



CLASSIQUES  
GARNIER

VIAL (Marc), « La foi, lieu d'effectuation de la vérité », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 99e année, n° 1, 2019 – 1, *Qu'est-ce que la vérité ? Hommage à André Birmelé*, p. 113-127

DOI : [10.15122/isbn.978-2-406-09199-8.p.0113](https://doi.org/10.15122/isbn.978-2-406-09199-8.p.0113)

*La diffusion ou la divulgation de ce document et de son contenu via Internet ou tout autre moyen de communication ne sont pas autorisées hormis dans un cadre privé.*

© 2019. Classiques Garnier, Paris.  
Reproduction et traduction, même partielles, interdites.  
Tous droits réservés pour tous les pays.

VIAL (Marc), « La foi, lieu d'effectuation de la vérité »

RÉSUMÉ – On suggère que, envisagée à partir de la christologie, la notion de vérité gagne à être comprise en termes d'effectuation transformatrice. Cette affirmation est rapportée à la doctrine de la justification, ici principalement envisagée sous l'angle de l'anthropologie. Il en ressort une caractérisation de la foi qui, sans exclure qu'elle consiste en un assentiment donné à des propositions, les tenant donc pour vraies, la présente avant tout comme le lieu de -l'effectuation de la vérité.

MOTS-CLÉS – Foi, vérité, christologie, justification, anthropologie, effectuation transformatrice

VIAL (Marc), « Faith, Place of the Realization of Truth »

ABSTRACT – We hold that, as envisaged in terms of Christology, the notion of truth is helped by being understood in terms of transforming realization. This affirmation is linked to the doctrine of justification, here mainly conceived through the lens of anthropology. The result is an account of faith which, without denying that it exists as an active consent to propositions which it holds as true, presents faith above all as the place where truth becomes active.

KEYWORDS – Faith, truth, Christology, justification, anthropology, transforming realization

# LA FOI, LIEU D'EFFECTUATION DE LA VÉRITÉ

Marc VIAL  
Université de Strasbourg –  
Faculté de Théologie Protestante  
(EA 4378)

L'identification johannique de la vérité à la personne du Christ – « Je suis le chemin et la vérité et la vie » (Jn 14,16) –, sur laquelle André Birmelé a insisté à plusieurs reprises, dans *L'horizon de la grâce* notamment<sup>1</sup>, conduit assurément la théologie chrétienne à élaborer une conception spécifique de la vérité et de la manière dont elle s'établit. Il ne s'agit certes pas de donner congé à la question de Pilate, c'est-à-dire de dissoudre la question : « Qu'est-ce que la vérité ? » dans celle que l'identification du Christ à la vérité appelle : « Qui est la vérité ? » Ce serait là une piètre échappatoire à une question dont on ne voit pas au nom de quoi elle pourrait être esquivée par la théologie chrétienne. Il ne s'agit donc pas, pour cette dernière, de désertir le débat mais de l'alimenter à partir de sa perspective propre, c'est-à-dire de s'enquérir de ce que la vérité est à partir de son identification à la personne du Christ. La chose suppose que l'on s'interroge, pour commencer, sur la signification même d'une telle identification.

---

1 Voir, entre autres, Birmelé, 2013, p. 93 *sq.* ; 134 ; 198.

L'IDENTIFICATION DE LA VÉRITÉ  
 À LA PERSONNE DU CHRIST  
 ET SES CONSÉQUENCES

On remarquera à cet égard que la définition dogmatique adoptée lors de l'un des plus importants conciles christologiques de l'histoire (le concile de Chalcédoine) mobilise le terme « vérité », sous sa forme adverbiale à tout le moins, au moment même où elle caractérise la personne du Christ, puisqu'elle confesse Jésus Christ comme étant « vraiment Dieu et vraiment homme » (θεὸν ἀληθῶς καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς<sup>2</sup>). La confession chalcédonienne porte certes premièrement et directement sur la personne du Christ. Il s'en faut cependant de beaucoup que sa signification s'épuise dans la détermination de l'union hypostatique. Car si la confession porte directement sur la seule personne du Christ, elle porte également indirectement sur ceux-là mêmes dont les natures se rencontrent en cette personne, à savoir Dieu et l'être humain. Affirmer à propos du Christ qu'il est vraiment Dieu et vraiment homme revient en effet également à affirmer qu'en lui se dit ce que Dieu et l'être humain sont en vérité. Le verbe « dire » est, à la vérité, trop étroit pour capter la réalité dont la personne du Christ est l'expression. On ne peut certes nier, dans une perspective chrétienne à tout le moins, que, dans la mesure où il constitue le point d'orgue de la révélation, le Christ révèle tout à la fois la manière dont Dieu est Dieu et la manière dont l'homme accomplit son essence créée : il révèle, de fait, que Dieu n'est autre que celui qui, depuis toujours et à jamais, considère favorablement l'homme qu'il a créé (au point de le sauver de tout ce qui défigure sa nature d'être créé et qui le détourne du projet créateur) ; et il révèle, de fait, que l'homme accomplit son humanité en se recevant du Dieu qui l'a créé. Il est toutefois douteux que la personne du Christ se réduise à l'épiphanie d'une double « définition » (celle de Dieu et celle de l'être humain). La personne du Christ n'est le lieu d'une « définition » de Dieu et de l'homme que dans l'exacte mesure où elle est le théâtre réel de leur communion effective. Sans doute convient-il donc, à la suite de Barth<sup>3</sup>, de concevoir la personne du Christ en termes résolument

2 *Conciles*, 1994, p. 198 sq.

