

UNIVERSITÉ DE NEUCHÂTEL

---

# PRÉDESTINATION ET LIBERTÉ

---

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE L'UNIVERSITÉ DE NEUCHÂTEL  
POUR OBTENIR LE GRADE DE  
DOCTEUR EN THÉOLOGIE

PAR

**GASTON DELUZ**

LICENCIÉ EN THÉOLOGIE

NEUCHÂTEL  
IMPRIMERIE DELACHAUX & NIESTLÉ S. A.

1942

Dédié à ma mère

La Faculté de théologie de l'Université de Neuchâtel autorise l'impression de la présente thèse, sans toutefois exprimer d'opinion sur les propositions qui y sont énoncées.

Neuchâtel, le 6 juin 1942,

*Le Doyen de la Faculté de théologie,*

W. CORSWANT.

## INTRODUCTION

Ce travail ne fut pas écrit pour le plaisir de la spéculation. Le temps présent ne porte guère à ce genre de sport.

Le souci de la prédication et de la cure d'âme nous a dicté le problème. Nous l'avons approfondi parce qu'il était trop brûlant pour souffrir une réponse évasive.

Il suffit d'ouvrir son journal pour rencontrer le problème de la prédestination et de la liberté. Le mal s'étale trop cyniquement, dans le monde, pour qu'on puisse l'ignorer. Et, de deux choses l'une : ou bien le mal est voulu de Dieu comme un effet de sa prédestination mais alors Dieu est un despote colérique et méchant, ou bien le mal est un fruit de la liberté humaine et de la révolte des créatures mais alors Dieu apparaît impuissant puisque sa sagesse est mise en échec. Dans cette alternative, la foi d'un grand nombre fait naufrage.

A ces préoccupations, dictées par l'actualité politique, s'en ajoute une autre, plus spécifiquement pastorale. Entré dans le ministère avec une théologie de la grâce, nous nous sommes trouvé bientôt dans l'obligation d'exhorter les fidèles à pratiquer les œuvres. Ils ne se reposaient que trop sur la grâce, ils s'y reposaient mal. Or, la grâce ne devait pas les dispenser de travailler à leur salut. Ils devaient faire leur devoir, tout leur devoir, comme des hommes libres, tout en proclamant : « Nous sommes des serviteurs inutiles » (Luc 17 : 10) comme s'ils n'avaient rien fait, comme si rien ne dépendait d'eux. La prédication devenait paradoxale, voire contradictoire. De nouveau l'éternel problème surgissait : comment la souveraineté de la grâce est-elle compatible avec la liberté humaine, comment peut-on « travailler à son salut avec crainte et tremblement » quand on sait que « c'est Dieu qui produit en nous le vouloir et le faire selon son bon plaisir » ? (Phil. 2 : 13.)

La solution la plus courante et la plus facile consiste à juxtaposer simplement les deux aspects de la question, sans chercher à les concilier. On assure que les deux vérités, la prédestination divine et la liberté humaine, sont également indispensables bien que contradictoires. Augustin déjà affirmait qu'il fallait professer avec fidélité l'une et l'autre « ceci (la prédestination), pour bien croire, cela (la liberté), pour bien vivre ». La conciliation des deux termes du problème resterait un mystère. Il faudrait supporter le paradoxe d'une volonté entièrement déterminée par la grâce et pourtant libre.

C'est là, nous semble-t-il, une manière bien commode de résoudre l'antinomie en la laissant subsister. On abuse du paradoxe. Respectons les mystères authentiques mais n'en fabriquons pas d'artificiels. Car si la foi doit se nourrir de paradoxes, autant renoncer à la théologie. Celle-ci n'est pas le réceptacle où s'entassent pêle-mêle les vérités les plus hétéroclites. Elle n'est pas d'autant plus pittoresque qu'elle favorise, à l'ombre du mystère et du paradoxe, un plus grand désordre. La théologie, appelée avec raison *systematique*, est un édifice harmonieux et bien proportionné, lié dans toutes ses parties, établi sur un fondement solide, la Parole de Dieu.

Or, si nous regardons les édifices théologiques du passé, qui cherchent à nous sortir de l'incohérence, nous pouvons discerner nettement deux styles fort imposants mais incompatibles, le style déterministe et le style indéterministe, le style de la prédestination et celui de la liberté.

C'est le but de la première partie de notre étude de dégager ces styles. Nous verrons alors que l'histoire n'offre que deux solutions à notre problème. Mais chacune de ces solutions sacrifie l'un des termes de notre problème au profit de l'autre et n'atteint la cohérence logique et l'unité du style qu'à ce prix.

Ainsi, on peut nier la liberté ou la réduire à une simple fiction psychologique. Alors la prédestination seule demeure et elle suffit à tout expliquer. C'est la solution et le style déterministes proposés par Augustin, Thomas d'Aquin et les réformateurs protestants. Mais, dans ce système, on n'arrive jamais à établir vraiment la responsabilité humaine. Dieu devient l'auteur du mal, ce qui répugne à la foi.

On peut aussi nier la prédestination au profit de la liberté. C'est la solution pélagienne et le style indéterministe. Ici, Dieu assiste passivement aux exploits de l'homme, se bornant à l'encourager quelquefois par de bonnes paroles. Dieu n'est plus souverainement actif, ce qui répugne également à la foi.

Il s'agit donc, dans la première partie de notre étude, de décrire ces thèses classiques et de montrer pourquoi elles n'aboutissent jamais à une synthèse, à une solution qui fasse droit aux deux termes de notre problème. Il s'agit de définir les traits caractéristiques de chacun de ces styles et de signaler les écueils contre lesquels, d'un côté comme de l'autre, la pensée échoue. En nous situant ainsi entre le déterminisme et l'indéterminisme, nous apprendrons à les éviter l'un et l'autre. Si l'histoire ne nous apporte pas de solution satisfaisante, elle nous aura du moins rendu attentif aux dangers, aux promesses et aux possibilités que notre problème renferme.

Cette orientation historique préalable est indispensable. Seuls les nouveaux riches font fi de la tradition. Ces théologiens frais émoulus sont d'autant plus prétentieux qu'ils ignorent davantage l'histoire où leurs théories furent, dès longtemps, affirmées ou infirmées par d'autres. Le penseur indépendant ne peut pas découvrir à lui seul toutes les difficultés et tous les aspects d'un problème que des générations ont médité avant lui. La théologie doit se faire dans la communion de l'Église universelle, dans la communion de ceux qui ont pensé avant nous et autrement que nous. La théologie n'est pas un monologue mais un dialogue. Sinon elle n'offre aucune garantie d'objectivité et de fidélité.

Mais qu'aurons-nous à opposer au paradoxe qui juxtapose simplement les deux termes de notre problème ou aux solutions classiques qui évitent la contradiction en sacrifiant l'un de ces termes ?

Nous y opposerons la doctrine biblique. Nous développerons cette doctrine dans la seconde partie de notre travail et y montrerons comment l'Écriture est également éloignée, à notre sens, du déterminisme et de l'indéterminisme. Elle fait droit aux deux termes de notre problème et donne à chacun sa place légitime et bien définie. La prédestination et la liberté

s'y limitent l'une l'autre et se concilient sans nécessairement se contredire.

La Parole de Dieu répond aux questions qu'on lui pose. Elle y répond autrement que par des paradoxes et elle ne favorise nullement le scepticisme. Notre seul souci sera de rester dans les limites de l'Écriture, de n'en pas dire plus mais de n'en pas dire moins non plus que la Parole de Dieu.

Ainsi, si nous ne pouvons pas suivre Calvin dans sa doctrine de la double prédestination, nous lui serons d'autant plus fidèle en respectant la norme scripturaire qu'il s'était imposée et nous ferons notre profit de l'avertissement qu'il nous donne : « La prédestination de Dieu est vraiment un labyrinthe, duquel l'esprit de l'homme ne se pourroit, en sorte que ce soit, développer ; et puis il y a que la curiosité de l'homme est si importune et frétilante, que tant plus il y a de danger à s'enquérir trop avant d'une chose, tant plus elle s'ingère et fourre avec plus grande audace. Ainsi, quand on traite de la prédestination, pource que l'homme ne se peut modérer, et tenir dedans ses limites, par sa témérité il se plonge incontinent comme en une mer profonde. Quel remède donc suyront les fideles en cela ? sera-ce de fuir du tout d'ouyr parler de la prédestination ? Nenni. Car comme ainsi soit que le saint Esprit n'a rien enseigné qui ne nous soit proufitable et nécessaire de sçavoir, certes il n'y a point de doute que la cognoissance de la prédestination nous sera utile, moyennant qu'elle ne passe point les limites de la Parole de Dieu. Observons donc ceci estroittement, de n'appéter point de sçavoir d'icelle sinon que l'Écriture en enseigne. Quand le Seigneur ferme sa bouche sacrée fermons aussi le chemin à nos esprits, afin qu'ils ne passent plus outre. <sup>1</sup> »

Mais, puisque Calvin se réclame aussi de l'Écriture, comment se fait-il que nous puissions nous trouver en désaccord avec lui ? C'est qu'on n'a jamais fini d'extraire les trésors de sagesse et de vérité enfouis dans la Bible. Or, il est permis de penser que, depuis le temps de Calvin, l'exégèse a perfectionné ses méthodes et ses outils. D'autres veines nous sont devenues accessibles dans ce chantier que les réformateurs nous ont

<sup>1</sup> J. CALVIN : *ad. Rom.* 9 : 14.

ouvert. Il convient de les exploiter. Et qu'importe si nous y découvrons un minerai d'une autre qualité que celui de nos pères. L'essentiel c'est qu'aucune des richesses de Dieu ne se perde.

