Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 148 (2016)
Heft: 3

Artikel: L'acte de Dieu et l'acte de l'être humain
Autor: Chalamet, Christophe
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-685908

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 14.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 148 (2016), P. 657-671

L'ACTE DE DIEU ET L'ACTE DE L'ÊTRE HUMAIN

Quelques considérations théologiques

CHRISTOPHE CHALAMET

Résumé

Comment articuler, en théologie systématique, l'action de Dieu avec celle de l'être humain ? En tant qu'alpha et oméga, l'action de Dieu non seulement précède celle de l'être humain, elle la suit également. Mais il est non moins important, et plus difficile, de considérer la concomitance de l'acte de Dieu avec l'acte humain. Cette concomitance est caractérisée par une correspondance asymétrique, où la décision et la responsabilité de Dieu, qui sont premières, n'annulent jamais, mais au contraire engagent, la décision et la responsabilité humaines. L'être humain est appelé, spécifiquement, à la gratitude, au témoignage et à la créativité. Mais comme l'être humain ne répond pas forcément ainsi, il convient également de penser l'acte de Dieu en lien avec l'être humain qui commet le mal.

La question du rapport entre l'action de Dieu et l'action de l'être humain traverse toute la théologie chrétienne et tous les *loci* de la théologie chrétienne. Certaines des grandes controverses théologiques, c'est bien connu, concernent précisément cette question : Augustin et Pélage, à l'orée du Ve siècle, Érasme et Luther sur la liberté de l'être humain vers le milieu des années 1520, Luther encore, cette fois contre Zwingli concernant la compréhension de la Cène, le jansénisme et les jésuites au XVIIe siècle, le quiétisme encore au XVIIe siècle, le piétisme et le méthodisme dès la fin du XVIIe siècle et plus fortement encore au XVIIIe siècle, sans oublier les vifs débats, au XXe siècle, sur le Royaume de Dieu et la possibilité de « préparer » sa venue en œuvrant pour la justice et la paix dans le monde. En théologie œcuménique également, la question s'est souvent posée : l'unité sera-t-elle atteinte par le dialogue et le travail théologiques et spirituels, ou est-elle un don à accueillir (ou les deux, mais alors comment articuler ces deux aspects ?) ? On discerne cette même question, posée quelque peu différemment, dans le livre de Job : est-ce un acte de Job qui a entraîné toutes ces catastrophes, ou est-ce autre chose, qui relèverait de l'arbitraire divin ou du consentement de Dieu à une suggestion de l'un de ses conseillers ?

Aujourd'hui, en ce début de XXIe siècle, au moment où le christianisme de l'Europe de l'Ouest connaît de grandes difficultés, sauf exceptions notables, à transmettre la foi, la question du rapport entre l'acte de Dieu et l'acte de l'humain peut paraître désuète. En fait, il n'en est rien et il me semble que la théologie se doit d'affirmer de manière aussi précise que possible un certain nombre de choses à ce sujet.

1. L'acte de Dieu précède l'acte humain

Il y a précédence de l'action divine sur l'action humaine. C'est, je pense, la première chose à dire, contre une certaine modernité qui jauge tout à partir de l'humain, de ses prétendues liberté et autonomie. Est-il besoin de rappeler que toute la théologie chrétienne, en cherchant à penser et à servir le Dieu *créateur*, commence par l'action de Dieu et non par celle de l'être humain ?

Irénée de Lyon, ce grand passeur des traditions chrétiennes orientales vers l'Occident latin, écrivait, au IIe siècle de notre ère :

> C'est précisément en ceci que Dieu diffère de l'homme : Dieu fait, tandis que l'homme est fait. Celui qui fait est toujours le même, tandis que ce qui est fait reçoit obligatoirement un commencement, un état intermédiaire et une maturité. Dieu donne ses bienfaits, tandis que l'homme les reçoit. Dieu est parfait en toutes choses, égal et semblable à lui-même, tout entier Lumière, tout entier Pensée, tout entier Substance et Source de tous biens, tandis que l'homme reçoit progrès et croissance vers Dieu.[1]

Voilà une manière de rappeler la différence ontologique radicale qui existe entre Celui qui fait et celles et ceux qui sont faits, autrement dit entre le Créateur et la créature. La spécificité de chacun, l'inégalité foncière entre les deux, qui empêche de simplement coordonner les deux comme s'ils appartenaient à la même catégorie ou au même genre, doit être préservée. L'un est actif et produit une réalité qui n'est pas lui-même mais autre que lui-même ; seul Dieu choisit « ce qui n'est pas pour réduire à rien ce qui est » (1 Co 1,28[2]). L'autre, en tout cas dans un premier temps et sans doute plus tard aussi, reçoit son être. Son être lui est donné. Ou, comme l'écrit Paul : « Qui en effet a connu la pensée du Seigneur ? Ou bien qui a été son conseiller ? Ou encore qui lui a donné le premier, pour devoir être payé en retour ? Car tout est de lui, et par lui, et pour lui. À lui la gloire éternellement ! Amen. » (Rm 11,34-36).

Dans l'ordre de la connaissance (*ordo cognoscendi*), il est clair que l'être humain en vient (ou non), à un moment donné ou graduellement, à réaliser ou à confesser cette précédence, dans l'ordre de ce qui est (*ordo essendi*), de

[1] Irénée de Lyon, *Contre les hérésies. Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur* IV,11,2, trad. A. Rousseau, Paris, Cerf, 1985, p. 435.

[2] Les citations bibliques sont tirées de la Traduction œcuménique de la Bible (TOB).

l'acte divin. Il y a donc, qu'on le veuille ou non, un acte humain qui confesse cette antécédence divine. Même les penseurs les plus «réalistes», en théologie chrétienne, c'est-à-dire celles et ceux qui soulignent l'antécédence ou la priorité de Dieu par rapport au monde et à l'humain, par rapport aussi à la connaissance humaine de Dieu, peuvent toujours être soupçonnés de n'être en fait que des «subjectivistes», étant donné que ce sont eux, des êtres humains, et non Dieu même, qui énoncent cette précédence divine. Mais à y regarder de plus près il ressort qu'*aucun discours théologique* n'échappe à ce soupçon – Dieu merci ! –, soupçon qui ne fait que confirmer une chose tout sauf anodine et généralement admise, surtout en modernité, à savoir que *tout* discours théologique est un discours humain – humain de A à Z. Personne ne peut se prémunir, ne serait-ce qu'un instant, de la possibilité de projeter toutes sortes de choses au moment de parler de «Dieu». Perdre de vue ce fait, c'est s'exposer à de dangereux contresens, à des illusions tôt ou tard néfastes, voire mortifères.