3 Voir Barth, 1966, p. 133.

historiques, c'est-à-dire de la tenir pour le site d'un événement : l'événement au sein duquel le Dieu qui, de toute éternité, est en chemin vers l'homme le trouve effectivement et au sein duquel l'homme se laisse enfin trouver par Dieu et oriente son existence conformément au projet créateur que Dieu nourrit pour lui. Telle est la vérité au sens chrétien du terme parce que c'est là ce que le Christ, identifié à la vérité, incarne : Dieu et l'être humain sont en communion.

Tenir pour vraie la proposition qui vient d'être énoncée conduit à affiner la conception chrétienne de la vérité. De fait, si la vérité de cette proposition ne saurait être remise en cause sans que soit remise en cause l'identification chrétienne de la vérité à la personne du Christ, force est cependant de reconnaître que la proposition en question n'est vraie que sous un certain rapport. Ou, pour mieux dire, elle n'est pour l'heure vraie qu'en ce qui concerne la personne du Christ, lequel est, jusqu'à ce jour, le seul homme qui ait jamais correspondu au projet créateur de Dieu et qui se soit jamais laissé entièrement rencontrer et revendiquer par lui. C'est que, précisément parce qu'il a été « en tout semblable à nous sauf le péché » (pour reprendre une fois encore les termes de la définition de foi de Chalcédoine, qui s'appuie sur He 4,15), il a été le seul à être en tout point semblable à l'homme que le créateur a en vue et, parce qu'il est le seul à avoir traversé la mort, il est le seul homme qui soit parvenu à la plénitude de son être. La vérité que le Christ a incarnée n'est donc pour l'heure manifeste qu'en lui et pour lui. Pour tous les autres êtres humains, cette vérité n'est pas encore manifeste parce qu'elle n'est pas encore effective. Un tel état de choses ne revient pas à falsifier la thèse de la communion de Dieu et de l'homme, mais à faire valoir que, pour tout autre homme que le Christ, cette vérité est encore en instance de se faire. Dire que l'effectivité de la rencontre de Dieu et de l'homme est incarnée dans la personne du Christ revient ainsi à poser deux affirmations : 1. cette communion n'est pour l'heure manifeste que dans la seule personne du Christ ; 2. cette même communion, qui n'est pas encore advenue pour aucun autre homme que lui, est cependant garantie pour tout autre homme que lui, dans l'exacte mesure où, ainsi que Wolfhart Pannenberg l'a décisivement mis en évidence<sup>4</sup>, le Christ est une figure proleptique, anticipant, ou mieux : manifestant en sa personne ce qui est appelé à advenir pour toute personne humaine.

4 Voir par exemple Pannenberg, 2011, p. 311 *sq.*

La vérité, au sens où la doctrine chrétienne l'entend, est donc de nature eschatologique. Déjà advenue en Christ, elle attend encore d'advenir en et pour nous. Déjà faite en Christ, elle est, pour nous, en instance de se faire.

À l'affirmation selon laquelle la vérité est en instance de se faire en nous s'ajoute celle selon laquelle la vérité fait quelque chose en nous. On veut dire par là que la vérité est transformatrice, au sens où elle transforme celui-là même qui la connaît ou la reconnaît. Cette thèse se tire du lien étroit qui, dans la perspective d'une théologie chrétienne, lie la reconnaissance de la vérité au fait de la révélation et à l'affirmation selon laquelle on ne saurait concevoir autrement la révélation que sous la forme d'un événement dont la gratuité, et donc la contingence, modifie nécessairement l'orientation existentielle de celui qui en est au bénéfice. Trois remarques au moins peuvent, à cet égard, être faites.

1. Dans la mesure où, d'un point de vue chrétien, la vérité a trait à l'identité de Dieu et à l'agir salvifique qu'il déploie en faveur de l'homme, cet agir passant par l'acte consistant à prendre fait et cause pour le crucifié dans la perspective de prendre fait et cause pour l'homme auquel le crucifié s'est identifié, il est bien évident que la reconnaissance d'une telle vérité n'est possible que si cette reconnaissance est adossée à une révélation : celle que la tradition théologique qualifie de « spéciale ». Car quand bien même on soutiendrait qu'une connaissance générale de Dieu est possible, ce dont on n'a visiblement pas fini de discuter, on ne voit pas comment la reconnaissance du Dieu qui s'est spécifiquement donné à connaître en Jésus Christ pourrait se passer de toute révélation spéciale : aucune connaissance générale de Dieu, à supposer qu'elle porte bien sur Dieu, ne peut prendre la mesure de la manière dont Dieu a concrètement décidé d'être Dieu.