Or, comme l'a bien montré M. Neeser, l'outil et la méthode de prospection des réformateurs ce fut le principe de l'analogie de la foi dont Calvin a parlé au début de son *Institution*. Ils ont trouvé ainsi et exploité l'inépuisable veine du salut par la foi seule. Et ils ont suivi cette veine qui traversait toutes les couches du chantier, toutes les parties de la Bible. Ils ont creusé cette galerie centrale autour de laquelle toute la mine venait s'ordonner. Nous n'avons d'accès à la mine que par cette galerie.

Mais « l'application que Calvin, dans ses commentaires, fait du principe de l'analogie de la foi, l'amène à contraindre tous les textes à proclamer la totale corruption de l'homme... L'enseignement biblique est plus souple. Passant de la loi donnée par Moïse à la grâce venue en Jésus-Christ, il fait preuve d'une vivante pédagogie. Rien n'empêche un exégète soucieux de respecter cette variété providentielle d'appliquer à la Bible le principe d'analogie par la foi. Il le fera, précisément, en gardant toujours en vue le caractère pédagogique des textes relatifs à la loi et leur subordination finale à ceux qui annoncent la grâce.<sup>1</sup> »

Il nous semble aussi que les réformateurs ont appliqué d'une manière trop exclusive le principe de l'« *analogia fidei* ». Ils ont creusé en profondeur plus qu'en largeur et ils ont ignoré les filons croiseurs qui venaient rejoindre la veine principale. Au lieu de voir dans le message du « *sola gratia, sola fide* » un centre autour duquel des vérités complémentaires peuvent venir s'ordonner, ils en ont fait un cercle étroit et fermé hors de quoi règne l'erreur. Ainsi, par exemple, Luther aurait voulu éliminer l'épître de Jacques et le synergisme qu'elle implique parce que cela débordait le cadre du « *sola fide* ». Et c'est dans le problème de la prédestination et de la liberté que les inconvénients de cet exclusivisme systématique sont le plus apparents.

<sup>1</sup> M. NEESER : *Symbole des apôtres et foi réformée*. Labor 1940, p. 51.

Le parti pris de reconnaître l'homme « nud de toute vertu, vuide de tout bien, serf de péché » et « de lui oster toute matière de gloire, à fin que Dieu seul soit glorifié »<sup>1</sup>, ce parti pris condamnait par avance les réformateurs à ne pas trouver ce qui, dans l'Écriture, aurait pu atténuer leur déterminisme prédestinatif.

Nous n'avons d'accès aux richesses de la mine que par la galerie centrale creusée par les réformateurs selon le principe de l'analogie de la foi. Cette galerie débouche sur les écrits pauliniens où le message du salut par la foi et la doctrine de la prédestination qui est l'une de ses faces, se trouvent le plus complètement développés. Notre étude sera donc centrée autour de la pensée paulinienne par où nous accéderons le mieux aux trésors enfouis dans la Bible. Mais de là nous prospecterons dans tous les sens et à travers tout le chantier, cherchant les filons secondaires qui sont à la racine ou dans le prolongement de la veine paulinienne. Nous verrons dans quelle mesure les matériaux que nous y trouverons complètent ceux que les réformateurs avaient déjà dégagés.

<sup>1</sup> CALVIN : *Institution*. Ed. Budé. Paris 1936, p. 12.

## PREMIÈRE PARTIE

### PARTIE HISTORIQUE

**THÈSE :** *Le problème de la prédestination et de la liberté a trouvé au cours de l'histoire deux solutions opposées et contradictoires : la solution déterministe ou prédestinatienne et la solution indéterministe ou pélagienne. Tous les systèmes théologiques classiques se ramènent à l'une ou à l'autre de ces deux solutions.*

*Les systèmes déterministes sont caractérisés par les notions de double prédestination, de grâce irrésistible et de liberté psychologique (libertas a coactione) <sup>1</sup>.*

*Les systèmes indéterministes sont caractérisés par les notions de prédestination conditionnelle, de prescience divine et de liberté d'indifférence (liberum arbitrium indifferentiæ, libertas ad utrumque) <sup>2</sup>.*

*Ces solutions, loin de se compléter, s'excluent du point de vue logique et, du point de vue biblique, elles sont inacceptables l'une et l'autre car chacune néglige des éléments essentiels de la vérité révélée.*

Dans la partie historique de ce travail, nous nous proposons de démontrer cette thèse en analysant les doctrines classiques qui prétendent résoudre notre problème. Avant d'aborder la Bible, nous aurons ainsi une idée préliminaire des solutions possibles. Ces solutions nous serviront de jalons pour notre étude ultérieure.

<sup>1</sup> Cf. LALANDE : *Vocabulaire de la phil.*, article : Arbitre (sens A) et article : Liberté (sens A et D). <sup>2</sup> *Ibidem*, article : Arbitre (sens C) et article Liberté (sens F).

Au premier abord ces solutions semblent très nombreuses et diverses. Mais, en y regardant de près, on s'aperçoit qu'elles se ramènent toutes à deux types irréductibles et nettement distincts. Deux styles se dégagent de l'ensemble des doctrines classiques. Il s'agit de montrer ces styles et leurs caractéristiques. Il s'agit de faire entendre les thèmes permanents qui réapparaissent à travers toutes les variations.

Il apparaîtra du même coup qu'il n'y a pas de solutions intermédiaires ni de transitions entre ces styles. Il arrive que tel système porte les vestiges de deux styles mais ce sera aux dépens de son homogénéité et de sa cohérence logique. Car ces styles sont incompatibles et ils ne peuvent pas être conciliés. L'histoire ne nous fournit pas d'exemple d'une harmonie et d'un équilibre de ces styles.

Les deux solutions extrêmes sont deux ornières d'où le char de la théologie n'est pas encore sorti. Jamais il ne s'est tenu en équilibre entre les deux. Mais, en voulant sortir de l'une, il retombe dans l'autre.

## CHAPITRE PREMIER

# AUGUSTIN

Augustin est le premier théologien qui ait étudié de façon systématique le problème de la prédestination et de la liberté. Les Pères antérieurs à Augustin n'ont abordé cette question qu'incidemment et par manière d'exhortation. Il leur importait surtout de mettre en garde les fidèles contre le fatalisme des gnostiques et des stoïciens. Dans leur lutte contre ces doctrines, ils insistèrent fortement sur la liberté humaine, souvent aux dépens de la prédestination. On serait en droit de les accuser de semi-pélagianisme s'ils avaient prétendu apporter une solution complète et systématique à ce problème. Mais, les termes du problème n'étaient pas encore nettement posés, de leur temps.

La doctrine d'Augustin, par contre, nous offre un exposé systématique de la question et possède déjà tous les traits caractéristiques du style déterministe.

### § 1. LA DOUBLE PRÉDESTINATION

La plupart des théologiens catholiques contestent qu'Augustin ait enseigné la double prédestination. C'est Gotescalc et Calvin qui osèrent formuler explicitement ce dogme. Chez Augustin, le terme de *double* prédestination n'apparaît point encore. Mais, cela ne prouve nullement que l'évêque d'Hippone ait ignoré ou nié la chose.

Lorsque Augustin emploie le terme de prédestination, il pense essentiellement, il est vrai, à la prédestination simple et positive, à la prédestination au salut.

En effet, « la prédestination est la préparation de la grâce »<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> AUGUSTINUS : *Omnia opera*. 11 Tomes en 9 vol. f°. Paris 1531 (Cl. Chevallon). *De præd. sancti*. 10. to. VII, f° 255, col. 4.

Elle nous rappelle « qu'il n'y a point de création sans préexistence de la volonté créatrice »<sup>1</sup>, et « que la miséricorde de Dieu nous prévient en tout, car, quelque libre arbitre que l'on ait, il n'est pas possible de croire à moins qu'il n'y ait quelque vocation et quelque exhortation à quoi l'on accorde foi »<sup>2</sup>.

Dieu est la source de tout bien. « C'est moi qui suis Dieu et non pas vous. C'est moi qui vous ai créés, c'est moi qui vous recrée; c'est moi qui vous ai formés et c'est moi qui vous forme à nouveau. Si tu n'as pas pu te créer toi-même, comment pourrais-tu te recréer? »<sup>3</sup> Dieu prend l'initiative de la création comme de la rédemption. Il les met en œuvre par sa grâce prévenante. La création et la rédemption ne sont donc pas les effets de la volonté humaine. Telle est la vérité que souligne le dogme de la prédestination.