Penser le rapport entre l'acte divin et l'acte humain est impossible, en théologie chrétienne, sans tout de suite penser la priorité du premier par rapport au second. *Fecisti nos ad te* («tu nous as faits en vue de toi»), écrit Augustin, s'adressant à Dieu comme à un «tu» au commencement de ses *Confessions*, et non, comme l'aurait volontiers suggéré Ludwig Feuerbach, *fecimus te sicut nos* (ma formulation: «nous t'avons fait tels que nous sommes»), si l'on ose formuler les choses ainsi[3]. Est-ce que cette manière d'accentuer la priorité de l'acte de Dieu par rapport à l'acte humain permettra d'éviter de projeter toutes sortes de choses humaines en Dieu ? Rien n'est moins certain. Les réformateurs le savaient bien: l'être humain est une «boutique perpétuelle et de tout temps pour forger idoles»[4], même quand il parle de l'antécédence de l'agir de Dieu, et peut-être surtout quand il parle ainsi de Dieu. Cela porte tout de même un coup à l'*hybris* de l'humain et à toutes les confusions possibles entre le Créateur et la créature de ne pas commencer par l'action humaine, mais bien par celle de Dieu.

Dieu, et non l'humain, a l'initiative. Cela vaut non seulement pour la théologie de la création, mais aussi, et ce n'est pas moins important, pour la théologie de l'alliance, de la réconciliation et de la rédemption. On peut déjà entrevoir les conséquences d'une théologie de l'alliance dont l'initiative reviendrait à l'être humain ! Comment une telle alliance pourrait-elle être irrévocable ? Comment pourrait-elle rester en vigueur du début jusqu'à la fin ? Voilà des choses qui seraient difficiles à concevoir, si l'humain était à l'origine de l'alliance. De la même manière, une lecture du fameux hymne de Ph 2 ne peut passer sous silence qu'il est question de Jésus Christ qui ἑαυτὸν ἐκένωσεν (Ph 2,7a), c'est-à-dire qui de lui-même se dépouille, et donc qui prend l'ini-

[3] AUGUSTIN, *Les confessions. Livres 1-7*, trad. E. Tréhorel et G. Bouissou, Paris, Desclée de Brouwer, 1962, BA 13, p. 272.

[4] J. CALVIN, *Institution de la religion chrestienne* I,xi,8, éd. J.-D. Benoît, Paris, Vrin, 1957, t. 1, p. 129.

tiative de ce mouvement d'abaissement et de dépouillement, un mouvement qui ne lui est pas imposé de l'extérieur.

2. La correspondance asymétrique entre l'acte de Dieu et l'acte humain

Il serait toutefois très insuffisant d'en rester à cette affirmation de l'antécédence de l'acte de Dieu vis-à-vis de l'acte humain. En son centre, la foi chrétienne affirme la correspondance et même l'union des deux, lorsqu'elle cherche à penser le ministère, la crucifixion, la mort et la résurrection de Jésus de Nazareth, le Christ. En cet homme, la foi chrétienne discerne l'union la plus radicale qui soit entre l'œuvre de Dieu et l'œuvre d'un être humain spécifique. La théologie chrétienne a eu, et a encore, d'immenses difficultés à penser cette correspondance, et même cette concomitance, notamment à penser la possible coexistence de deux volontés en une seule personne, sans évacuer l'un ou l'autre aspect, c'est-à-dire sans tomber soit dans le docétisme, qui foule aux pieds son humanité, soit dans un moralisme réducteur, qui ne prend pas au sérieux la confession chrétienne, dès les origines, de Jésus comme le Christ (l'oint) de Dieu. Il me semble qu'il faut affirmer la concomitance parfaite et continue, en Christ, de l'œuvre de Dieu et de l'œuvre de son humanité, tout au long de son existence, et même la détermination en cet homme de tous ses actes par Dieu qui «était» (2 Co 5,19: ὡς ὅτι Θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ; «car de toutes façons, c'était Dieu qui était en Christ») et agissait en lui. Certaines figures importantes de la théologie moderne – je pense ici à Schleiermacher – ont affirmé cela sans aucune ambiguïté[5]. Mais revenons à la thématique théologique générale du rapport entre œuvre de Dieu et œuvre humaine, plutôt que de proposer des considérations qui relèvent plus spécifiquement de la christologie.

L'œuvre de Dieu appelle et suscite l'œuvre humaine, sans jamais la forcer, de sorte que l'œuvre humaine, qui est seconde, est une œuvre libre, qui engage la responsabilité de l'être humain. Mais parler d'œuvre libre est encore trop imprécis. Cela peut en effet laisser entendre qu'elle est toujours et nécessairement libre. Il vaut peut-être mieux dire que l'œuvre humaine est une œuvre *libérée* par l'œuvre ou l'acte de Dieu. La liberté n'est pas tant un état qu'un événement, un «devenir libre» *par rapport* à quelque chose mais aussi et surtout *en vue de* quelque chose. Le grand paradoxe de la liberté, en théologie

[5] *Der christliche Glaube, nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Zweite Auflage (1830/31)*, § 94.2, 96.3 et 97.2, R. Schäfer (éd.), *Kritische Gesamtausgabe* I/13.2, Berlin-New York, W. de Gruyter, 2003, p. 56, 69 et 76. *Cf.* K. W. Hector, «Actualism and Incarnation. The High Christology of Friedrich Schleiermacher», *in*: *International Journal of Systematic Theology* 8/3 (2006), p. 307-322, ainsi que P. J. DeHart, «'Ter mundus accipit infinitum.' The Dogmatic Coordinates of Schleiermacher's Trinitarian Treatise», *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 52 (2010), p. 17-39, en particulier p. 26-27.