2. Il s'en faut cependant que le lien unissant les notions chrétiennes de vérité et de révélation se réduise à conditionner la reconnaissance de la vérité au fait de la révélation. On doit en effet aller jusqu'à dire que la compréhension spécifiquement chrétienne de la révélation détermine la manière dont se configure un concept spécifiquement chrétien de la vérité. C'est la conséquence que l'on peut tirer d'une remarque faite récemment par Jean-Yves Lacoste, relative à l'homologie de structure, en théologie chrétienne, des notions de révélation et de vérité. Lacoste a en effet montré, exemples à l'appui, que les différentes théories théologiques de la vérité

élaborées récemment dans l'espace chrétien – les modèles allégués sont ceux de Pannenberg, Bultmann, Rahner et Balthasar – avaient partie liée à la conception que ces différents auteurs se faisaient de la révélation, et plus particulièrement à la thèse, qui semble faire l'objet d'un large consensus de nos jours, selon laquelle la révélation ne saurait se réduire à la communication d'un ensemble de propositions, voire d'un système de propositions<sup>5</sup>. Si donc on adopte une compréhension non-propositionnelle de la révélation, et quand bien même on ajouterait, ce qui nous semble aller de soi, que la révélation donne lieu à un ensemble de propositions articulées, il faut tenir que la reconnaissance de la vérité ne saurait s'épuiser dans une simple prise d'information. La modification qui accompagne la reconnaissance de la vérité ne saurait par conséquent s'épuiser dans la modification d'un état mental.

3. Que la vérité fasse quelque chose en celui qu'elle atteint ; que, autrement dit, elle transforme celui qu'elle rencontre sur un plan plus profond que celui de l'appréhension intellectuelle de la réalité, c'est là ce que Bernard Rordorf a particulièrement bien mis en évidence. Cette affirmation se tire de la réalité même de la révélation. De fait, il convient de penser l'advenue de la vérité en celui qui la reçoit sur le mode d'une révélation. Or, d'un point de vue formel déjà, une révélation modifie nécessairement celui qui en est au bénéfice, puisque, ainsi que l'indique l'étymologie du terme (*re-velatio*), elle est l'acte par lequel un voile est retiré, laissant apparaître ce qui, sans elle, ne serait pas vu. La révélation est ainsi l'acte par lequel une lumière est jetée sur cela même qui est révélé. Puisque ce qui, d'un point de vue chrétien, est mis en lumière n'est autre que l'identité de Dieu – en tant qu'il rejoint l'être humain jusque dans les tréfonds de sa condition – et l'identité de l'homme qui résulte de l'accomplissement de l'œuvre divine en sa faveur, connaître Dieu revient concrètement à se connaître comme celui que Dieu reconnaît<sup>6</sup>, c'est-à-dire comme celui que Dieu considère favorablement et pour lequel il nourrit son projet créateur – comme celui, autrement dit, qui est plus que ce que son existence a fait de lui et que ce qu'il a fait de son existence. Il n'est sans doute pas déraisonnable d'affirmer, dans un tel contexte, que la révélation n'est rien d'autre que l'événement par lequel ce qui est advenu en Christ (la communion de Dieu et de l'être

5 Voir Lacoste, 2007, p. 1485 *sq.*

6 Voir Rordorf, 2005, p. 234 *sq.*

humain) trouve à se réaliser pleinement, dans l'exacte mesure où cet événement advient comme il devait advenir : en nous et pour nous. Mais si cet événement consiste en la reconnaissance du fait que nous sommes autres que l'image que le monde (c'est-à-dire aussi nous-mêmes) jette sur nous, alors l'advenue de la vérité, en nous et pour nous, nous fait nécessairement *autres*<sup>7</sup>. Et sans doute ne suffit-il pas de réduire cette altération ou cette transformation à un simple changement qui affecterait la « compréhension de soi ». La vérité ne se contente pas de changer notre regard, en le faisant porter sur ce que la révélation met en lumière : elle induit une réorientation de l'existence de celui-là même qu'elle touche ou, pour mieux dire, libère pour lui des ressources existentielles insoupçonnées. Un indice en est peut-être donné par un autre lieu johannique capital pour la compréhension chrétienne de la vérité : « La vérité vous rendra libres » (Jn 8,32). Une telle formule est bien entendu justiciable de plusieurs lectures, et l'on ne s'est pas privé d'en mettre en évidence les harmoniques proprement politiques<sup>8</sup>. La question est ici de déterminer la signification proprement théologique d'un tel énoncé. À cet égard, sans doute convient-il de dire que ce dont la vérité libère est ce que l'on pourrait appeler le caractère dernier de tout ce qui défigure l'homme en tant que créature voulue par Dieu pour parvenir à la plénitude de son existence. On veut parler ici du mal, du péché et de la mort qui, d'un point de vue chrétien, constituent autant de puissances qui s'opposent au projet créateur de Dieu<sup>9</sup>. Sauf à sombrer dans le délire ou à tomber dans l'idéologie, on ne saurait dire de la vérité qu'elle nous libère de ces puissances : nous nous trouvons de fait sous leur emprise, et c'est là, théologiquement parlant, un fait de structure qui tient à ce que le monde, n'étant pas parvenu à son accomplissement, ne correspond pas encore au projet créateur de Dieu. La vérité nous libère cependant du caractère dernier des préjugés que ces puissances nous infligent, dans la mesure où, étant à venir, elle nous ouvre un avenir – malgré et par-delà le mal, le péché et la mort. Pour tout dire en un mot, dans un tel dispositif, la vérité est transformatrice dans l'exacte mesure où