D'ailleurs, comment l'homme, tombé dans l'esclavage du péché, pourrait-il se libérer lui-même et faire son salut par ses propres forces? Non, « c'est par un secours envoyé d'En haut que la volonté de l'homme accomplit la justice de Dieu. Par-dessus le libre arbitre avec lequel l'homme a été créé, par-dessus les instructions qui lui prescrivent de quelle manière il doit vivre, il faut qu'il reçoive le Saint-Esprit. C'est ce qui seul produit dans son cœur l'amour du bien souverain et immuable qui n'est autre que Dieu lui-même. Le libre arbitre n'a de force que pour pécher non seulement pendant que la voie de la vérité lui est cachée mais après même qu'il ait commencé de la connaître. A moins qu'elle ne lui plaise et qu'il ne l'aime, il n'agit point, il n'embrasse point, il n'entre pas dans la bonne voie; et, ce qui fait qu'on aime la justice, c'est l'amour de Dieu répandu dans nos cœurs, non par notre libre arbitre mais par le Saint-Esprit qui nous est donné.<sup>4</sup> » Donc « la grâce de Dieu prévient celui qui ne veut pas et le fait vouloir et elle accompagne celui qui veut pour que sa volonté ne reste pas vaine.<sup>5</sup> » « Lorsque le Seigneur dit : Sans moi vous ne pouvez rien faire, par cette seule parole il comprend le commencement et la

<sup>1</sup> *Conf.* XI, II, to. I, f° 41, col. 2.    <sup>2</sup> *De spir. et litt.* XXXIV, to. III, f° 178, col. 1.

<sup>3</sup> *Enn. in Ps.* XLV, to. VIII, f° 89, col. 3.    <sup>4</sup> *De spir. et litt.* III, to. III, f° 171, col. 2.

<sup>5</sup> *Ench. ad Laur.* 32, to. III, f° 35, col. 2.

fin.<sup>1</sup>» « Si donc nous ne pouvons rien faire sans lui, nous ne pouvons ni commencer ni accomplir car pour que nous commencions il faut, comme il est dit, que la miséricorde de Dieu me prévienne, et pour achever, il faut que sa miséricorde me suive.<sup>2</sup>»

Telle est l'œuvre de la prédestination. C'est une œuvre de salut et de miséricorde.

Jusqu'ici, il n'est pas question de la *double* prédestination. Dieu n'est pas l'auteur du mal, mais du bien seulement. La prédestination n'est pas une œuvre de perdition.

Il serait monstrueux de rendre Dieu responsable du mal. Augustin cherche par tous les moyens à disculper Dieu et à éviter la thèse de la double prédestination qui ferait de Dieu la source de la perdition comme du salut.

Pour échapper à la double prédestination, Augustin tente d'abord de réduire le mal au non-être : « Le mal n'est pas autre chose qu'une privation d'être.<sup>3</sup> » Le péché est une chute de la volonté qui se détourne du souverain bien pour rechercher un moindre bien. « Déchoir de ce qui possède un être souverain pour se porter vers ce qui a moins d'être, c'est avoir une mauvaise volonté. Or, de vouloir trouver des causes efficientes de ces défaillances c'est comme si quelqu'un voulait voir les ténèbres ou entendre le silence.<sup>4</sup> » Le mal n'est pas, comme le voulaient les manichéens, une substance. « J'é cherchai ce que c'était que l'iniquité et je trouvai qu'il n'y avait pas là de substance.<sup>5</sup> » Si le mal et le péché équivalent à une privation d'être, leur cause ne saurait être établie, car il est impossible de trouver la cause efficiente de ce qui n'est pas. Dieu, non plus, ne saurait être la cause du mal, puisque c'est précisément son absence qui caractérise la chute.

Mais, Augustin ne pouvait pas s'en tenir à cette solution. Les défauts en sont trop évidents. En effet, si le mal n'est qu'une privation, il n'est plus en opposition avec le bien; il n'est qu'un moindre bien. Comme la lune à côté du soleil, il a sa place dans l'ensemble de l'univers où le bien doit exister

<sup>1</sup> *Contra duas ep. Pel.* II, 8, to. VII, f° 183, col. 2. <sup>2</sup> *Ibid.* col. 3. <sup>3</sup> *Ench. ad Laur.* XI, to. III, f° 33, col. 2. <sup>4</sup> *De civ. Dei* XII, 7, to. V, f° 147, col. 2. <sup>5</sup> *Conf.* VII, 16, to. I, f° 29, col. 1.

à des degrés divers. Cela revient à nier la gravité du péché et à excuser le pécheur.

Le péché doit être plus qu'une simple privation, plus qu'une absence du bien. Le péché, dira Augustin, est un acte. Le mal est un acte, un mouvement, et non une substance ou une chose. Ainsi, par exemple, boiter est un acte, le pied est une chose; la rapine est un acte, l'âme qui la commet est une substance. Le mal est un acte, le bien est une chose, une substance. « Le mal c'est d'user mal du bien.<sup>1</sup> » Le péché suppose donc toujours un certain bien dont il est la négation, tellement que « même la mauvaise volonté est une grande preuve de la bonté de la nature »<sup>2</sup>.

Le bien qu'Adam avait reçu et dont il a fait un mauvais usage, c'est son libre arbitre. La chute est un effet de ce libre arbitre. Car, avec l'aide de la grâce, Adam avait le pouvoir de ne pas pécher (*posse non peccare*). Mais, il n'était pas contraint de persévérer dans la grâce. Il se trouvait en équilibre instable entre le bien et le mal, la vie et la mort; il avait la faculté de déchoir.

Telle est la seconde solution qu'Augustin propose pour échapper à la double prédestination et éviter que Dieu ne devienne l'auteur du mal. L'auteur du mal est Adam qui avait reçu de Dieu un libre arbitre conforté par la grâce.

Adam est responsable de tout le mal survenu à l'humanité. Car, ayant fait un mauvais usage de sa liberté, il a perdu, après la chute, l'équilibre de sa volonté, il est devenu esclave du péché. Adam s'est donc voué à la perdition et, par voie d'hérédité, il a transmis son impuissance à faire le bien à tous ses descendants. « Par son libre arbitre l'homme est tombé dans le péché, la perversion qui s'ensuit et qui en est la punition a changé cette liberté en nécessité. Vaincue par le péché dans lequel elle est tombée, la volonté est privée de la liberté qui lui appartenait par nature.<sup>3</sup> » « Il a suffi à l'homme de sa volonté c'est-à-dire de son libre arbitre pour tomber mais cela ne lui suffit pas pour se relever.<sup>4</sup> »

<sup>1</sup> *De nat. boni* XXXVI, to. VI, f° 115, col. 4. <sup>2</sup> *De civ. Dei* XI, 17, to. V, f° 183, col. 1. <sup>3</sup> *De perf. just. hom.*, to. VII, f° 291, col. 3. <sup>4</sup> *Retr.* I, 9, 6, to. I, f° 3, col. 2

Dès lors, le péché originel s'étend à tous les hommes, faisant de l'humanité une masse de perdition (*massa perditionis*).

Mais, cette solution aussi présente des inconvénients. Autant la punition d'Adam apparaît juste puisqu'il avait la faculté de persévérer dans le bien, autant le châtement de ses descendants semble immérité puisqu'ils n'ont jamais été en mesure de choisir le bien, ayant hérité de leur ancêtre une volonté perverse. En mettant la faute sur Adam, Augustin parvient à disculper Dieu mais il ne parvient pas à démontrer la responsabilité des autres hommes. La situation d'Adam est, en effet, essentiellement différente de celle de ses descendants et, ce qui vaut pour l'un, ne vaut pas nécessairement pour les autres. Ici déjà, il y a de l'arbitraire dans la volonté du Dieu d'Augustin qui impute aux fils d'Adam le péché commis par leur père. Dieu semble vouloir le péché puisqu'il permet sa propagation et qu'il ne crée pas chaque homme dans l'état d'intégrité où naquit Adam. Ce n'est pas par hasard que les pélagiens ont combattu la doctrine du péché originel; ils y voyaient un empêchement à l'affirmation de la pleine responsabilité du pécheur et un premier pas vers la thèse de la double prédestination.

En dépit de tous ses efforts, Augustin n'échappera pas à l'arbitraire divin de la double prédestination.

En effet, nous avons vu comment se manifeste la grâce salvatrice de la prédestination dans l'humanité déchue. Elle arrache le pécheur à sa perdition en libérant sa volonté du joug originel. Mais cette grâce n'est pas accordée à tous. Tous les hommes ne sont pas élus. Dieu refuse son secours à certains. C'est un effet de son bon plaisir. Ceux que Dieu abandonne à la perdition ne sont pas plus coupables que les élus, car Dieu n'élit pas à cause des mérites humains ou parce qu'il connaît par avance les bonnes dispositions des uns<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Augustin n'entend pas la prescience divine au sens pélagien. La prescience n'introduit aucune passivité en Dieu. Elle ne fait pas de lui le spectateur des libres décisions humaines ni ne fait dépendre son décret d'élection de l'usage futur de notre libre arbitre. Dieu prévoit ce que les hommes feront parce qu'il voit d'avance ce qu'il veut qu'ils fassent. Il ne connaît pas les choses parce qu'elles sont, mais elles sont parce qu'il les connaît. « Nous voyons toutes vos créatures parce qu'elles sont; et, au rebours, elles sont parce que vous les voyez. Vous les voyez faites, là où vous les avez vues à faire. » *Conf.* XIII, 38, to. I, f° 50, col. 3.