chrétienne, contrairement aux conceptions usuelles de la liberté comme un état qui serait nôtre par nature et, partant, qui ne peut qu'être enfreint ou menacé par toute intrusion extérieure, c'est que la liberté est un *don* à accueillir toujours et encore, et à accueillir *dans l'obéissance*, c'est-à-dire dans l'écoute attentive et dans la mise en pratique de la Parole. Non seulement la grâce, mais la liberté aussi, «coûte», non pas dans le sens qu'elle s'acquiert par un effort ou des mérites, mais dans le sens où elle appelle à quelque chose de précis, de spécifique. La liberté ne va pas sans cette obéissance, sans cette relation dans laquelle nous n'avons ni le premier, ni le dernier mot, mais où nous sommes néanmoins appelés à prononcer notre propre mot, en tant que sujets, *entre* ce premier et ce dernier mot. En théologie chrétienne, la liberté humaine est de bout en bout conditionnée et suscitée, jamais menacée, par l'œuvre de Dieu. Il n'est pas besoin de réduire l'œuvre de Dieu pour préserver la liberté de l'humain. Il n'y a ni concurrence, ni compétition entre les deux, car elles se situent à des niveaux tout à fait différents.

On le voit, j'espère, cette interprétation de la responsabilité humaine, qui cherche à situer cette dernière et à en montrer toute la portée sans en faire une réalité ultime ou dernière, n'a rien à voir avec une annulation de l'œuvre humaine. Au contraire, la question de la décision humaine est une question indispensable. Elle n'est nullement éludée ou niée par le fait qu'elle est interprétée en lien avec et même à partir de la décision de Dieu. La décision de Dieu, l'auto-détermination de Dieu en tant que détermination concernant sa relation vis-à-vis du monde, sous-tend et suscite la responsabilité humaine, au point où il est impossible de ne pas parler de la première (la décision de Dieu) sans parler de la seconde (la décision humaine), comme d'ailleurs il est impossible de considérer la seconde sans tenir compte de la première. Les deux vont de pair, mais sans symétrie et sans réciprocité parfaite. Affirmer cela, c'est rappeler que l'être humain, en théologie chrétienne, contrairement à certaines vues modernes et à moins de confondre le Créateur et la créature, n'est pas son propre auteur, n'est pas le *primum movens*. Par conséquent, toute éthique théologique, comme toute théologie systématique, ne peut qu'être une éthique et une systématique *relationnelle*, qui ne considère pas l'être humain *in abstracto* mais bien comme se trouvant devant Dieu, et aussi bien sûr en lien avec d'autres êtres humains et tout un monde vivant et inerte : *coram Deo*, *coram hominibus* (y compris *coram seipso*) et *coram mundo*. De la même manière, l'éthique théologique et la théologie peuvent difficilement parler de Dieu sans bientôt parler de l'être humain.

En modernité, l'être humain exerce sa liberté et sa puissance indépendamment de ce que Dieu fait et est[6]. Ma question est simple : en théologie chrétienne, une telle vision de la liberté et de la puissance de l'être humain est-elle recevable telle quelle ? Il me semble plutôt que la théologie et l'éthique chrétiennes tendent

[6] *Cf.* K. Tanner, *God and Creation in Christian Theology. Tyranny or Empowerment ?*, Oxford, Oxford University Press, 1988, p. 162, cité *in* : J. Webster, *Barth's Ethics of Reconciliation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 18.

à concevoir cette liberté et cette puissance comme étant conférées par Dieu à l'être humain au sein d'une relation, d'une alliance, c'est-à-dire d'une histoire où s'entremêlent ce que fait Dieu et ce que font les êtres humains. Encore une fois, cela ne signifie en aucun cas que l'être humain est une sorte de marionnette. Quand l'être humain pose un acte de haine ou d'amour, c'est bel et bien cet être humain qui pose cet acte et qui, partant, en est responsable.

Est-ce à dire, pour autant, que Dieu n'a rien à voir avec tel ou tel acte humain ? Peut-on séparer aussi simplement l'œuvre de l'être humain de l'œuvre divine ? Cela reviendrait, à nouveau, à considérer l'être humain tout à fait indépendamment de Dieu, et donc à isoler l'humain. Mais l'autre extrême, qui consiste à fusionner indistinctement l'œuvre humaine avec l'œuvre divine, ne vaut pas mieux. Autrement dit : il s'agit d'articuler ensemble l'œuvre de l'humain et l'œuvre de Dieu, sans les séparer ni les confondre. On peut parler ici d'une « unité différenciée » entre ces deux actions, sans qu'il y ait compétition entre elles, étant donné qu'elles ne relèvent pas du même niveau[7]. S'il y a « concurrence » entre les deux, ce n'est pas dans le sens usuel du terme, celui d'une compétition, mais au sens étymologique du terme : *con-currere*, courir ensemble. Il y a une imbrication des deux, dont Bernard de Clairvaux parle dans son traité sur la grâce et le libre arbitre :

> Et voici comment la grâce œuvre avec le libre arbitre : elle ne le prévient qu'au début et l'accompagne pour le reste, le prévenant précisément pour que, dès lors, aussitôt ils coopèrent. Ainsi ce qui a été commencé par la grâce seule ne s'en achève pas moins avec, en même temps, le concours de l'un [le libre arbitre] et de l'autre [la grâce] : aussi est-ce conjoints et non pas séparés, ensemble et non pas tour à tour, qu'ils opèrent une à une les étapes de leurs progressions. Ce n'est pas en partie la grâce, en partie le libre arbitre, mais ils font l'œuvre tout entière par une seule opération indivise : lui, certes, la fait tout entière, et elle la fait tout entière, mais comme elle la fait tout entière en lui, il la fait tout entière par elle[8].

Cette conjonction de l'acte de Dieu avec celui de l'être humain n'est pas un état mais un événement qui, au sein même de la conjonction, ne fusionne pas les sujets. Il faut également ajouter qu'aucun être humain n'est en mesure de « produire » une telle conjonction.