7 Voir Rordorf, 2005, p. 237.

8 Voir à ce sujet les pages fortes et lumineuses de Brague, 1985, p. 20 *sq.*

9 L'hypothèse selon laquelle ce dont la vérité libère est le mal, le péché et la mort est proche de l'interprétation que donnent les exégètes de la parole du Jésus johannique ; voir Zumstein, 2014, p. 297 (que cite d'ailleurs Christian Grappe dans ce même numéro, p. 28-29, n. 44).

elle est salvifique. Le salut n'est en effet rien d'autre que l'état de l'homme en tant qu'il est parvenu à la plénitude de son être<sup>10</sup>. La vérité sauve en tant qu'elle fraye un passage au travers de l'emprise sous laquelle les puissances qui s'opposent à l'advenue de l'être en plénitude tiennent le monde et l'homme. Tel est du moins le fait de la vérité au sens où la foi chrétienne la conçoit. Car si l'être humain se définit comme celui qui *est* destiné à la communion avec Dieu, c'est-à-dire à la plénitude de son être, alors rien de ce qui s'oppose à cet état de choses ne saurait revêtir un caractère définitif. Par conséquent, si ces puissances n'ont rien de définitif, elles n'ont pas le pouvoir de définir l'être humain, même si elles le défigurent. Ce dernier est, dès à présent, plus et *autre* que ce qu'elles font de lui et libéré, dès maintenant, de la tentation de se réduire à en être le jouet, pour peu qu'il reconnaisse la vérité de Dieu, c'est-à-dire pour peu qu'il vive dans et de la vérité de Dieu.

#### LA JUSTIFICATION PAR LA FOI COMME EFFECTUATION DE LA VÉRITÉ

Les remarques qui viennent d'être faites à propos de la vérité ont jusqu'à présent revêtu un caractère essentiellement formel. Elles sont cependant susceptibles de prendre un tour plus concret et d'éclairer quelque peu la réalité de la foi, dès lors qu'on les relie à la doctrine de la justification.

Le rapprochement opéré entre la question de la vérité et la doctrine de la justification n'est en rien arbitraire, pour peu que l'on se rappelle quelques-unes des thèses théologiques qui constituent la *Disputatio de homine*, rédigée par Luther en 1536 :

XXXII. En Romains, III : "Nous pensons que l'homme est justifié par la foi sans les œuvres", Paul condense la définition de l'homme dans une brève formule en disant : "L'homme est justifié par la foi."  
XXXIII. Assurément celui qui dit de l'homme qu'il doit être justifié soutient qu'il est pécheur et injuste, et en ce sens coupable devant Dieu, mais qu'il doit être sauvé par la grâce. XXXIV. Et il prend le

10 Pour le salut comme plénitude de l'être, voir entre autres Barth, 1966, p. 7 : « Le salut est davantage que l'être. Il est l'accomplissement de l'être – son accomplissement suprême, parfait, définitif et inamissible. Le salut n'est pas l'être lui-même, mais sa perfection à venir – son "futur parfait". »

mot “homme” au sens indéfini, c’est-à-dire universel, afin d’enfermer sous le péché le monde entier, ou tout ce qu’on appelle “homme”<sup>11</sup>.

Bien que le terme « vérité » ne figure pas dans les lignes qui viennent d’être citées, c’est bien de la vérité qu’il est ici question, et plus particulièrement de la vérité de l’être humain. De fait, cet extrait ne contient rien de moins qu’une définition de l’être humain, se proposant donc de *dire ce que l’être humain est en vérité*. C’est que, comme chez Aristote, la définition ne porte pas sur un terme mais sur une réalité. Définir ne revient donc pas à assigner un sens à un terme mais à caractériser l’essence d’une réalité, c’est-à-dire à préciser ce que cette réalité est en vérité. Mais, on l’aura remarqué, la question de la vérité est ici liée à celle de la justification, puisque la réalité dont Luther propose ici une définition est l’être humain et que c’est précisément la justification qui le définit : « L’homme est justifié par la foi. » Être justifié par la foi, voilà ce que c’est que d’être humain.