Augustin enseigne le particularisme du salut et le petit nombre des élus. Si on lui oppose le texte : « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité » (I Tim. 2: 4), il répond : « Il faut entendre ces paroles de la même manière que nous entendons ces autres paroles du même apôtre : C'est par la justice d'un seul que tous les hommes reçoivent la justification de la vie. Le mot *tous* a été mis pour marquer tous ceux à qui il veut faire cette grâce.<sup>1</sup> »

Augustin assure que Dieu n'est nullement responsable de ce que certains périssent. Il n'est pas injuste en les punissant. C'est de leur plein gré que les damnés se complaisent dans le péché d'Adam; ils sont donc parfaitement répréhensibles. Dieu ne leur fait pas tort; en les réprouvant, il les traite selon sa justice. S'il veut traiter quelques autres selon sa miséricorde et les aider à vaincre leurs péchés, c'est un effet de son bon plaisir que l'on ne saurait lui reprocher.

Ce raisonnement est cependant fort contestable. Les pécheurs se complaisent, certes, dans le péché d'Adam, mais, puisqu'ils ne peuvent pas faire autrement et que la nécessité de pécher leur est imposée, la condamnation dont ils sont l'objet n'est pas véritablement juste. Pour pouvoir les accuser, Dieu aurait dû leur donner d'abord, comme aux élus, la faculté d'accomplir le bien. Puisqu'il ne l'a pas fait, il y a une indéniable partialité dans le jugement divin qui acquitte les uns et condamne les autres sans qu'ils soient plus coupables. Augustin ne parvient pas à légitimer valablement ce jugement. La sentence de Dieu reste infondée et arbitraire. Augustin est contraint, en définitive, de le reconnaître : « Il est impossible de dire pourquoi Dieu veut donner la grâce aux uns et non aux autres.<sup>2</sup> » « Recourez aux secrets jugements de Dieu quand vous voyez que parmi tous les enfants qui ont tiré d'Adam le mal héréditaire, l'un est secouru pour recevoir le baptême tandis qu'un autre ne l'est pas.<sup>3</sup> »

L'évêque d'Hippone évite le terme de double prédestination mais il enseigne bien la chose. Le décret divin est double.

<sup>1</sup> Contre Julien IV, 8, to. VII, f° 214, col. 2. <sup>2</sup> *Ibidem*. <sup>3</sup> *De gratia et lib. arb.* 23, to. VII, f° 272, col. 1.

Il n'est pas identique pour les élus et les réprouvés. Dieu fait des différences. Il traite les uns selon sa justice, les autres selon sa miséricorde. Sa volonté est partagée. Dieu veut la perdition, puisqu'il la permet et qu'il refuse d'accorder son secours à certains hommes. Le déterminisme est donc absolu : Dieu détermine les élus au bien qu'ils sont incapables de faire sans lui et, il voue au mal les damnés, en leur imputant le péché d'Adam et en refusant de les secourir.

La doctrine de la double prédestination place l'inégalité dans la volonté de Dieu (Dieu ne traite pas tous les hommes également), et l'égalité dans la volonté humaine (ils ont tous également péché). La doctrine contraire place l'inégalité dans la volonté humaine (les damnés ont plus péché que les élus) et l'égalité dans la volonté divine (Dieu aime également tous les hommes). La doctrine d'Augustin est du premier type.

Cette doctrine ne diffère de celle de Calvin que sur un point : Augustin enseigne la double prédestination *infra-lapsaire*. Le réformateur fera rentrer la chute d'Adam dans le décret divin, il sera *supra-lapsaire*. Chez Augustin, la chute d'Adam n'était pas déterminée et décrétée par Dieu. Adam a péché librement. Adam seul fait exception au double décret. Mais ceci ne suffit pas à atténuer la rigueur de la doctrine augustinienne car, ce qui a valu pour Adam ne vaut plus pour ses descendants qui, eux, sont prédestinés au salut ou à la perdition selon l'arbitraire divin, sans l'avoir mérité par leur libre choix.

Pour décharger Dieu, Augustin avait cherché à expliquer le mal comme une privation d'être ou un effet du libre arbitre d'Adam. Mais ces solutions sont insuffisantes et Augustin est nécessairement amené à l'affirmation du double décret qui est le dernier mot de sa théologie. Mais alors la responsabilité de la perdition retombe sur Dieu, ce qui rend inacceptable la doctrine de la double prédestination ainsi conçue. Augustin ne trouve pas d'autre solution au problème que de s'incliner devant la volonté divine mystérieuse et cachée.

## § 2. LA GRÂCE IRRÉSISTIBLE

Avant la chute, la grâce n'agissait pas de façon irrésistible sur la volonté d'Adam. C'est pourquoi Adam a pu pécher. Il n'avait pas reçu le don de persévérance. Son salut était conditionnel. Le premier homme pouvait persévérer dans la grâce *s'il voulait*. La grâce aidait sa volonté et l'orientait vers le bien mais sans l'y obliger. Augustin appelle ce secours de la grâce reçu par Adam avant la chute un *auxilium sine quo...* (*auxilium sine quo non perseverare posset*)<sup>1</sup>. Même dans l'état de justice originelle, Adam ne peut faire le bien sans l'aide de la grâce, elle est la condition *sine qua non* de toute bonne œuvre. Ainsi, par exemple, les aliments sont une condition *sine qua non* de la vie. Cependant, leur possession ne suffit pas à assurer la vie de celui qui préfère mourir. Leur action ne s'accomplit pas infailliblement. Efficaces de droit, ils peuvent devenir inefficaces de fait. La grâce est donc indispensable mais le libre arbitre peut la rendre inefficace. C'est ce que les théologiens postérieurs appelleront la grâce suffisante parce qu'elle suffit au salut de l'homme. Elle est distincte de la grâce efficace qu'Augustin nomme *auxilium quo...* Cette dernière est l'aide divine par laquelle l'homme persévère dans la foi et qui agit efficacement et infailliblement sur sa volonté. La grâce de la prédestination est de cette espèce. Elle diffère de la grâce reçue par Adam avant la chute. Elle est infiniment plus précieuse et plus forte. Elle exerce sur la volonté une attraction irrésistible et lui donne de ne plus pouvoir pécher (non posse peccare) alors qu'Adam possédait seulement le pouvoir de ne pas pécher (posse non peccare).

« La liberté première de la volonté était de pouvoir ne pas pécher, la dernière est beaucoup plus grande, c'est de ne pas pouvoir pécher.<sup>2</sup> »

Cette grâce détermine irrésistiblement la volonté au bien et ne lui laisse plus aucune liberté de déchoir. La prédestination est inconditionnelle et atteint infailliblement son effet. « Ceux

<sup>1</sup> Cf. à ce propos : *De corr. et gratia* XI, to. VII, f° 275, col. 3.    <sup>2</sup> *Ibidem* col. 4.

que Dieu, dans sa disposition providentielle a connus d'avance, prédestinés, appelés, justifiés et glorifiés sont fils de Dieu non seulement avant d'être régénérés mais avant même d'être nés et ils ne peuvent en aucune façon se perdre.<sup>1</sup>» « Si l'un des élus se perdait, Dieu serait trompeur; mais personne d'entre eux ne périt car Dieu n'est pas trompeur.<sup>2</sup> »

Augustin enseigne le déterminisme puisqu'il enseigne que la grâce de la prédestination est irrésistible. « Il est certain que les volontés humaines sont incapables de résister à la volonté divine.<sup>3</sup> » « La volonté humaine est aidée dans sa faiblesse par la grâce divine dont l'action est invincible et indéclinable.<sup>4</sup> »

Si l'action de la grâce est aussi totale et ne laisse à l'homme aucune liberté de choix, le croyant n'est pas la cause, même partielle, de son salut et il ne lui en revient aucun mérite. « Que voulez-vous donc offrir à Dieu qui prévienne ses dons? Tous les êtres lui sont redevables premièrement de ce qu'ils sont en tant que substances, ensuite de tout ce qu'ils peuvent être de mieux par leur volonté, de tout ce qu'ils ont reçu pour vouloir.<sup>5</sup> » « La grâce n'est pas donnée selon les mérites des hommes, autrement la grâce n'est plus une grâce.<sup>6</sup> »

Et pourtant, Augustin conserve dans sa théologie la notion de mérite, chère aux Pélagiens. Il a ouvert ainsi la porte à la dangereuse doctrine catholique des œuvres méritoires. Et les théologiens postérieurs, qui disent s'inspirer d'Augustin, ne parleront pas toujours des mérites avec la même prudence et la même réserve que leur maître.

Nous voyons là, avec la doctrine de la liberté d'Adam avant la chute, l'une des principales inconséquences du système d'Augustin. La doctrine de la liberté d'Adam et la doctrine des mérites sont des vestiges du style indéterministe.

L'évêque d'Hippone ne voit point d'inconvénient à admettre que l'homme ait des mérites : « Que si l'on dit que nous méritons par la foi la grâce de faire le bien, c'est une vérité que nous ne saurions nier et que nous reconnaissons même très volontiers.<sup>7</sup> »

<sup>1</sup> *Ibid.* IX, to. VII, f° 274, col. 4. <sup>2</sup> *Ibid.* VII, to. VII, f° 273, col. 3.

<sup>3</sup> *De corr. et grat.* XIV, to. VII, f° 276, col. 4. <sup>4</sup> *Ibid.* XII, to. VII, f° 276, col. 2.