Un peu plus loin, Bernard cite l'apôtre Paul : « Ce n'est donc au pouvoir ni de celui qui veut ni de celui qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde. » (Rm 9,16)[9], verset qu'il commente ainsi, dans le sens de la « con-currence » esquissé ci-dessus :

[7] G. Hunsinger, *How To Read Karl Barth*, Oxford, Oxford University Press, 1991, p. 185-188 et 201-218.

[8] B. de Clairvaux, *L'amour de Dieu. La grâce et le libre arbitre*, trad. F. Callerot, J. Christophe, M.-I. Huille et P. Verdeyen, Paris, Cerf, 1993 (SC 393 ; *Œuvres complètes*, t. 29), § 47, p. 349.

[9] Voici la version de la Vulgate : « Igitur non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei. » La TOB traduit ainsi : « Cela ne dépend donc pas de la volonté ni des efforts de l'homme, mais de la miséricorde de Dieu. »

> Bien certainement, il ne dit pas cela comme si quelqu'un pouvait vouloir ou courir (*currere) en vain, mais parce que celui qui veut et court doit se glorifier non en lui-même, mais en celui de qui il a reçu à la fois de vouloir et de courir.* [10]

On peut donc se représenter le libre arbitre et la grâce qui courent ensemble, qui « concourent », sans perdre de vue que le « courir » humain n'a pas sa source en lui-même, mais en Dieu qui donne de pouvoir courir. L'autre image qui vient à l'esprit, pour signifier cette « con-currence » tout à fait spéciale, c'est celle de la danse et du mouvement conjoint des deux partenaires.

3. De la difficulté à articuler l'œuvre de Dieu et l'œuvre humaine

Il me semble que notre christianisme contemporain, dans nos contrées, a beaucoup de difficultés à penser la part de l'humain et son rapport à l'œuvre de Dieu. L'idée, que nous entendons ici ou là dans nos cultes, selon laquelle Dieu « n'a que nos mains », Dieu « n'a d'autres mains que les nôtres », me paraît révélatrice de ce fait [11].

Certes, au niveau purement parénétique, il s'agit là peut-être d'une belle idée, qui vise à réfréner toute tendance quiétiste et à énergiser en quelque sorte le témoignage chrétien, et c'est sans doute dans ce sens qu'elle est souvent utilisée, surtout d'ailleurs en conclusion d'homélies ou de prédications. C'est un bel « envoi » dans le monde. Mais à y regarder de plus près, ne dérobe-t-on pas, en parlant ainsi, à Dieu son agir, pour le transférer tout bonnement à l'humain ? Ne risque-t-on pas de faire passer *l'entier* de la responsabilité vers ou sur les épaules de l'être humain ? Dieu n'a-t-il pas ses propres mains, comme le suggérait Irénée de Lyon au IIe siècle ? Le problème, c'est qu'en théologie on passe parfois d'un « tout Dieu » (« Dieu fait tout ») à l'extrême inverse, où l'être humain, tel Atlas, se retrouve responsable de tout. Or le cœur du message chrétien concerne, je tiens à le redire, une alliance, une relation. Dieu n'a pas « que nos mains », au contraire c'est lui qui, par *ses* mains que sont sa Parole et son Esprit, nous appelle et nous enjoint même à utiliser *nos* mains. Que sont nos mains sans les siennes ? Y a-t-il jamais eu témoignage rendu à l'Évangile sans que les mains de Dieu n'agissent ? Ne vaudrait-il pas mieux, dès lors, dire que Dieu « a » certes nos mains, qu'il les met où et quand il le désire au service

[10] B. DE CLAIRVAUX, *op. cit.*, § 48, p. 351.

[11] « Christ n'a pas de mains. Il n'a que nos mains pour faire son travail aujourd'hui. Christ n'a pas de pieds. Il n'a que nos pieds pour conduire les hommes sur son chemin. / Christ n'a pas de lèvres. Il n'a que nos lèvres pour parler de Lui aux hommes aujourd'hui. / Christ n'a pas d'aide. Il n'a que notre aide pour mettre les hommes de son côté. / Nous sommes la seule Bible que le public lit encore. Nous sommes le dernier message de Dieu écrit en actes et en paroles ». Ce texte (ou des extraits de ce texte) est souvent cité dans des textes de spiritualité contemporaine, sur internet ou dans des publications. *Cf.* par exemple R. PARENT, *Foi chrétienne et fierté humaine*, Montréal-Paris, Paulines-Éditions de l'Atelier, 1996, p. 92-93.

de son projet, et renoncer à prétendre que Dieu n'a «que» nos mains ? Sinon nous faisons tout à fait dépendre l'œuvre de Dieu de notre propre action, ce qui n'est rien d'autre qu'une forme d'orgueil, qui réduit l'œuvre cosmique de Dieu à notre propre œuvre humaine sur cette planète. C'est considérer le disciple comme étant supérieur au maître (Lc 6,40).

4. La part de l'humain réconcilié avec Dieu : gratitude, témoignage et créativité

Si la créature n'est pas le Créateur, comme c'est toujours le cas, me semble-t-il, en théologie chrétienne, alors il devient difficile de dire que la créature «sauve». Le sauveur, ce n'est pas la créature, mais bien le Créateur. Les implications de cette affirmation sont importantes et sujettes à débat (comme bien entendu tout ce que la théologie affirme). L'œuvre du salut, c'est l'œuvre de Dieu, et non la nôtre. Cette œuvre a été accomplie (Jn 19,30) par Jésus de Nazareth, le Christ, et non par nous. Elle a été accomplie, réalisée, mais sa manifestation finale est encore à venir, elle «vient», comme Dieu lui-même est, était et vient (Ap 1,8). Mais, en affirmant cela, ne retombons-nous pas dans le «tout Dieu», auquel succède souvent, le «tout humain» que je viens de critiquer ? Pas tout à fait, il me semble.