On dira peut-être, en se fondant sur la suite du texte, que l’être humain n’est pas uniquement caractérisé par le fait d’être justifié, mais également par le fait d’être pécheur. C’est d’ailleurs en lien avec le péché que Luther traite de l’être humain « au sens indéfini, c’est-à-dire universel », marquant par là le fait que le péché caractérise tout être humain. Non seulement l’être humain est caractérisé de deux manières, mais en outre chacune d’entre elles s’oppose à l’autre, le fait d’être justifié étant formellement le contraire du fait d’être pécheur. La question pourrait donc se poser de savoir si Luther ne propose pas, au sujet de l’être humain, quelque chose comme une « double vérité ». Qu’il n’en soit rien, deux éléments du texte le montrent. En premier lieu, si le péché *caractérise* l’être humain, il ne le *définit* pas, l’être humain étant au contraire défini par la justification, et par la justification *seule*. Sans doute faut-il voir dans le fait que le péché se contente de caractériser l’homme sans le définir plus qu’un simple indice de la thèse, classique, selon laquelle le péché n’est pas constitutif de la nature humaine. Car, sauf erreur, Luther n’aborde pas la réalité de l’être humain sous le rapport de sa nature, mais sous celui de son histoire : l’être humain est celui qui *doit* être justifié. En tout état de cause, ce texte exclut que l’on puisse affirmer que l’être-pécheur de l’homme est constitutif de la vérité de l’homme, au même titre que l’être-justifié.

11 WA 39/I, 176, 33 – 177, 2 ; traduction : Luther, 2017, p. 567.

Il conduit au contraire son lecteur à penser que l'être-pécheur a trait à la *réalité* de l'homme, cependant que son être-justifié a trait à sa *vérité*. Il y a là bien davantage qu'une simple formule. Ce que l'homme est en réalité, c'est l'homme en tant qu'il s'en tient à ce que lui-même, les autres et l'existence font de lui. Ce que l'homme est en vérité, c'est l'homme en tant qu'il s'ouvre à ce que Dieu fait de et pour lui. Luther capte ce que l'homme est en réalité en termes exclusivement hamartiologiques, dans la mesure, sans doute, où le fait que l'homme s'en tienne à une conception exclusivement mondaine de lui-même, en tant qu'il s'oppose à l'ouverture au jugement (dernier) que Dieu prononce sur sa personne, constitue le refus d'être défini par Dieu, c'est-à-dire le refus d'être celui qui, destiné par Dieu à être en communion avec lui, est d'abord et avant tout défini par le fait d'être favorablement considéré par Dieu. Ce refus de laisser Dieu être Dieu n'est autre que le péché. Le fait est que, aussi pécheur que l'être humain soit en réalité, il ne peut faire qu'il ne soit justifié, puisqu'il ne peut faire que Dieu ne soit Dieu. L'être humain peut nier sa vérité, il ne peut faire qu'elle ne soit pas. Un second élément textuel interdit de trouver dans ce texte une « double vérité » au sujet de l'être humain. De fait, l'être humain y est caractérisé par un état (le péché) et un acte (la justification). Il y aurait double vérité si l'on faisait valoir que l'être humain est une chose et son contraire, à la fois et sous le même rapport. Mais tel n'est pas le cas. Car si la justification s'oppose à l'état, elle s'y oppose comme un acte s'oppose à une situation. Il n'y a là aucune contradiction dans les termes, mais l'exemplification de ce qui a été proposé dans la première partie de cet article, à savoir que la vérité de Dieu transforme – mieux : sauve – l'être humain qu'elle atteint. De fait, nous venons de voir que la justification exprime la vérité de l'homme cependant que le péché manifeste sa réalité. La vérité s'oppose à la réalité, non au sens où elle constituerait un déni de réalité, mais au sens où elle en constitue une puissance de transformation. Tel est précisément le cas de la justification. Loin de nier ou d'annuler la réalité pécheresse de l'être humain, l'acte justificateur est l'acte par lequel Dieu prend acte de la réalité pécheresse de l'être humain : seul est justifié celui qui a besoin de l'être. Mais de ce que la justification n'annule pas la réalité de l'homme ne s'ensuit pas qu'elle l'avalise. Car si l'être humain ne cesse pas d'être pécheur, il cesse cependant de l'être *exclusivement*. Être justifié revient en effet à n'être plus réduit à son être pécheur.

Positivement, être justifié revient à se vivre comme celui à qui Dieu donne le droit et la possibilité d'être<sup>12</sup>, en dépit de toutes les puissances négatrices de cet être.