<sup>5</sup> *De lib. arb.* III, 16, to. I, f° 144, col. 4. <sup>6</sup> *De gratia et lib. arb.* XXI, 43, to. VII, f° 271, col. 4. <sup>7</sup> *Lettre à Paulin*, to. II, f° 93, col. 3.

Mais les mérites humains ne sont pas un fruit du libre arbitre : « lorsque Dieu couronne nos mérites, il ne couronne que ses dons.<sup>1</sup> » « C'est donc toujours par une première grâce que l'on mérite une autre grâce plus abondante, comme c'est toujours par cette seconde qu'on en mérite une troisième et ainsi de suite jusqu'au point le plus haut de la perfection.<sup>2</sup> » « La foi n'est pas sans quelque mérite, ainsi celui qui disait : Mon Dieu, je ne suis qu'un pécheur, ayez pitié de moi, s'en retourna justifié par le mérite de cet aveu plein de foi et d'humilité.<sup>3</sup> »

Il est entendu que ces mérites ne procèdent pas de nous mais de Dieu. Mais comment peut-on alors les appeler nôtres et comment, si les mots ont un sens, peut-on qualifier de mérite ce qui est en réalité un cadeau ?

Nous verrons comment Thomas d'Aquin précise et développe cette théorie des mérites et nous dirons dans la seconde partie de ce travail pourquoi elle nous paraît inacceptable.

### § 3. LA LIBERTÉ PSYCHOLOGIQUE

En dépit de son déterminisme, Augustin attribue à l'homme la liberté. Mais c'est la portée de ce terme qu'il faut élucider. Car le déterminisme n'est pas compatible avec n'importe quelle liberté.

Seul Adam avant la chute possédait la liberté d'indifférence, cet équilibre de la volonté (*æquilibrium voluntatis*) qui peut se tourner indifféremment vers le bien et le mal (*libertas ad utrumque*). Il avait la faculté de choisir, la liberté au sens de l'indéterminisme.

Mais les descendants d'Adam n'ont plus ce pouvoir. Leur volonté ne se tient plus en équilibre entre le bien et le mal, elle est prisonnière du péché. « En usant mal du libre arbitre, l'homme l'a perdu et s'est perdu lui-même. Car de même que celui qui se tue, se tue en tant que vivant mais ne vit plus en se tuant ni ne pourra se ressusciter soi-même, de même en

<sup>1</sup> Lettre à Sixte, to. II, f° 91, col. 1.    <sup>2</sup> Lettre à Paulin, to. II, f° 93, col. 3.

<sup>3</sup> Lettre à Sixte, to. II, f° 90, col. 2.

péchant par son libre arbitre, l'homme, vaincu par le péché, a perdu le libre arbitre.<sup>1</sup> » « Maintenant que l'homme a perdu le libre arbitre par sa faute, il ne peut lui être rendu que par celui qui le lui a donné.<sup>2</sup> » « Pourquoi tant présumer de la possibilité naturelle de ne pas pécher? Cette possibilité est endommagée, blessée, malade, perdue.<sup>3</sup> » Augustin soutient déjà ce que Luther appellera le *serf arbitre* : « Le libre arbitre est *captif* et n'a de force que pour pécher.<sup>4</sup> » « Parce que la volonté a péché, le pécheur se trouve dans la dure nécessité de commettre le péché.<sup>5</sup> »

C'en est donc fait de la liberté originelle. La liberté d'indifférence, Adam seul parmi tous les hommes l'a possédée. Notre volonté n'est plus indifférente; elle est soumise au mal.

Comment se fait-il qu'Augustin puisse enseigner que le pécheur reste néanmoins libre? « Nous ne prétendons pas que par le péché d'Adam la nature humaine ait perdu le libre arbitre.<sup>6</sup> » « Pas même le pécheur n'a perdu le libre arbitre, puisque c'est par lui qu'il pèche.<sup>7</sup> » Ces affirmations ne contredisent-elles pas les premières où Augustin soutenait la perte du libre arbitre?

C'est que les termes de liberté et de libre arbitre restent équivoques chez Augustin et, selon le contexte, il entend par là des réalités fort distinctes.

Le sens devient plus clair dans la citation suivante : « La liberté a péri mais celle qui fut dans le paradis et non le libre arbitre.<sup>8</sup> »

Le pécheur ne possède plus la liberté d'indifférence d'Adam mais il possède toujours la liberté psychologique. Celle-ci est liée à la volonté et inaliénable comme elle. Car la volonté suppose une certaine liberté. Le sentiment de notre vouloir se confond avec le sentiment de notre liberté. Vouloir, c'est aspirer de son plein gré, spontanément, librement et sans y être contraint, vers un but que l'on s'est fixé. Cette liberté-là, cette spontanéité

<sup>1</sup> *Ench. ad Laur.* XXX, to. III, f° 35, col. 1. <sup>2</sup> *De civ. Dei* XIV, 11, to. V, f° 170, col. 4. <sup>3</sup> *De nat. et gratia.* LIII, to. VII, fo. 155, col. 3. <sup>4</sup> *Contra duas ep. Pel.* III, 8, to. VII, f° 187, col. 2. <sup>5</sup> *De perf. just. hom.* IV, 9, to. VII, f° 291, col. 3. <sup>6</sup> *Contra duas ep. Pel.* II, 5, to. VII, f° 182, col. 1. <sup>7</sup> *Ibid.* I, 2, to. VII, f° 177, col. 3. <sup>8</sup> *Ibid.*

du vouloir est incontestable car « qui serait assez fou pour oser dire que nous ne voulons pas volontairement ?<sup>1</sup> »

Pour la distinguer de la liberté d'indifférence, nous appellerons cette spontanéité du vouloir la *liberté psychologique*. Il s'agit en effet d'un sentiment, d'une illusion de liberté. C'est le sentiment de n'obéir à aucune contrainte extérieure (*libertas a coactione*). En fait, la volonté est entièrement déterminée et dominée par le péché auquel elle ne peut pas se soustraire. Mais le péché possède la volonté d'une manière si intime que celle-ci ne ressent même plus son esclavage. Le prisonnier s'est volontairement enfermé dans sa prison. Il s'y plaît. Il ne souffre pas de n'en pas pouvoir sortir puisqu'il n'en veut pas sortir. Le captif se sent libre dans ses fers. Le pécheur se sent libre dans son péché; il le commet volontairement. La nécessité sous laquelle il vit n'est pas une contrainte extérieure. Mais, si le pécheur ne ressent pas sa captivité, cela ne l'empêche pas d'être captif en fait. Sa liberté n'est qu'une illusion psychologique, elle se confond avec la spontanéité de son vouloir corrompu.

Selon Augustin cette liberté suffit pour rendre l'homme responsable de son péché et de sa réprobation. Puisque l'homme fait le mal volontairement et de son plein gré, il en est donc responsable. Mais cette responsabilité est fort contestable puisqu'en fait le pécheur ne peut faire autrement que de pécher et que la nécessité lui en est imposée depuis la chute d'Adam. La liberté du pécheur n'est pas authentique, sa responsabilité ne peut donc pas être entière non plus. Augustin n'arrive pas à la démontrer. Adam seul est responsable car lui seul possédait la pleine liberté.

Le croyant va-t-il recouvrer, par la grâce de Dieu, cette liberté d'indifférence de son premier père? Nullement. Comment cette liberté serait-elle compatible avec l'action irrésistible de la grâce?

La liberté du croyant est purement psychologique aussi, mais elle est orientée en un autre sens que celle du pécheur. Sous l'action de la grâce, le vouloir humain n'est pas anéanti mais transformé. Le croyant fait le bien volontairement, de son

<sup>1</sup> *De lib. arb.* III, 3, to. I, f° 141, col. 2.

plein gré, donc librement. Mais il ne peut pas faire autrement que de vouloir le bien. Il ne peut pas pécher. Sa volonté n'est plus en équilibre entre le bien et le mal, pouvant se tourner vers l'un ou vers l'autre.