4.1. *Gratitude*

La grâce de Dieu, la χάρις divine, appelle l'εὐχαριστία humaine. Ces deux termes grecs disent, selon moi, avec précision l'œuvre de Dieu et la part de l'humain, même si la part de l'humain ne se réduit pas à l'εὐχαριστία, c'est-à-dire à la gratitude. Notre action et notre être sont appelés à se conformer à la χάρις de Dieu, et cela se traduit notamment, et centralement, par l'εὐχαριστία, qui prend la forme de la louange, de la prière, de la doxologie, mais aussi, outre le «service de Dieu» communautaire (cultuel, la λειτουργία) et personnel, par le service, là encore communautaire et personnel, du prochain (διακονία). Car il doit y avoir une correspondance, une analogie, entre ce qui nous est donné et la manière dont nous vivons dans notre rapport à autrui, il ne peut s'agir de «prendre à la gorge» ceux qui nous entourent et qui nous «doivent» quelque chose, alors que nous avons nous-même reçu le don de la χάρις divine (*cf.* Mt 18,28). Ce qui a été reçu de la part de Dieu entraîne une manière précise de vivre, qui correspond à ce qui a été reçu («Ne devais-tu pas, toi aussi, avoir pitié de ton compagnon, comme moi-même j'avais eu pitié de toi ?» Mt 18,33), qui relève de la gratitude et qui, d'une certaine manière, fait passer plus loin ce qui a été reçu. Le don de Dieu est certes inconditionné en ce sens qu'il ne se fonde sur aucun mérite humain, sur aucune revendication possible de la part du sujet humain, mais il n'est pas inconditionnel au sens où il n'appellerait rien en

retour, où il n'engagerait pas le récipiendaire de ce don à commencer de vivre de manière plus conforme à l'attente ou à l'espérance du donateur[12].

Mais comment s'opère ce processus de conformation progressive ? Faut-il y voir la transmission pure et simple de la grâce ou de l'ἀγάπη de Dieu à l'être humain ? L'image, proposée notamment par Anders Nygren, de l'humain comme d'une sorte de «canal» par lequel passe la grâce divine, est-elle bonne ? Nygren conçoit en effet l'être humain comme une sorte de «conduit ouvert, en haut, par la foi, et, en bas, par l'amour», un conduit par lequel passe l'amour divin. Mais cette image tient-elle suffisamment compte de la relative autonomie et de la responsabilité humaine : n'annule-t-elle pas de fait l'acte distinct du sujet humain ? On peut en effet voir certaines limites à l'image proposée par Nygren[13].

4.2. *Témoignage*

Si le salut est accompli non pas par nous mais par Dieu et par Dieu seul, le témoignage rendu à cet événement, par contre, nous incombe à nous aussi – non pas à nous *seuls*, car Dieu sonde et façonne aussi les cœurs et le créé sans intervention humaine, mais à nous *aussi*. Le temps de l'Église, c'est le temps du témoignage. Une Église qui a cessé de vouloir témoigner de l'Évangile n'est plus une Église. Et donc, la part de l'humain, outre l'εὐχαριστία, n'est autre que la μαρτυρία, qui prend la forme d'un service de Dieu (λειτουργία) et du prochain (διακονία), qui se traduit également par un engagement non seulement dans l'action caritative mais aussi dans la quête de la justice et de la paix. Cet engagement est à la fois communautaire, c'est-à-dire un engagement ecclésial, et un engagement personnel. La communauté chrétienne témoigne de l'action de Dieu non seulement par des paroles, mais aussi par des actes, et dans les meilleurs des cas lorsque les paroles et les actes correspondent et se confirment mutuellement. Ce témoignage a pour objet ce que Dieu a fait et fait dans notre histoire, et donc ce que nous avons reçu et ce que nous recevons, ce qui vient à nous mais qui ne vient pas *de* nous. «Qu'as-tu que tu n'aies reçu ?», pour reprendre la question rhétorique de Paul en 1 Co 4,7. La grâce, précisément du fait qu'elle est donnée, appelle une action humaine de manière encore plus

[12] La distinction entre «inconditionné» (*unconditioned*) et «inconditionnel» (*unconditional*) fait partie des très précieuses clarifications de la notion de «don» chez Paul dans le récent ouvrage de J. M. G. Barclay, *Paul and the Gift*, Grand Rapids, Eerdmans, 2015.

[13] A. Nygren, *Érôs et agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations* II/2, trad. P. Jundt, Paris, Aubier-Montaigne, s.d. [1952], t. 3, p. 308-309. Il y a une certaine ironie dans le fait que c'est un théologien (Karl Barth) auquel on reproche souvent de réduire voire de nier la portée de la responsabilité humaine, qui a questionné Nygren sur ce point… *Cf.* K. Barth, *Dogmatique* IV/2***, t. 22, p. 190-191 (*KD* IV/2, p. 891).

forte que le plus solennel des commandements. Loin de simplement appeler cette action humaine, elle l'accompagne : « Mais ce que je suis, je le dois à la grâce de Dieu et sa grâce à mon égard n'a pas été vaine. Au contraire, j'ai travaillé plus qu'eux tous : non pas moi, mais la grâce de Dieu qui est avec moi. » (1 Co 15,10).

4.3. *Créativité*

Si l'œuvre de Dieu précède celle de l'humain (il faudrait ajouter qu'elle l'accompagne et la suit aussi), c'est pour libérer cette dernière en vue d'un acte créatif, qui peut s'exprimer de nombreuses manières, y compris bien sûr de manière artistique. Dieu crée librement et imprime en quelque sorte qui il est dans ce qu'il crée. L'artiste humain fait de même, et les « grands » artistes de notre histoire sont celles et ceux dont nous reconnaissons la « patte » dans tout ce qu'ils ont fait ou font. Cela peut être un « son » musical bien à eux (le « son » du saxophone de John Coltrane ; les couleurs orchestrales de Maurice Ravel), ou alors un vocabulaire, un langage particulier, qui rend leurs œuvres immédiatement reconnaissables. À l'image de l'œuvre créatrice de Dieu, ces artistes humains produisent quelque chose qui a sa vie propre, qui devient indépendant d'eux-mêmes, et ils le font en général non pas sous la compulsion – en tout cas pas sous une compulsion *extérieure* – mais librement. S'il y a compulsion, s'il y a nécessité – et il semble bien qu'il y ait ces réalités –, il s'agit d'un mouvement qui vient non pas du dehors, mais du dedans, dans la plupart des cas[14].