Il se pourrait au total que la pertinence d'une définition de l'être humain produite dans les termes de la doctrine de la justification tienne au fait que la justification est, pour l'homme, la condition, voire l'épure de son être. Être humain n'est possible qu'à la condition d'être considéré, c'est-à-dire à se voir reconnaître par autrui le droit d'être et à s'entendre dire, par quelqu'un au moins : « Il est bon que tu sois. » Cette parole est celle-là même que Dieu, dont il est dit qu'il a jugé sa création bonne, prononce en particulier sur l'être humain (Gn 1,31) et qu'il continue de prononcer sur toute existence humaine, quelque accidentée qu'elle puisse être, quelque exécration que puisse être celui qui la mène. La doctrine de la justification ne cautionne bien entendu aucune faute ni ne dispense quiconque de ses responsabilités. Elle n'en affirme pas moins le droit d'être de tout homme, quand bien même il se serait rendu coupable d'attitudes et d'actes injustifiables. Et celui qui se vit comme justifié se voit donner le courage de continuer à être (pour reprendre les termes de Tillich), de se tenir y compris devant ceux auxquels il a nui et aux yeux de qui il demeurera peut-être, et pour les meilleures raisons du monde, injustifiable. La doctrine de la justification dit la vérité sur l'être humain dans la mesure où être justifié revient, pour un homme, à être, à être simplement, c'est-à-dire à être en l'absence d'aucune raison que le sujet serait en mesure de produire pour justifier son existence ou pour se justifier. Inversement, être vraiment revient à cesser de vouloir se justifier : l'être ne se justifie pas, il se reçoit. Sous ce rapport, la doctrine manifeste ce que c'est pour l'homme que d'être – nûment, vraiment aussi.

La définition de l'être humain fournie par Luther ne permet pas uniquement de préciser la compréhension spécifiquement chrétienne de la vérité, elle donne également à penser la réalité de la foi. Le Réformateur, on se le rappelle, définit en effet ainsi

12 Pour l'inscription de la notion de « droit d'être » dans la doctrine de la justification, voir également Jüngel, 2006, p. 6 : « Au cœur de la foi chrétienne se tient l'effarante assertion selon laquelle celui qui est à bon droit accusé, l'homme, entièrement en tort devant Dieu et méritant, de ce fait, d'être appelé *pécheur* ou encore *sans Dieu*, est *justifié* par Dieu, c'est-à-dire accepté par lui. Mais celui qui est accepté par Dieu est *irrévocablement* et *définitivement* accepté. Il a le droit, au plein sens du mot, de *vivre* et de *vivre avec d'autres*. » (Nous traduisons.)

l'être humain, à la suite de Paul : « L'homme est justifié par la foi. » Le fait que la notion de foi soit constitutive de la définition de l'être humain ne laisse pas d'interroger. Nous sommes en effet en face d'une définition. Or une définition vaut – par définition, pourrait-on dire – pour l'ensemble des réalités qui tombent sous elle. Mais la définition devant laquelle nous nous trouvons est celle de l'être humain, et la notion de foi lui est intrinsèque. Or l'expérience montre qu'il s'en faut de beaucoup que la foi soit la chose au monde la mieux partagée, et ce serait faire injure à Luther que de penser qu'il n'en était pas conscient. Et pourtant, alors même que la foi n'est pas le fait de tous les hommes, il tient qu'elle entre dans la définition qui vaut pour tout homme. Une seule conclusion s'impose, et l'on doit à Eberhard Jüngel de l'avoir formulée avec toute la clarté requise : « [...] la justification par la foi seule ne définit pas seulement le chrétien, mais l'homme tout court<sup>13</sup>. » Cette conclusion impose, pour sa part, de déterminer avec précision le contenu du concept de foi et de rendre compte du fait qu'il est constitutif de la définition de l'homme alors même que la foi n'est pas le fait de tout homme. La chose permettra de mettre au jour l'articulation du concept de foi avec la notion de vérité dont il a été question jusqu'ici et de préciser cette dernière.

Nous partirons pour ce faire d'une autre remarque de Jüngel :

Traiter de la question de l'être véritable de l'homme dans le contexte de la doctrine de la justification révèle un sens aigu de la réalité. Car la réalité de l'homme comporte bel et bien le désir de se réaliser soi-même et de décider de son propre être par sa propre activité. [...] À une telle illusion, l'énoncé de la justification oppose cette vérité : « la personne (...) a été faite par Dieu ». Et Luther ajoute : « *per fidem* ». Cette précision ne doit toutefois pas être mal comprise, au sens où l'homme constituerait tout de même son être de personne par son propre acte ou sa propre performance – l'acte ou la performance de sa foi. Au contraire, pour Luther, la foi est l'interruption radicale de l'enchaînement des actes et des performances de notre vie. Dans la foi, l'homme s'en remet entièrement à l'acte de Dieu, à sa parole active et créatrice. Et c'est précisément à cette parole créatrice que la personne humaine doit son être. La foi n'y ajoute rien, elle rend hommage à la vérité de Dieu. Aussi Luther peut-il dire dans un raccourci saisissant : « *Fides facit personam* : la foi constitue la personne. » C'est la foi qui fait de la personne une personne, parce que la foi ne fait – d'abord – rien d'autre que de laisser agir Dieu. Aussi la foi tire-t-elle l'homme de l'ambivalence d'un être

13 Jüngel, 1987, p. 33.

déterminé par sa propre activité pour le faire accéder à l'unité de son être véritable auprès de Dieu<sup>14</sup>.

