nous amène à affirmer : la réalité du Christ existe aussi dans les religions et dans les cultures non-chrétiennes, dans la mesure

où il s'y trouve la vie et la lumière. Nous ne prôtons pas ici le syncrétisme ou la confusion des religions, mais nous réclamons de l'affirmation faite en Éphésiens 1 : 10, selon laquelle « Dieu réunit sous un seul chef, Christ, tout ce qui est dans les cieux et ce qui est sur la terre ». L'attitude de Paul envers la loi, qui peut être étendue à « toutes choses », nous montre que cette réunion ou « récapitulation » (qui est aussi valable pour la loi de l'Ancien Testament) doit être entendue dans un triple sens, selon le triple sens de la *Aufhebung* chez Hegel : elle signifie d'abord une négation, un refus. Comme la loi, les religions sont mesurées selon la norme du Christ, et on reconnaît leur « ambivalence », leur caractère équivoque. De même que la loi est don de Dieu et instrument de l'auto-justification de l'homme, de même la lumière et les ténèbres, le salut et la perdition coexistent dans les religions. Cette ambivalence, qui ne saurait être méconnue, nous oblige à « discerner les esprits » et à rejeter ce qui n'est pas lumière et ce qui ne crée pas la vie. En second lieu, la *Aufhebung* est aussi le maintien, la confirmation de cette lumière et de ce qui est vie et source de vie. Là aussi, cela s'applique, comme à la loi, aux religions. Au sens d'Apocalypse 21 : 24 et 26, les trésors de la terre doivent être engrangés dans le Royaume de Dieu. Le Christ n'atteint sa plénitude que par la récapitulation ainsi comprise, selon laquelle toutes choses sont orientées vers lui qui est leur chef (*caput*). En troisième lieu, la *Aufhebung* signifie que toutes choses, à l'image de la loi, trouvent leur accomplissement en Christ, et qu'il les porte à leur perfection, qui n'existe pas déjà en elles-mêmes, mais uniquement dans le Christ qui les parachève.

Il en résulte à l'égard des religions une attitude qui n'est pas seulement négative, mais aussi positive, et en même temps, les deux attitudes, celle qui rejette et celle qui maintient, sont reconnues comme « provisoires », parce qu'elles précèdent l'accomplissement et l'achèvement de toutes choses en Christ.

Passons à l'**histoire individuelle**. La phénoménologie religieuse nous apprend que l'un des thèmes fondamentaux reconnus par la plupart des religions s'exprime dans cette phrase : *Stirb und werde*, « meurs pour devenir » ; ce thème peut donc être exprimé par les deux mots « mort » et « résurrection » (Cf. G. Widengren, *Religionsphänomenologie*, ou Mircea Eliade, *Traité de l'histoire des religions*). Dans toutes les cultures, la naissance, le passage à l'adolescence, le mariage et la mort physique sont compris comme une mort en vue d'une vie nouvelle. Le Christ johannique exprime le

même thème fondamental en Jean 12 : 24 : « Si le grain de blé ne tombe en terre et ne meurt, il reste seul ; mais s'il meurt, il porte beaucoup de fruit ». Cette affirmation n'est pas spécifiquement chrétienne, mais elle est universellement chrétienne. La loi de la vie veut que la vie n'existe que sur la base de la mort, qu'il s'agisse d'une mort en pleine vie ou à la fin de la vie. Mais cela signifie aussi que la mort ne trouve ni son sens ni son but en elle-même, et qu'elle est — ou au moins qu'elle veut être — un passage vers la vie. La parole de Jésus accomplit ce que la plupart des religions espèrent : à savoir qu'une promesse est donnée à la mort, et qu'en vertu de cette promesse, la mort conduit — ou peut conduire — à la vraie vie.