La créativité divine appelle et suscite la créativité humaine. Outre la créativité artistique, qui n'est pas donnée à tout le monde, l'œuvre créatrice de Dieu invite une créativité dans la pensée et dans la manière de témoigner de Dieu, dans la manière d'exprimer notre gratitude en réponse à la grâce divine. Comme la meilleure part de la théologie monastique (et pas seulement monastique) n'a jamais cessé le dire, à la suite d'Augustin : c'est parce que l'être humain a été trouvé par Dieu qu'il se met en quête de Dieu[15]. Il peut s'agir d'une quête artistique, intellectuelle ou spirituelle, ou d'une combinaison de ces types de quête. Il s'agit d'une quête existentielle, en tous les cas. Là encore, ce qui est accueilli comme don relance et dynamise la réponse humaine.

[14] Sur certains de ces aspects de la créativité humaine, en lien avec l'action créatrice de Dieu, *cf.* D. L. Migliore, *Faith Seeking Understanding. An Introduction to Christian Theology*, Grand Rapids-Cambridge, Eerdmans, 2004², p. 94.

[15] *Cf.* par exemple B. de Clairvaux, *op. cit.* p. 117 ; B. Pascal, *Pensées* 736 (*Œuvres complètes*, J. Chevalier, Paris, Gallimard (« Pléiade »), 1954, p. 1313), et déjà Augustin, *La Trinité* XV, 2,2, trad. P. Agaësse, Paris, Desclée de Brouwer, 1955, p. 423 (Bibliothèque augustinienne, t. 16) : « Serait-ce que, une fois trouvé, il faille le chercher encore ? C'est en effet ainsi qu'il nous faut rechercher les choses incompréhensibles : qu'on ne croie pas avoir rien trouvé, quand on est parvenu à trouver combien est incompréhensible ce qu'on cherchait. »

Mais l'être humain n'est pas simplement celui qui fait écho au don gratuit de Dieu ou qui consent à ce que Dieu fait et donne : il est aussi celui qui ne veut *pas* ce don, qui se sent aliéné et infantilisé par lui et le donateur. Il est celui qui, lui-même, souhaite être au commencement et à la fin.

4.4. *L'humain qui commet le mal*

L'être humain, qu'il soit réconcilié avec Dieu ou non, commet le mal, qu'il le veuille ou non. Cela pose la question du rapport entre ce mal commis et l'œuvre de Dieu. Il serait trop simple de penser que lorsqu'une action est bonne, Dieu est à l'œuvre, mais que lors de tout acte mauvais, Dieu est simplement inactif. Dieu serait alors parfois actif, parfois inactif, et l'action humaine déterminerait alors en fait cette activité et cette inaction divines, ce qui paraît problématique. Je propose donc de penser toute œuvre bonne comme résultant, en effet, de l'action de Dieu, sans que cette dernière n'éclipse la pleine et entière responsabilité humaine et le jugement de Dieu, et toute œuvre mauvaise comme étant non pas causée mais *jugée* par Dieu et donc non sans lien avec Dieu. Dieu, en effet, ne commet pas le mal, même si, au moment même où il crée autre chose que lui-même, c'est-à-dire une réalité qui n'est pas Dieu, quelque chose advient ou vient à exister qui ne relève plus de la perfection, de la sainteté et de l'incorruptibilité de Dieu.

Les grands cataclysmes du siècle dernier, de la « grande guerre » à la Shoah, mais aussi Hiroshima, Nagasaki et la Deuxième Guerre mondiale tout entière, en passant par le Rwanda en 1994 et le Cambodge, où plus de 20% de la population fut décimée sous Pol Pot, tout cela pose une très grave question, au moins aussi grave que ne le fit le tremblement de terre de Lisbonne (1755), à la doctrine chrétienne de la providence. On en a parfois déduit que si Dieu est en effet bon, il n'est pas tout-puissant[16]. Ce faisant, on présupposait une notion trop humaine de la « toute-puissance », qui réduit Dieu à une sorte de super-policier ou super-héros cosmique qui intervient pour stopper le mal avant qu'il ne soit commis. Il vaut mieux souligner le fait que les humains sont pleinement responsables de leurs actes, que Dieu accepte, de manière incompréhensible pour nous, que leurs actes contredisent sa volonté, et qu'ils la contredisent même frontalement, massivement. À la question *unde malum* (« d'où vient le mal ? »), Augustin avait raison de parler d'un désordre de la volonté sans cause efficiente claire[17]. Cela ne fait pas de ces actes autant d'actions qui n'ont plus rien à voir avec Dieu, comme si Dieu s'était retiré du monde. Dieu juge ces actes et suscite d'autres actes, peut-être infiniment plus faibles en apparence,

[16] *Cf.* H. Jonas, *Le Concept de Dieu après Auschwitz. Une voix juive*, tr. P. Ivernel, Paris, Payot, 1994 (1984[1]).

[17] Augustin, *La cité de Dieu,* XII, vi-ix, 1, trad. G. Combès, Paris, Desclée de Brouwer, 1959, p. 163-175 (Bibliothèque augustinienne 35).