Certes, en cet endroit précis de son texte, Jüngel fait référence, non au *De homine* de 1536, mais à une autre dispute : celle, *De veste nuptiali*, qui remonte à juin 1537<sup>15</sup>. Le motif à partir duquel il élabore son propos est la fameuse déclaration de Luther, « *fides facit personam* ». Il n'en demeure pas moins que ces lignes sont pertinentes pour notre propos, dans la mesure où il est question, dans les deux textes de Luther, de la dimension anthropologique de la réalité de la foi. Que Luther écrive « *fides facit personam* » ou qu'il écrive « *homo justificatur fide* », il vise à travers deux expressions à faire valoir la même thèse : celle selon laquelle la foi est la réalité grâce à laquelle l'être humain accède à son mode d'être véritable. Car c'est bien de la vérité qu'il est ici question. Dans le texte qui vient d'être cité, Jüngel l'aborde sous un angle différent du nôtre, sa thèse principale consistant à montrer, à rebours de tendances lourdes dans la modernité, que la question de l'être de l'homme n'est pas décidée par son faire, mais par la parole justifiante de Dieu qui le fait être, non au sens où elle lui conférerait l'être, mais en ce qu'elle lui donne d'être d'une certaine manière<sup>16</sup> : d'être humain, enfin, véritablement. L'insistance sur le faire divin explique que le théologien de Tübingen attire l'attention sur le fait que la foi n'« ajoute rien ». L'acte par lequel Dieu donne à l'homme d'être humain n'est conditionné par aucun acte de ce dernier, fût-ce l'acte de foi. Penser le contraire reviendrait à ravalier la foi au rang d'une œuvre, c'est-à-dire non seulement à se contredire (à tenir en même temps que l'homme est justifié par la foi, à l'exclusion de toute œuvre, et qu'il l'est par l'œuvre que constituerait l'acte de foi), mais également à se méprendre sur la réalité même de la foi.

Renouant avec la perspective qui est celle de la présente réflexion, nous pourrions dire que la foi ne décide pas de la vérité. Mais de ce qu'elle ne fasse pas la vérité ne s'ensuit pas qu'elle est superflue, ni même qu'elle n'a rien à voir avec elle, Jüngel ajoutant du reste que la foi « rend hommage à la vérité de Dieu ». Qu'est-ce à dire ?

14 Jüngel, 1987, p. 44 *sq.*

15 Référence de la première citation de Luther : WA 39/I, 283, 13-16 ; référence de la seconde : WA 39/I, 283, 1.

16 Pour la compréhension de la personne humaine comme manière particulière d'être, voir Vial, 2012, où est proposée une analyse de la formule « *fides facit personam* » tant chez Luther que chez Gerhard Ebeling et Eberhard Jüngel.

Dire de la foi qu'elle rend hommage à Dieu revient d'abord à dire d'elle qu'il s'agit bien d'un acte, mais d'un acte particulier en ceci qu'il laisse Dieu être Dieu. Laisser Dieu être Dieu revient – et c'est à cet égard surtout que la doctrine de la justification est décisive pour la théologie chrétienne tout entière<sup>17</sup> – à le laisser être pour l'homme. La foi rend hommage à Dieu parce qu'elle le reconnaît, reconnaissant en lui celui qui, depuis toujours et à jamais, est favorablement tourné vers l'homme. Elle reconnaît en lui celui qui n'a en vue que de faire participer l'homme à la vie que lui (Dieu) est, celui qui l'a destiné à la vie éternelle et qui n'a de cesse de lui permettre de vivre, c'est-à-dire d'être malgré tout, dès aujourd'hui, en l'assurant qu'il est bon pour lui (l'homme) d'être parce que Dieu juge bon qu'il soit. D'un mot : la foi rend hommage à la vérité de Dieu parce qu'elle porte sur celui que Dieu est en vérité, c'est-à-dire celui qui sauve l'homme de tout ce qui s'oppose au projet qu'il nourrit pour lui et qui, pour l'heure, le justifie.