Quel est alors l'apport spécifique du christianisme ? Il est centré sur la mort et la résurrection du Christ, Fils de Dieu devenu homme. Ce message central de la foi chrétienne jette une vive lumière sur l'expérience fondamentale de l'homme, expérience de la mort et du devenir, du changement, de la nouvelle naissance. Il implique le fait que l'obligation de mourir — en pleine vie ou à la fin de la vie — est en relation avec Dieu, que dans la mort de l'homme, dans la mort de chaque homme, cette mort du Fils de l'homme, du vrai homme, qui est aussi vrai Dieu, Dieu né de Dieu, homme-Dieu, veut s'effectuer et porter des fruits, et qu'à travers cette mort, cette résurrection veut se réaliser dans l'homme et porter des fruits dans sa vie (cf. Apocalypse 13 : 8 où il est question, quand on suit littéralement l'énoncé du texte, de l'Agneau « immolé dès la fondation du monde »). La mort et la résurrection du Christ sont, dès la fondation du monde, le sens de la vie humaine. Là où des hommes meurent — avant le Christ, *ante Christum natum* — et sont transformés par la mort, ressuscitant ainsi pour une vie nouvelle (quelle que soit l'ambivalence de cette « vie nouvelle » encore mêlée à bien des éléments « anciens »), la mort et la résurrection du Christ se réalisent déjà, par anticipation, ou plutôt : la mort et la résurrection du Christ portent déjà leurs fruits, en se précédant pour ainsi dire elles-mêmes ! Et depuis le Christ — *post Christum natum* — la foi en Christ voit dans chaque mort authentique, véritable, une participation à la mort du Christ et dans chaque résurrection une participation à sa résurrection (dans le sens de Romains 6). Nous ne pouvons pas seulement dire, avec Pascal : le Christ est en agonie jusqu'à la fin du monde, tant que dure le péché des

hommes, mais aussi : le Christ est en agonie depuis la fondation du monde, depuis qu'une faille, la chute, s'est produite dans la création. Dès le commencement, il lutte pour que l'homme meure dans la vérité (et non dans le mensonge ou dans l'oubli), et qu'il ressuscite aussi. Il est lui-même celui qui meurt et qui ressuscite dans l'homme, dès le commencement du monde, partout où l'homme meurt et ressuscite en vérité. Le fait que tel est depuis le commencement jusqu'à la fin du monde le sens, le mystère, de la vie humaine, et que le Christ lui-même veut s'y manifester, apparaît dans l'incarnation du Christ, dans sa mort qui a lieu dans l'histoire, et dans le passage, dans la percée (qui est don de Dieu) vers la vie de la résurrection, vers la vie éternelle du Royaume de Dieu. Parce qu'il en est ainsi, chaque vie humaine a un prix inestimable, chaque vie humaine est — pour parler le langage biblique — une « visitation » de Dieu, dans laquelle Dieu lui-même, à travers le jugement (la mort), veut donner le salut et la vie. L'homme n'est pas Dieu, il n'est pas divin, mais Dieu est à l'œuvre en lui, il est présent en lui, il veut par les multiples événements et épreuves de sa vie, le préparer à sa propre vie éternelle et l'y faire participer. La vie humaine est un mystère dans lequel Dieu lui-même se manifeste et veut se manifester. Cette affirmation nous fait apparaître Dieu comme présent et agissant vraiment « dans, avec et à travers » l'histoire humaine, et ceci certes non de manière univoque, mais plutôt à *contrario*, par son contraire, non dans sa grandeur, mais dans sa faiblesse, et précisément ainsi dans sa grandeur. Cette action — le second article du Credo, la mort et la résurrection du Christ nous permettent de l'affirmer — est l'action et la présence du Christ dans l'homme. Elle est l'action de sa grâce qui conduit à la résurrection à travers la croix, et à la joie à travers la souffrance (cf. par exemple Romains 5 : 3-4).

C'est par la foi que nous pouvons connaître et confesser cela. C'est dans la foi que s'accomplit ce qui est et veut être le nerf, le sens de l'histoire individuelle, même en dehors de la foi.

c) Il faut parler maintenant en particulier de l'œuvre de salut du Christ, en dépassant ce qui a été dit au sujet du premier article. Nous sommes ainsi parvenus au centre de notre sujet : « la grâce ». Il ne s'agit pas ici de considérer ce centre pour lui-même. Mais il s'agit d'indiquer que l'œuvre de salut du Christ est en relation avec l'action cosmique et « œcuménique » de la grâce de Dieu en Christ, qui s'effectue dès le commencement. Cette action de la grâce qui s'effec-

tue dès le commencement se manifeste dans l'incarnation, dans la vie et dans l'action, dans la mort et dans la résurrection de Jésus. Dans sa personne, elle devient exemplaire, typique, elle devient événement historique (et supra historique, puisque la résurrection transcende l'histoire).