par lesquels sa volonté s'exprime, en *résistance et en opposition active* face au mal. C'est ainsi que je comprends les gestes de solidarité et de soutien qui existèrent, même dans les pires camps de la mort nazis. Le pasteur réformé français Marcel Heuzé, suite à son arrestation par la Gestapo le 27 février 1943, créa «l'Église protestante» du camp de Compiègne et y dirigea des études bibliques. Il fut ensuite transféré au camp de Dora, et l'un de ses camarades là-bas écrivit ces mots à son sujet: «Mais c'est surtout à Dora, dans l'enfer, dans ce tunnel noir, où il était pour nous l'exemple de la foi et du courage [...], c'est Monsieur Heuzé qui m'a donné la force de tenir jusqu'au bout.»[18] Voilà ici, mais il y aurait de nombreux autres exemples possibles, un signe, il me semble, du fait que Dieu n'était peut-être pas aussi absent des camps de la mort qu'on le dit parfois. On devrait savoir, en théologie chrétienne, que Dieu n'est pas absent des gibets, des prisons et des camps de la mort. Cela n'ôte rien au scandale que produit ce souvenir, et à la réalisation de ce que des milliers d'êtres humains ont fait endurer à des millions d'autres. Cela ne résout pas le célèbre problème de la «théodicée». Mon propos n'est pas d'ordre apologétique. Je ne souhaite ni «excuser» ou «blanchir» Dieu pour ce qui s'est passé et qui continue de se passer, ni «expliquer» comment un Dieu à la fois puissant et bon laisse de telles horreurs se passer. Il n'empêche que c'est nous, les êtres humains, qui commettons le plus souvent ces atrocités en rébellion ouverte contre le projet de Dieu et qu'il est trop facile, d'un côté de dire que nous sommes «libres», que nous ne sommes pas des «marionnettes», et de l'autre de s'écrier, non sans pathos, que Dieu aurait dû intervenir pour stopper ces massacres. En théologie chrétienne, on devrait le savoir, il arrive que Dieu laisse mourir les siens – même son Fils –. Et autant il est impossible de dire que Dieu souhaite que le mal advienne pour en faire sortir quelque chose de bon ou de bien, autant il est sans doute possible, dans une certaine mesure, de penser qu'à partir du mal réel et déjà commis, et qu'il juge comme tel, Dieu suscite, là encore par ses «mains» mais aussi à travers diverses œuvres humaines, quelque chose qui, lui, va dans le sens de son projet d'alliance. Ce «quelque chose» paraît bien faible, bien minuscule et insignifiant. Mais la foi chrétienne ne s'attache pas prioritairement à ce qui impressionne du dehors, à ce qui est saisissant du point de vue humain (*cf.* 1 R 19,11-13; 1 S 16,6-13; Es 53,2-3; 1 Co 1,20-29; 2 Co 12,8-9). L'œuvre de Dieu n'est pas discernable par les sens de l'être humain. Elle est une œuvre cachée, de part en part, durant notre pèlerinage terrestre. Seule la foi la discerne. Voilà l'erreur première de tout discours qui attend de Dieu qu'il intervienne visiblement, tel un super-héros céleste, dès que l'être humain a l'intention de commettre le mal ou dès qu'il le

[18] *Bulletin de l'église réformée évangélique de Marseille* 63 (1er février 1946), p. 2. Marcel Heuzé est le grand-oncle (frère de la grand-mère paternelle) de l'auteur du présent article. *Cf.* mon ouvrage *Revivalism and Social Christianity. The Prophetic Faith of Henri Nick and André Trocmé*, Eugene (Orégon), Pickwick, 2013, p. 166-168.

commet[19]. Dieu est ni ce superhéros, ni non plus le compositeur d'une partition déjà complète de toute éternité, partition qui serait ensuite exécutée dans le déploiement du temps, dans l'histoire du monde. On a eu raison, je pense, d'envisager l'histoire comme une sorte de grande improvisation à laquelle le Créateur et la créature participent, chacun à leur niveau, sans que l'action humaine n'annule ou n'infléchisse jamais la volonté créatrice et réconciliatrice de Dieu, sans que l'être humain ne modifie celle-ci, ne serait-ce d'un iota[20]. Même lorsque Dieu s'avère être miséricordieux, sa miséricorde est une libre décision d'exercer la miséricorde, et non une réponse qui s'impose à Dieu pour ainsi dire « du dehors », de la créature.

La part de l'être humain, vis-à-vis de l'œuvre de Dieu qui s'accomplit dans un monde où le mal n'est que trop visible, ce n'est pas seulement la διακονία et la μαρτυρία, c'est aussi la prière de lamentation et le cri. Les psaumes nous l'enseignent : « jusques à quand, Seigneur ? » (*cf.* par ex. Ps 31,1 et 80,5 ; Ap 6,10). On assiste ici à un renversement important, car Celui qui avait commandé « Écoute, Israel ! » (Dt 6,4) est invoqué, et l'être humain qui l'invoque lui demande, à lui, d'écouter son cri. Le renversement n'est pas symétrique, là encore, étant donné que le psalmiste crie vers Celui qui, malgré les apparences, écoute. Et cette lamentation n'est en rien étrangère à l'œuvre de Dieu, en particulier à l'œuvre de l'Esprit, comme l'indique Rm 8,22-23.26-27. Ce cri, ces gémissements sont irrépressibles en celles et ceux qui, tant bien que mal, font confiance au projet de Dieu, qui connaissent, imparfaitement certes, qui ont commencé de connaître le Dieu de l'alliance, et qui se trouvent dans un monde qui contredit si souvent ce projet et cette alliance, par faute humaine le plus souvent, l'humain abusant et niant sa responsabilité devant Dieu et devant ses frères et sœurs en humanité, mais aussi suite à des catastrophes naturelles qui nous interrogent sans fin. S'il est vrai que la part de l'humain en réponse à l'œuvre de Dieu ne sont autres que la foi, l'espérance et l'amour, mais aussi la quête de la justice, il est impossible d'ignorer le fait que ces trois réalités et cette quête de la justice sont à chaque instant menacées par la peur, l'absence de confiance, le désespoir, la haine et le poids de l'injustice, au point où il est naïf de s'imaginer que notre action pour la justice et la paix n'est pas forcément entachée, qu'on le veuille ou non, du contraire de ce qu'elle vise. Il n'y a pas seulement une solidarité dans la grâce, en perspective chrétienne, il

[19] C'est un philosophe athée, T. EAGLETON, qui rappelle ces données de base à R. DAWKINS, C. HITCHENS et leurs amis, dans son splendide et égayant ouvrage *Reason, Faith, and Revolution. Reflections on the God Debate*, New Haven-Londres, Yale University Press, 2009 (par ex. p. 6-9, 113).