Dire de la foi qu'elle rend hommage à la vérité de Dieu, précisément parce que cette vérité concerne l'homme, revient aussi à la penser comme l'événement de l'effectuation de la vérité en l'homme. Cette dernière affirmation n'identifie pas uniquement l'hommage rendu à la vérité de Dieu à l'assentiment donné à la proposition selon laquelle Dieu se caractérise comme celui qui justifie l'homme. Elle ne se réduit pas non plus à la thèse selon laquelle la foi est uniquement l'assentiment donné à l'assertion selon laquelle l'homme est, en vérité, justifié. Il est certes hors de doute que la foi conduit à de telles propositions et, sous ce rapport, qu'elle consiste en un « tenir pour vrai ». Mais l'affirmation posée va outre, qui parle de la foi comme du *lieu de l'effectuation de la vérité*. La foi est le lieu de l'effectuation de la vérité, parce qu'elle laisse la vérité se faire et qu'elle constitue la condition de l'advenue de l'être humain véritable. Par là on ne dit bien entendu pas que l'homme privé de foi, qu'il s'agisse de la foi chrétienne ou d'une autre, est déchu de son humanité et de la dignité qui lui revient. On ne dit pas davantage que l'absence de foi est de nature à compromettre le projet que Dieu nourrit pour tout homme : ce serait là tenir absurdement que l'homme est capable de remettre en cause la décision divine d'être Dieu comme il l'entend, c'est-à-dire pour l'homme. L'absence de foi n'entame ni la vérité de Dieu ni

---

17 Voir Jünger, 2006, p. 12-26.

celle de l'homme. Tout juste empêche-t-elle l'homme de vivre à la hauteur de la vérité de Dieu et de sa propre vérité. Si donc, dans une perspective luthérienne, la notion de foi entre dans la définition de l'homme, ce n'est pas pour signifier que son absence retirerait quoi que ce soit à l'être de l'homme (et à sa dignité foncière), mais pour faire valoir qu'elle est le lieu d'une *manière d'être* proprement humaine, qui correspond de fait à ce que tout homme est en vérité. La foi rend hommage à la vérité de Dieu, en ceci que, conduisant à honorer celui qui justifie, elle donne à l'homme d'être comme celui qui a le droit d'être devant Dieu, devant les autres et devant lui-même, quoi qu'il ait fait et quel qu'il soit. Elle est le lieu de l'effectuation de la vérité, celle de Dieu et donc celle de l'homme, parce qu'elle est la matrice de l'advenue de l'homme vers son humanité véritable, vers celui qu'il *est*, celui que Dieu destine à la plénitude de l'être. La foi est certes un « tenir pour vrai », mais elle ne l'est qu'en tant que, plus originellement, elle donne à l'homme de « se tenir dans la vérité », c'est-à-dire de vivre, dès maintenant, conformément à son être véritable.

## BIBLIOGRAPHIE

- BARTH, Karl, *Dogmatique*, IV/1\*, trad. Fernand Ryser, Genève, Labor et Fides, 1966.
- BIRMELÉ, André, *L'horizon de la grâce. La foi chrétienne*, Paris, Cerf; Lyon, Olivétan, coll. « Théologies », 2013.
- BRAGUE, Rémi, « La vérité vous rendra libres », *Communio* 10/5-6, 1985, p. 9-23.
- Conciles œcuméniques (Les). Les décrets. Tome II-1 : Nicée I à Latran V*, éd. Giuseppe Alberigo *et al.*, trad. André Duval *et al.*, Paris, Cerf, coll. « Le Magistère de l'Église », 1994.
- JÜNGEL, Eberhard, « *Homo humanus*. La signification de la distinction réformatrice entre la personne et ses œuvres, pour la façon dont l'homme moderne se comprend lui-même », trad. Léo Freuler, Jean-Philippe Bujard, *Revue de Théologie et de Philosophie* 119, 1987, p. 33-50.
- JÜNGEL, Eberhard, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht*, 5<sup>e</sup> éd., Tübingen, Mohr Siebeck, 2006 (1<sup>re</sup> éd., 1998).

- LACOSTE, Jean-Yves, « Vérité. B. Théologie historique et systématique », *Dictionnaire critique de théologie*, dir. Jean-Yves Lacoste, 3<sup>e</sup> éd., Paris, P.U.F., coll. « Quadrige Dicos poche », 2007 (1<sup>re</sup> éd., 1998), p. 1483-1487.
- LUTHER, Martin, *Œuvres II*, éd. Marc Lienhard, Matthieu Arnold, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade » 622, 2017.
- PANNENBERG, Wolfhart, *Théologie systématique*, II, trad. sous dir. Olivier Riaudel, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 279, 2011.
- RORDORF, Bernard, « La vérité du christianisme », *Liberté de parole. Esquisses théologiques*, Genève, Labor et Fides, coll. « Actes et recherches », 2005, p. 231-242.
- VIAL, Marc, « *Fides facit personam*. La notion de personne chez Luther et quelques-uns de ses lecteurs contemporains », *Les cahiers philosophiques de Strasbourg* 31, 2012, p. 107-132.
- ZUMSTEIN, Jean, *L'Évangile selon saint Jean (1-12)*, Genève, Labor et Fides, coll. « Commentaire du Nouveau Testament » IVa, 2014.