L'expression « œuvre de salut » peut prêter à malentendu, parce qu'elle semble éloigner l'œuvre du Christ de sa personne. Mais d'après le Nouveau Testament, Jésus fait une œuvre de salut, il produit le salut, parce qu'il est lui-même le salut en sa personne. Cf. Tite 2 : 11 : (Avec la venue de Jésus-Christ) « la grâce de Dieu, source de salut pour tous les hommes, a été manifestée ». Jésus lui-même est la grâce de Dieu faite homme en sa personne. C'est le témoignage unanime des évangiles. Qu'on pense à Luc 4 : 16 ss. où Jésus, à Nazareth, lit Ésaïe 61 : « L'Esprit du Seigneur est sur moi, parce qu'il m'a oint pour guérir ceux qui ont le cœur brisé ; pour annoncer la bonne nouvelle aux pauvres. Il m'a envoyé pour proclamer aux captifs la délivrance, et aux aveugles le recouvrement de la vue, pour renvoyer libres les opprimés, pour proclamer une année de grâce du Seigneur. » Jésus dit à la suite de cette lecture : « Aujourd'hui cette parole de l'Écriture que vous venez d'entendre est accomplie ». Au sujet du message de Jésus, il est dit dans ce contexte : « Tous (les auditeurs) admiraient les paroles de grâce qui sortaient de sa bouche ». Ses paroles sont pleines de grâce parce qu'il est la grâce de Dieu en personne. Cela ne s'exprime pas seulement dans ses paroles, mais aussi dans tout son comportement. Ce comportement est décrit avec précision par les pharisiens et par les scribes, d'après Luc 15 : 2 (mais ils le lui reprochaient de leur point de vue) : « Celui-ci accueille les pécheurs et mange avec eux ». Voilà la grâce en action. Elle s'accomplit aussi bien par la guérison que par le pardon des péchés ; nous pouvons dire qu'elle est à la fois bienfait et salut. Elle n'est jamais un bienfait qui ne serait pas signe de salut et qui ne se dépasserait ainsi lui-même, mais elle n'est pas non plus salut qui ne se manifesterait pas dans un bienfait signifiant, bien que limité, comme c'est le cas chez saint Paul (II Corinthiens 12) à qui sont données la capacité et la force de supporter son mauvais état de santé. La joie est plus forte que le malaise, même si elle ne l'élimine pas. La grâce, pour le pécheur (et pour le malade), dans le sens de Luc 15 : 2, c'est le fait d'être accueilli, accepté tel qu'il est. Croire, c'est alors, selon la belle formule de Paul Tillich : accepté d'être ac-

cepté, bien que je sois inacceptable. Nous sommes si entièrement acceptés que lui, le Fils éternel de Dieu, accepta de se revêtir de notre chair et de notre sang, qu'il devint entièrement solidaire avec notre humanité déformée par le péché, et même « qu'il se fit lui-même péché » (non pécheur !) (II Corinthiens 5 : 21), qu'il occupa donc notre place, et cela « jusqu'à mourir sur la croix ». En participant à notre condition, en entrant en communion avec nous, il a, en sa qualité de Dieu-homme, surmonté la faille du péché et vaincu du dedans la puissance que Satan et la mort avaient sur nous. Tout le Nouveau Testament en rend témoignage, surtout aussi Paul quand il affirme la justification du pécheur par la grâce, par le moyen de la foi. « Nous sommes gratuitement justifiés par sa grâce, par le moyen de la rédemption qui est dans le Christ Jésus » (Romains 3 : 24).

Nous développons cette constatation dans deux directions.