Le croyant est esclave comme le pécheur. « Celui qui est esclave du péché est libre de pécher. Mais il n'est pas libre de faire le bien à moins qu'il ne soit délivré du péché et devienne esclave de la justice. C'est là la vraie liberté.<sup>1</sup> »

Ce qu'Augustin appelle la vraie liberté ce n'est pas la liberté d'Adam mais celle du croyant dont la volonté est possédée par la grâce. « Cet état de santé c'est la vraie liberté.<sup>2</sup> » « L'arbitre sera d'autant plus libre qu'il pourra moins servir le péché.<sup>3</sup> »

Le déterminisme divin ne détruit donc pas la liberté si l'on entend par là la spontanéité du vouloir. « Si l'ordre des causes est fixé par Dieu, il ne s'ensuit pas que rien ne dépende de notre volonté. Car nos volontés mêmes sont dans l'ordre des causes fixé par Dieu et qu'il prévoit... Celui qui a prévu toutes les causes a sans doute aussi prévu nos volontés qui sont les causes de nos actions... Ainsi nos volontés n'ont de pouvoir qu'en tant que Dieu l'a voulu et prévu, d'où vient qu'elles peuvent très certainement tout ce qu'elles peuvent et qu'elles feront très certainement tout ce qu'elles feront parce que celui dont la prescience est infaillible a prévu tout cela... Si l'on entend par la nécessité ce qui n'est pas en notre pouvoir et qui arrive malgré nous, comme la nécessité de la mort, il est évident que nos volontés ne sont pas soumises à une nécessité de cette sorte. Mais si l'on prend la nécessité dans le sens où on l'entend d'ordinaire lorsqu'on dit qu'il est nécessaire qu'une chose soit ou se fasse ainsi, je ne vois pas pourquoi nous craignons qu'elle nous ôte notre liberté. Car nous ne soumettons pas à la nécessité ni la vie de Dieu ni sa prescience lorsque nous disons qu'il est nécessaire que Dieu vive toujours et qu'il connaisse toutes choses avant qu'elles arrivent... De même quand nous disons qu'il est nécessaire que quand nous voulons, nous voulions par notre libre arbitre, assurément nous disons la vérité et pourtant, nous ne soumettons pas notre libre arbitre à une nécessité

<sup>1</sup> *Ench. ad Laur.*, XXX, to. III, f° 35, col. 1. <sup>2</sup> *De perf. just. hom.*, to. VII, f° 291, col. 3. <sup>3</sup> *Ench. ad Laur.*, CV, to. III, f° 40, col. 4.

qui ôte la liberté... Il ne s'ensuit donc pas que rien ne dépende de notre volonté parce que Dieu a prévu ce qui en devait dépendre. Au contraire, de ce qu'il a prévu que quelque chose en dépendait, il faut qu'il y ait en effet quelque chose qui en dépende... Ainsi nous ne sommes point obligés de ruiner le libre arbitre pour maintenir la prescience de Dieu ni de nier cette prescience pour faire subsister le libre arbitre.<sup>1</sup> »

L'homme conserve donc toujours cette liberté psychologique. Qu'elle soit déterminée par le péché ou par la grâce, la volonté subsiste. « Nous avons toujours une volonté libre; mais elle n'est pas toujours bonne. Tantôt, en effet, elle est libre à l'égard de la justice et asservie au péché, alors elle est mauvaise. Tantôt elle est libre à l'égard du péché et asservie à la justice, alors elle est bonne.<sup>2</sup> »

Ce que, par contre, nous n'avons plus, c'est la liberté de choix, le pouvoir de vouloir indifféremment le bien ou le mal. « Cette faculté (le libre arbitre) n'est pas comme le pense Pélagé, une racine d'où sort à la fois le bien et le mal; car autre chose est la charité qui est la racine du bien et autre chose la concupiscence qui est la racine du mal...<sup>3</sup> » « Le Seigneur ne dit pas qu'un bon arbre peut produire de mauvais fruits ni un mauvais arbre de bons. Par conséquent si les deux sortes d'arbres sont deux sortes d'hommes, les bons et les mauvais, qu'est-ce que l'homme bon sinon celui dont la volonté est bonne et qui ressemble à un arbre dont la racine est bonne? Et qu'est-ce que l'homme mauvais sinon celui dont la volonté est mauvaise et qui ressemble à un arbre dont la racine est mauvaise ?<sup>4</sup> »

L'homme peut donc être sauvé, il peut vouloir le bien. Mais cela ne signifie pas que ce soit en son pouvoir. Car, il ne dépend pas de l'homme que cette possibilité, qui est la possibilité du miracle et de l'élection, se réalise. Il s'agit donc de bien préciser en quel sens l'homme *peut* être sauvé afin qu'on ne s'imagine pas que c'est par le pouvoir naturel de son libre arbitre ou par liberté d'indifférence. Augustin explique en quel

<sup>1</sup> *De civ. Dei* V, 9-10. to. V, f° 62, col. 1-4. <sup>2</sup> *De gratia et lib. arb.* 15, to. VII, f° 270, col. 1. <sup>3</sup> *De gratia Christi* XVIII, 19, to. VII, f° 159, col. 3. <sup>4</sup> *Ibid.* col. 2.

sens il l'entend : « Lorsque nous voyons un boiteux qui peut être guéri, nous disons avec raison que cet homme doit être délivré de son infirmité et s'il le doit c'est donc qu'il le peut; mais il ne sera guéri qu'après avoir subi une cure et lorsqu'un médicament aura fortifié sa volonté.<sup>1</sup> » « L'homme peut certes tourner sa volonté vers le bien; mais ce pouvoir est nul s'il n'est pas donné de Dieu.<sup>2</sup> » « L'homme peut éviter le péché si sa nature viciée est guérie par la grâce de Dieu en Jésus-Christ notre Seigneur.<sup>3</sup> » « Il dépend de nous de croire et de vouloir; mais il dépend de Dieu de donner à ceux qui croient et qui veulent le pouvoir de bien faire par le Saint-Esprit en vertu duquel la charité est répandue dans nos cœurs. Cela est certes vrai, mais il est juste aussi de dire que l'un et l'autre dépendent de Dieu puisque c'est lui qui prépare la volonté, ou de dire que l'un et l'autre dépendent de nous, puisque rien ne se fait sans que nous le voulions. Et par conséquent, puisque nous ne pouvons pas vouloir si nous ne sommes appelés et que cet appel est suivi du vouloir, notre volonté et notre course ne suffisent pas; il faut que Dieu donne des forces à ceux qui courent et qu'il conduise où il appelle.<sup>4</sup> »

Il y a donc bien, même dans ce système déterministe, un certain synergisme. Mais c'est le synergisme de deux causes totales subordonnées. L'homme fait son salut, tout son salut. Il ne demeure pas passif et inerte. Mais tout ce qu'il fait, il le fait mû par Dieu dont il tire son être et sa force. L'homme ne veut, il n'est libre, que dans la mesure où il est déterminé par Dieu. Mais il n'a pas la liberté de vouloir autre chose que Dieu, d'agir en dehors de lui. L'homme n'a aucune autonomie.

Nous rencontrons donc dans la doctrine d'Augustin tous les traits caractéristiques du déterminisme : double prédestination, grâce irrésistible et liberté psychologique. Mais nous y découvrons aussi des vestiges du style indéterministe et pélagien. La doctrine des mérites et la doctrine de la liberté d'Adam avant la chute sont nettement d'inspiration indéterministe. Ces théories ne s'harmonisent pas avec l'ensemble de la théologie

<sup>1</sup> *De perf. just. hom.*, to. VII, f° 291, col. 2.    <sup>2</sup> *Retr.* I, 22, to. I, f° 7, col. 3.

<sup>3</sup> *De perf. just. hom.*, to. VII, f° 291, col. 1.    <sup>4</sup> *Retr.* I, 23, to. I, f° 7, col. 4.

d'Augustin. Pourquoi y figurent-elles ? Parce qu'Augustin voulait maintenir à la fois la responsabilité humaine et la souveraineté de la grâce. « Nous admettons l'un et l'autre et le proclamons avec fidélité et vérité. Ceci pour bien croire, cela pour bien vivre. <sup>1</sup> »

Pour réaliser ce programme, Augustin a dû faire des concessions à l'indéterminisme mais ces concessions sont aux dépens de la cohérence et de l'unité du système.

Adam devait posséder la liberté d'indifférence, sa prédestination devait être conditionnelle, pour que la chute puisse être expliquée et que l'homme en soit rendu responsable. Mais, comme les descendants d'Adam ne possèdent plus rien de cette liberté d'indifférence et de choix, il n'y a plus aucune commune mesure entre eux et leur premier père. Ce qui servait à démontrer la responsabilité d'Adam ne suffit plus à établir celle de ses descendants qui vivent dans des conditions totalement autres et sont soumis au déterminisme le plus strict. L'indéterminisme initial n'arrive donc pas à pénétrer le déterminisme ultérieur et à se combiner avec lui pour le mitiger. En dépit de l'emprunt fait à l'indéterminisme, la responsabilité des hommes, auxquels le péché originel a été transmis par la faute d'Adam, reste mal démontrée. Cet emprunt ne remplit donc pas le rôle qu'Augustin en attendait. Il fait figure de corps étranger dans la pensée essentiellement déterministe du maître. Il nuit à la pureté du style sans en atténuer les défauts. Le défaut du déterminisme c'est d'exclure la responsabilité humaine.

On trouve ainsi chez Augustin deux réponses différentes à notre problème. Mais l'une ne vaut que pour le seul Adam avant la chute et l'autre concerne tout le reste des hommes. Au lieu que les deux styles s'harmonisent et se compénètrent, ils sont accolés l'un à l'autre. L'édifice théologique augustinien, dans son ensemble, obéit au style déterministe. Une seule figure, Adam, est d'un tout autre style.

Augustin n'a pas réussi à réconcilier les deux tendances et les deux termes de notre problème. Il a fait à la liberté une petite place, en annexe. Mais il n'en a pas tenu compte dans l'architecture du système entier.

<sup>1</sup> *De civ. Dei* V, 10, to. V, f° 63, col. 1.

## CHAPITRE II

# LE PÉLAGIANISME ET LE SEMI-PÉLAGIANISME

Il y a entre ces deux doctrines de notables différences et l'on peut se demander parfois si les semi-pélagiens ne sont pas plus proches d'Augustin que de Pélage. En réalité, l'ambiance est la même dans le pélagianisme et le semi-pélagianisme; c'est l'ambiance de l'indéterminisme.