[20] « Trinitarian theology does not need to see the history of the world as the performance of a fixed score, written by God from all eternity, but may properly understand it as the unfolding of a grand improvisation in which the Creator and creatures both participate. » J. POLKINGHORNE, *Science and the Trinity. The Christian Encounter with Reality*, New Haven, Yale University Press, 2004, p. 67-68.

y a également une solidarité dans le péché, c'est-à-dire dans l'orgueil, la peur, la haine et l'injustice. Personne n'y échappe. Toute notre action, notre part humaine tout entière, a besoin d'être rendue juste par Dieu.

5. L'œuvre de Dieu comme Ω

J'ai insisté plus haut sur le fait que l'œuvre de Dieu précède celle de l'être humain. La grâce de Dieu est la grâce prévenante, au sens étymologique où elle vient avant (*prae-veniens*). Au moment de conclure, je souhaite ajouter qu'elle est aussi l'événement ultime. En théologie chrétienne, protologie et eschatologie vont de pair, s'éclairent mutuellement – ce qui ne revient pas à dire que la fin est un retour à l'origine. La fin est plutôt l'accomplissement du dessein originel. Mais y a-t-il une place pour « la part de l'humain » dans cette « consommation » finale ? Est-il possible de répondre à cette question sans spéculer de manière indue ? On peut en douter.

Mais allons tout droit à la question intéressante : qu'est-ce qui est jugé lors du « jugement dernier », et comment le jugement a-t-il lieu ? Un certain nombre de textes du Nouveau Testament laissent entendre que ce sont nos propres actes, notre vie, qui déterminent ce jugement. Ou, comme l'écrit Terry Eagleton :

> Le salut, de manière plutôt triviale, se trouve lié non pas au culte, à la loi et au rituel, à la pratique et au respect d'un code moral, à la mise à mort sacrificielle d'animaux ou à l'exercice de splendides vertus. Il s'agit de nourrir l'affamé, d'accueillir l'immigré, de rendre visite au malade, de protéger le pauvre, l'orphelin et la veuve de la violence des riches. De manière stupéfiante, nous ne sommes pas sauvés par un dispositif spécial qu'on appellerait 'religion', mais par la qualité de nos relations, au quotidien, les uns avec les autres.[21]

Nous retrouvons bien sûr derrière ces affirmations d'importants passages bibliques, y compris le célèbre texte de Mt 25. Se pourrait-il que ce soit Jacques ou l'évangéliste Matthieu, plutôt que Paul, qui triomphe au bout du compte, et que si la justification est donnée gratuitement, le salut final, lui, se mérite et dépende d'œuvres humaines ?

Mais il faut tout de suite interrompre cette manière de poser la question. Non pas en raison d'un effroi très protestant à l'idée que des œuvres humaines puissent mériter le salut. Il nous faut interrompre cette manière d'aborder le problème parce que les caricatures ne conviennent pas. Paul, qui souligne si fortement la justification par la foi et non par les œuvres, écrit, dans l'épître aux Romains (Rm 2,13) : « Ce ne sont pas en effet les auditeurs de la loi qui sont justes devant Dieu, mais ce sont les réalisateurs de la loi. » Plutôt que de continuer à opposer Paul et Jacques, et sans non plus harmoniser trop rapidement les diverses positions au sein même du canon du Nouveau Testament, Paul

[21] T. Eagleton, *Reason, Faith, and Revolution. Reflections on the God Debate*, *op. cit.*, p. 19.

a-t-il jamais conçu la foi comme inactive, comme n'agissant pas par l'amour (*cf.* Ga 5,6) ? Peut-il même y avoir une foi qui n'agit pas ?

De la même manière, y a-t-il un jugement divin, même ultime, qui serait coupé de la grâce, qui ne serait plus l'expression de la grâce ? Si tel était le cas, alors Dieu aurait cessé d'être le Dieu d'Abraham, de Moïse et de Jésus de Nazareth, le Dieu de l'alliance et de la réconciliation, il se serait transformé en quelque chose d'autre. Cela en serait fini de la fidélité de Dieu que Paul, comme d'autres auteurs de textes néotestamentaires, évoque dans ses épîtres[22].

Oui, dans l'esprit de Paul nous serons jugés selon nos œuvres. Ce jugement ressemblera à un feu purificateur, selon l'apôtre qui écrit : « l'œuvre de chacun sera mise en évidence. Le jour du jugement la fera connaître, car il se manifeste par le feu, et le feu éprouvera ce que vaut l'œuvre de chacun. » (1 Co 3,13 ; *cf.* aussi 2 Co 5,10). Personne n'échappera à ce test, car personne, aucun être humain, même celui qui s'est le plus laissé conformer par Dieu à Dieu, n'« est » amour. Seul Dieu l'est (1 Jn 4,8.16).

Et donc « l'œuvre » la plus haute, outre le service des plus petits parmi nous et accompagnant à tout moment ce service, ne peut être que celle de l'humilité et de la confiance radicales, qui s'écrient avec le Psalmiste (Ps 130,3-4) : « Si tu retiens les fautes, Seigneur ! Seigneur, qui subsistera ? Mais tu disposes du pardon et l'on te craindra. » L'œuvre de l'être humain, vis-à-vis des humains et du créé, est une œuvre de service, de *diakonia* où la foi agissante par l'amour, espérons-le, vient à s'exprimer. L'œuvre de l'être humain, devant Dieu, consiste toutefois non pas à réciter nos bonnes actions lointaines ou récentes, mais à dire, toujours à nouveau : « O Dieu, prends pitié du pécheur que je suis. » (Lc 18,13 ; Ὁ Θεός, ἱλάσθητί μοι τῷ ἁμαρτωλῷ).

[22] « Il est fidèle, le Dieu qui vous a appelés à la communion avec son fils Jésus Christ, notre Seigneur » (1 Co 1,9 ; *cf.* aussi 1 Co 10,13) ; « Celui qui vous appelle est fidèle : c'est lui encore qui agira. » (1 Th 5,24 ; *cf.* aussi 2 Tm 2,13 ; 1 P 4,19 et 1 Jn 1,9). « Il est fidèle, celui qui a promis », écrit l'auteur d'Hébreux (He 10,23).