**Premièrement**, il faut dire un mot au sujet du terme *sola*, dans *sola gratia*, par la grâce seule, introduit par Luther. Luther voulait dire par là que nous sommes réellement, entièrement acceptés et justifiés par la grâce. C'est une certitude à laquelle on ne saurait renoncer. C'est la certitude que l'amour de Dieu n'est pas conditionné, mais inconditionnel. « Jésus accueille les pécheurs ». P. Tillich a trouvé une illustration de ce plein accueil, et du fait d'être pleinement accepté, dans la relation entre le psychothérapeute et celui qui vient le consulter. Il se peut que le malade en soit arrivé à son état actuel par sa propre faute ; le psychothérapeute ne porte pas de jugement moral, il est là pour écouter le malade et pour l'accompagner. Il se tourne vers lui sans réserve ; il est entièrement disponible, pour lui donner la possibilité de se trouver soi-même. Le psychothérapeute ne peut agir et se comporter ainsi que parce qu'il sait implicitement, ou explicitement, que la maladie et aussi la faute ne sont pas des réalités dernières, mais qu'elles sont en quelque sorte assumées par une réalité de grâce. Le *sola* de Luther exprime la démarche inconditionnelle, le don inconditionnel de Dieu en faveur de l'homme malade et pécheur. La psychologie déjà montre combien c'est là une chose guérissante et salutaire. Mais ce bienfait salvifique ne se limite pas à la psychologie ; il concerne la réalité totale, psychosomatique (ou le corps, l'âme et l'esprit) de l'homme, qui est la réalité de son être.

Ce *sola* de Luther, dirigé de manière polémique contre la théologie et la pratique ecclésiastique de l'époque, a conduit à des rétrécissements (contrairement à Luther lui-même). Il a été compris et il est encore compris par une grande partie de la chrétienté évangélique dans un sens exclusif. Cela conduit à une sotériologie (doctrine du salut) détachée de tout le reste, détachée en particulier de la cosmologie et de l'anthropologie, donc du premier article du Credo. Soutenue par le dualisme métaphysique néo-platonicien, une telle attitude conduit à des effets catastrophiques pour l'ensemble de la création et pour l'homme qui en fait partie. Car dans une telle hypothèse, ni la création ni l'homme ne sont vraiment acceptés et insérés, implantés dans la destinée que Dieu leur a donnée dès le commencement. On sépare alors la création et la rédemption, on dévalorise la création (elle est « déchuée »), et on isole la rédemption ainsi séparée de la création et de **tout** l'homme. Ce n'est pas biblique, ce n'est pas divin, c'est aussi inhumain. Nous avons déjà vu que la Bible ne sépare pas la création de la rédemption. Elle attribue les deux au même Dieu, au même Fils de Dieu. La création, comprise comme *creatio continua*, a pour but la nouvelle création, la *kainè ktisis*, les nouveaux cieux et la nouvelle terre, et dans la première création on aperçoit les signes de la nouvelle création. La création et la rédemption sont une seule œuvre de Dieu en Christ. Dans la rédemption, le sens de la création apparaît : Dieu est à l'œuvre depuis le commencement, en Christ ; il opère depuis le commencement la nouvelle création dans la réalité du cosmos et de la nature, de l'humanité et de l'homme. C'est son but depuis le commencement, et ce but est confirmé et déjà atteint, pour la foi, dans l'œuvre de salut du Christ, bien que cet accomplissement ne soit pas encore manifeste ou rendu visible. Il le sera lors de la parousie du Christ.

Parce que nous constatons ces rétrécissements liés au *sola*, il est nécessaire de souligner que pour Luther lui-même, la formule *sola* est liée à la formule *tota*. *Sola gratia*, mais aussi *tota gratia* ; *solus Christus*, mais aussi *totus Christus* ; *sola scriptura*, mais aussi *tota scriptura*. Le présent exposé essaye d'embrasser d'un seul coup d'œil la totalité du message biblique concernant la grâce. La grâce est assez vaste pour tout embrasser. La joie ne supporte pas l'étroitesse (*angustia*), qui conduit à l'« angoisse » ; elle n'existe que dans cette largeur. La grâce place l'homme dans un vaste espace.