D'ailleurs, après Augustin, le pélagianisme pur ne fut plus guère défendu. Il avait été condamné au concile d'Ephèse, en 431. Les semi-pélagiens reprennent alors les arguments et les thèses des pélagiens, en les atténuant.

Les principaux pélagiens sont Célestius et Julien d'Eclanum et, naturellement, le chef de l'école, Pélage lui-même. Tous sont contemporains d'Augustin et ses adversaires.

Les semi-pélagiens développent leur doctrine lorsque celle d'Augustin est déjà tout élaborée et apparaît dans ses conséquences extrêmes. Les têtes de cette école sont Jean Cassien (mort en 435) et Faustus, évêque de Riez (mort vers l'an 500).

### § 1. LA PRÉDESTINATION CONDITIONNELLE

Le cadre et les principes de base de l'indéterminisme ne sont pas encore clairement établis dans le pélagianisme et le semi-pélagianisme du <sup>v</sup>e siècle. Il a fallu plus de temps au style indéterministe qu'au style déterministe pour se former et s'exprimer pleinement. Dans la doctrine d'Augustin, il ne manque aucun des éléments essentiels du déterminisme; d'emblée ce style se présente à nous sous sa forme classique, en un édifice grandiose. Les systèmes pélagiens et semi-

pélagiens du <sup>v</sup><sup>e</sup> siècle, ont, par contre, un aspect rudimentaire et primitif; ils ne font qu'esquisser sommairement les lignes qui, plus tard, trouveront dans le molinisme ou l'arminianisme leur profil classique et détaillé. Il était sans doute plus difficile de donner à l'indéterminisme une forme acceptable et compatible avec la foi chrétienne.

On entrevoit pourtant, dans le pélagianisme et le semi-pélagianisme, les éléments du style auquel ils vont donner naissance.

Il est peu question encore de prédestination et jamais de prédestination conditionnelle. Mais cette conception est latente, car Pélage aussi parle de la grâce salvatrice. Augustin dit même : « Il a cru devoir affirmer fréquemment le secours de Dieu.<sup>1</sup> » Dans ses commentaires aux épîtres de Paul, Pélage rappelle que « la foi est donnée à chacun par Dieu<sup>2</sup> » et que « c'est par la volonté de Dieu que chacun est appelé à la foi<sup>3</sup> ».

Mais ici la grâce n'est pas cette influence irrésistible qui pénètre la volonté et qui la transforme. Elle n'est pas seule agissante pour nous sauver. La grâce est principalement l'enseignement du Christ et son exemple. Par son enseignement et son exemple Christ stimule notre volonté et fait appel à notre libre arbitre. Nous serons sauvés dans la mesure où nous répondrons à cet appel. L'action divine n'est donc pas infaillible mais conditionnelle. Dieu nous aide en nous accordant des moyens de salut, en nous stimulant. Il dépend de nous et de notre libre arbitre d'user de ces moyens et de profiter de ces stimulants. Sinon, nous rendons vaine la grâce de Christ. On est sauvé à la condition seulement que l'on réponde à l'appel de Dieu. Christ ne fait pas tout notre salut. Il en faut faire une partie soi-même par ses efforts et ses bonnes œuvres. L'Évangile est conçu comme une morale et une nouvelle loi.

Le semi-pélagien, Jean Cassien, parle aussi de l'action prévenante de Dieu sur la volonté humaine : « Dieu inspire même le début de nos volontés saintes »<sup>4</sup>. « Lorsqu'il voit briller en nous une étincelle, si petite soit-elle, de bonne volonté ou

<sup>1</sup> *De grat. Chr. et pecc. or.* 1, 7, to. VII, f° 158, col. 2. <sup>2</sup> *Ad. Rom.* 12 : 6.  
<sup>3</sup> *Ad. I Cor.* 1 : 1. <sup>4</sup> *Coll.* XIII, 3.

qu'il l'a fait jaillir lui-même de la pierre dure de notre cœur, il la ranime, la développe et la fortifie par son inspiration.<sup>1</sup>»

Mais ici encore la grâce n'agit pas sur la volonté de manière dominatrice et inconditionnelle car « l'homme garde toujours son libre arbitre qui lui permet de refuser ou d'aimer la grâce de Dieu »<sup>2</sup>. « Tous ceux qui périssent, périssent contre la volonté de Dieu.<sup>3</sup> »

Dieu veut donc le salut de tous. Il met ce salut et les conditions pour l'obtenir à la portée de chacun. L'homme reste libre de s'approprier ce salut ou de le rejeter, de rendre la grâce efficace ou inefficace. Il peut faire obstacle à la volonté de Dieu qui se réalisera seulement à condition que l'homme y consente. La prédestination est conditionnelle.

Aux synodes d'Arles et de Lyon, Faustus de Riez a fait condamner la double prédestination. Celle-ci rend Dieu responsable de la perte des pécheurs. Mais, pour les semi-pélagiens, la responsabilité incombe à l'homme qui avait la liberté de ne pas pécher. La volonté salvifique de Dieu est universelle<sup>4</sup>.

L'une des difficultés de ce système réside précisément dans le fait que l'homme peut faire échec à Dieu et à sa volonté salvifique. Pour prévenir cette difficulté les pélagiens et les semi-pélagiens enseignent la *prescience divine*. Pélage déjà disait dans son commentaire à l'épître aux Romains : « Dieu a appelé ceux dont il a prévu qu'ils croiraient.<sup>5</sup> » Par sa prescience, Dieu connaît par avance l'usage que les hommes feront de leur libre arbitre. Ainsi, Dieu ne s'expose pas à un refus car, à ceux dont il prévoit le refus, il n'offrira pas sa grâce. C'est de cette façon que se concilient la liberté humaine et la toute-puissance divine.

## § 2. LA LIBERTÉ D'INDIFFÉRENCE

Cette conception du salut suppose une conception de la liberté bien différente de celle qu'avait défendue Augustin.

Le pélagianisme et le semi-pélagianisme enseignent la

<sup>1</sup> Coll. XIII, 7. <sup>2</sup> Coll. XIII, 12. <sup>3</sup> Coll. XIII, 7. <sup>4</sup> Cf. H. DENZINGER : Enchiridion symbolorum (1937) p. 75. <sup>5</sup> Ad. Rom. 8 : 29.

liberté d'indifférence. « Désirant que la créature raisonnable puisse faire le bien volontairement et qu'elle possède le libre arbitre, Dieu, en donnant à l'homme la possibilité de choisir (*possibilitas utriusque partis*), fit que le propre de l'homme soit d'être naturellement capable du bien comme du mal et de pouvoir fléchir sa volonté vers l'un et vers l'autre.<sup>1</sup> » Cette liberté de choix qui consiste dans « la possibilité d'accueillir le péché ou de l'éviter<sup>2</sup> » est inamissible, elle appartient à la nature même de l'homme. « Même après le péché, le libre arbitre est aussi intact qu'auparavant.<sup>3</sup> »

Le libre arbitre est une faculté dominatrice qui reste indéterminée par delà le bien et le mal. Il constitue le substrat inaliénable de la nature humaine. De bons et de mauvais fruits sont indifféremment produits par cette racine de l'existence qui n'est, en elle-même, ni bonne ni mauvaise. Elle n'est pas qualifiée par ses fruits. Elle demeure indéterminée et inaltérable. Dans le tréfonds de son être, l'homme n'est donc pas compromis ni engagé par les actes qu'il accomplit. Il reste indifférent et souverainement détaché. Tel un arbitre impassible, il siège au-dessus de la mêlée et ne s'identifie jamais avec l'une ou l'autre cause. Après s'être prononcé, il se retire dans une fière neutralité qui le met à l'abri de tout reproche et le délie de toute responsabilité à l'égard de la partie qui se joue.

On pourrait aussi comparer le libre arbitre d'indifférence à une plaque tournante où l'on peut toujours revenir si l'on a été aiguillé sur une mauvaise voie. Nos fausses manœuvres sont donc toujours réparables, puisque le libre arbitre nous reste. Nous ne sommes jamais entièrement et définitivement engagés dans la direction que nous avons choisie.

Le bien et le mal ne deviennent jamais une seconde nature. Le péché ne corrompt pas l'homme entier. Le libre arbitre reste intact et permet de réparer la faute commise, de revenir sur la voie du bien. Il n'y a pas de péché originel. « Ils sont fous, ceux qui affirment que le péché nous est transmis par hérédité, depuis Adam.<sup>4</sup> » En naissant, l'enfant est aussi

<sup>1</sup> PÉLAGE *ad Dem.*, 3    <sup>2</sup> JULIEN cité par Aug. *op. imp.*, 1, 78.    <sup>3</sup> *Ibidem* 1, 91.  
<sup>4</sup> PÉLAGE *ad Rom.* 7: 8.

innocent qu'Adam lui-même et, en principe, n'importe qui peut demeurer sans péché pendant toute sa vie, par la seule vertu de son libre arbitre. Si, en fait, tous les hommes sont pécheurs, ce n'est pas que la nécessité leur en soit imposée, cela tient plutôt au « longus usus peccandi » et à la « longa consuetudo vitiorum ». Même avant la venue du Christ, il existait des hommes sans péché car les forces naturelles du libre arbitre et la loi de Moïse peuvent conduire au salut, comme l'Évangile.