**Deuxièmement**, ce qui a été dit au sujet de la rédemption doit être développé en direction du troisième article qui parle de l'Église du Christ, de la communion des saints (nous pouvons nous contenter de cette partie du troisième article, car en lui se concentre tout le reste).

De manière négative, cela veut dire que tout rétrécissement individualiste de la sotériologie doit être écarté. On pourrait dire bien des choses à ce sujet, en pensant aux ravages que l'individualisme du salut produit dans la chrétienté protestante, où la doctrine du salut est trop souvent une pathologie du salut. On ne peut nier que la grâce est destinée à l'individu, mais elle ne lui est pas donnée en dehors de l'Église, et il ne peut pas la posséder sans elle, sans les frères. Cette ignorance du caractère « ecclésial » de la grâce conduit à des caricatures et à des déformations de toutes sortes. Le Christ n'existe pas sans son corps. Si nous voulons l'avoir sans son corps, nous faisons de lui une loi, et le Christ « fait loi » ne nous rend pas libres et joyeux ; il nous brime et il nous fait peur. Certes, la grâce n'est pas liée à l'Église dans un sens étroit — ce serait une déformation ecclésiocentrique. Nous avons parlé de la grâce de la création et de l'histoire qui est à l'œuvre dans l'humanité entière depuis le commencement, même si elle n'est confessée que dans l'Église sur la base de l'œuvre de salut du Christ. La grâce insère l'individu dans l'Église comme elle insère l'Église dans l'histoire totale de l'humanité et dans le cosmos.

De manière positive, cela veut donc dire que la grâce nous incorpore à une communauté, nous fait découvrir des frères, que la grâce est reçue et vécue communautairement, entre partenaires. Cela veut dire aussi que la grâce nous est transmise par la création, par l'histoire et, de manière centrale, par l'Église, par les « moyens de grâce » (Parole et Sacrements). Dans cette communauté et à travers elle, avec les moyens de grâce que le Christ a institués en elle, en tant que son Église qui aime et qui prie, nous ne cessons de recevoir ensemble la grâce et d'en vivre dans le monde qui nous apparaît alors comme le champ de travail de Dieu en Christ, par la grâce. Dans l'Église, nous faisons l'expérience de la grâce, et en bâtissant l'Église, nous bâtissons sur le fondement de la grâce, et nous lui permettons d'agir dans le monde, pour qu'elle s'y réalise dans la condition et dans les relations humaines.

\* \* \*

La grâce désigne le mouvement de Dieu vers nous, son approche de l'homme. Ce mouvement est gracieux et rend gracieux. Nous avons essayé d'esquisser en quelques points essentiels ce que cela signifie.

Il faut dire encore que nous n'obtenons la grâce qu'en la transmettant, mieux : en la rendant à Dieu. « Le mot *charis* a aussi le sens de “reconnaissance”. *Charin echein*, ce n'est pas seulement obtenir la grâce et la posséder, c'est aussi “rendre grâces”, et faire retourner la beauté (la grâce !) de la bonté au donateur, en signe de reconnaissance » (W. Stählin, p. 58) (cf. Romains 7, 25 ; II Timothée 1 : 31. C'est le sens du latin *reddere gratias*, rendre grâces, retourner, en l'obtenant, la grâce au donateur. Citons encore W. Stählin : « Ainsi le mot *charis* comprend à la fois le mouvement de Dieu vers l'homme (son approche pleine de grâce) et le mouvement en retour de l'homme vers Dieu ». Ce dernier mouvement est exprimé en grec par *eucharistein*. Nous appelons aussi « eucharistie » le repas sacré où nous recevons le Christ et sa grâce, et où nous lui « rendons grâces ». L'action de grâces est liée à la grâce, ce n'est que dans « l'action de grâces » que la grâce s'accomplit.

Qu'est-ce que tout cela signifie pour l'existence du chrétien, pour son comportement et pour son action, pour son métier, sa profession en tant que son culte rendu à Dieu (selon Luther) ? On ne peut que dire que l'action de grâces n'est pas seulement la reconnaissance au sens étroit de ce mot, telle qu'elle s'exprime dans la « prière d'action de grâces ». Elle engage toute la vie du chrétien.

(traduit de l'allemand par Robert WOLFF)

\*