Les semi-pélagiens se gardent d'attribuer un aussi grand pouvoir au libre arbitre. Ils admettent, avec Augustin, le péché originel. Par ses seules forces l'homme ne peut plus s'élever jusqu'à Dieu. La concupiscence retient l'âme et l'enchaîne à la terre. Le libre arbitre est bien malade, son équilibre est rompu; le péché a gravement endommagé la nature humaine. Mais, c'est la chair seule qui naît souillée et vendue au péché. L'âme, par contre, est donnée à chacun intacte et nouvelle, des mains du créateur. Les semi-pélagiens ne sont pas traducianistes, c'est en quoi ils se distinguent d'Augustin dans leur théorie du péché originel. Il y a dans l'âme des réserves de forces bonnes qui peuvent, jusqu'à un certain point, tenir le mal en échec. Ainsi la volonté ne sera jamais entièrement asservie au péché. Il reste une certaine liberté. Il y a coexistence de la « voluntas boni » et de la « voluntas carnis ». Si les forces bonnes sont soutenues par la grâce de Dieu, la victoire sera possible. Elle résultera du concours de la grâce et du libre arbitre. Dieu fait donc appel à ce reste de liberté par quoi l'homme peut ratifier ou annuler les décisions divines.

Seul, l'homme ne peut pas faire son salut; en cela les semi-pélagiens s'opposent aux pélagiens. Il faut que Dieu et l'homme coopèrent à l'œuvre du salut. « Tous deux, la grâce de Dieu et le libre arbitre semblent s'exclure; en réalité ils s'accordent et tous deux nous sont pareillement nécessaires.<sup>1</sup> »

La volonté n'est donc pas entièrement soumise au déterminisme du péché ou de la grâce. Le pécheur reste capable d'un certain bien, il peut venir à la rencontre de Dieu et faire le

<sup>1</sup> CASSIEN, *Coll.* XIII, 11.

commencement de son salut. Et sous l'influence de la grâce, il garde la possibilité de refuser. « L'homme garde toujours un libre arbitre qui peut négliger ou aimer la grâce de Dieu.<sup>1</sup> » Le libre arbitre est l'inaliénable « *possibilitas utriusque partis* ». L'homme est autonome. Il coopère avec Dieu comme une cause partielle coordonnée.

Pour Augustin, Dieu et l'homme sont comparables à deux cercles concentriques. Les pélagiens et les semi-pélagiens en font des cercles excentriques.

L'homme fait une petite part de son salut mais cette part est décisive car l'efficacité ou l'inefficacité de la grâce en dépend. Tout dépend en définitive du choix que l'homme fera par son libre arbitre d'indifférence lorsqu'il sera placé en présence de la grâce.

Il suffit de cette œuvre de l'homme, petite mais décisive, pour que le salut ne soit plus acquis « *sola gratia* ». Cela suffit pour conférer à l'homme des mérites. Et c'est là la difficulté de l'indéterminisme et le point où il ne s'accorde plus avec l'Évangile.

<sup>1</sup> *Coll.* XIII, 12.

## CHAPITRE III

# THOMAS D'AQUIN

Dans le débat entre les augustinien et les semi-pélagien, le concile d'Orange avait pris parti pour Augustin. Mais c'était un augustinisme édulcoré et dont on avait éliminé les éléments caractéristiques : la double prédestination et la grâce irrésistible.

Pendant près de quatre siècles, le problème passa à l'arrière-plan de l'intérêt théologique et ne souleva aucune discussion importante. Au IX<sup>e</sup> siècle, un moine d'Orbais, Gotescalc, ressuscita l'augustinisme strict. Il défendit la *double* prédestination et souleva ainsi de violentes polémiques. La dispute prit fin au synode de Thusez (ou Toucy, en 860). On y décida, après avoir fait enfermer Gotescalc, de se supporter mutuellement car aucune solution nouvelle et vraiment satisfaisante n'avait été trouvée. Le problème ne fut repris et étudié de manière systématique et originale qu'au XIII<sup>e</sup> siècle, par Thomas d'Aquin.

Thomas d'Aquin a-t-il réussi à réconcilier le déterminisme et l'indéterminisme, la prédestination et la liberté? Nous ne le pensons pas. Nous nous proposons de montrer, au contraire, que son système appartient nettement au style déterministe.

### § 1. LA DOUBLE PRÉDESTINATION

Comme Augustin, Thomas d'Aquin évite d'employer le terme de *double* prédestination. Il semble, au premier abord, que le Docteur angélique ne connaisse et n'admette qu'un décret positif, une prédestination au salut. Il n'est pas question de la perte dans la définition que Thomas d'Aquin donne de la prédestination; celle-ci est essentiellement « la cause de

ce que les prédestinés attendent dans la vie future et de ce qu'ils reçoivent actuellement, c'est-à-dire de la gloire et de la grâce »<sup>1</sup>.

L'œuvre de la prédestination est une œuvre de libération et de salut. Car « l'homme ne peut en aucune façon sortir de l'état de péché par lui-même »<sup>2</sup>. « Le libre arbitre ne peut se tourner ou se convertir vers Dieu, si Dieu lui-même ne lui imprime ce mouvement, conformément à cette parole du prophète : Convertissez-moi et je serai converti car vous êtes le Seigneur mon Dieu (Jér. 31 : 18), et plus loin : Convertissez-nous à vous, Seigneur, et nous nous convertirons.<sup>3</sup> »

L'homme ne peut pas même, comme l'admettaient les semi-pélagiens, se préparer, seul, à recevoir la grâce. S'il s'y prépare c'est qu'il a déjà été touché par la grâce prévenante. « L'homme ne peut se préparer à recevoir la lumière de la grâce que par un secours gratuit ou l'impulsion que Dieu lui communique intérieurement.<sup>4</sup> »

Lorsque l'homme a reçu l'impulsion initiale, il ne peut pas non plus continuer seul l'œuvre de son salut. « Après que l'homme a été justifié par la grâce, il doit demander encore à Dieu le don de persévérance afin d'être préservé du mal jusqu'à la fin de sa vie.<sup>5</sup> »

Dieu fait donc *tout* notre salut et son action est prévenante puisqu'il n'attend pas que nous méritions sa grâce pour nous l'accorder. « Le secours divin ne nous est pas accordé parce que nous nous y sommes préparés par de bonnes œuvres mais, bien plutôt, nous avançons dans les bonnes œuvres parce que le secours divin nous y a d'avance préparés.<sup>6</sup> » « La volonté d'accepter la grâce n'est en nous que par la prédestination divine.<sup>7</sup> »

Thomas d'Aquin admet donc, sans conteste, que le salut de l'homme est un effet de la prédestination.

Mais il ne peut être question de la double prédestination qu'à propos de la perte. Il s'agit donc de savoir qui, selon Thomas d'Aquin, est l'auteur de la perte et la cause du mal.

Pour que Dieu ne soit pas rendu responsable du mal, Thomas

<sup>1</sup> *Somme Théologique* I, 23, 3. <sup>2</sup> *S. T. I.* 109, 7. <sup>3</sup> *S. T. I.* 109, 6. <sup>4</sup> *Ibidem.*  
<sup>5</sup> *S. T. I.* 109, 10. <sup>6</sup> *Somme contre les gentils*, III, 149. <sup>7</sup> *De veritate*, 6, 2.

commence par assurer, exactement comme Augustin, que le mal est essentiellement une privation d'être et qu'il ne saurait donc rentrer dans la causalité divine. « Ce que l'on appelle le mal ne saurait posséder un être ou une forme ou une nature. Il reste donc qu'on entend, sous le nom de mal, une certaine absence du bien.<sup>1</sup> » Pour être parfait, le monde doit contenir des objets possédant la perfection à des degrés divers; certains doivent être privés de quelques perfections; c'est cette absence de perfection, nécessaire à la beauté de l'ensemble, que l'on nomme le mal. Dieu étant le créateur de l'être et non pas du néant, il ne peut pas être rendu responsable de ces imperfections.

Si l'on voulait tirer les conséquences extrêmes qui découlent de cette théorie, on en arriverait à justifier le mal et même à démontrer sa nécessité. Aussi, Thomas d'Aquin, comme Augustin, ne s'arrête-t-il pas là. Il reconnaît que le péché est plus qu'une absence d'être. Le péché est un acte. Néanmoins « ce défaut ne doit pas être attribué à Dieu comme à sa cause mais au libre arbitre... Dieu est la cause de l'acte pécheur en tant qu'acte mais il n'est pas la cause du péché parce qu'il n'est pas responsable du défaut de cet acte.<sup>2</sup> » « Dieu ne meut à l'acte physique du péché qu'une volonté déjà mal disposée par sa propre défaillance.<sup>3</sup> »

Mais, si le péché est une dérogation à l'ordre divin, on peut se demander pourquoi Dieu a permis cet acte. Dieu aurait certainement pu empêcher l'homme de faire un mauvais usage de sa liberté. Puisqu'il ne l'a pas empêché, c'est donc qu'il a voulu la chute. Il suffirait que Dieu donne sa grâce à tous, pour que tous soient préservés et sauvés.

Thomas d'Aquin répond : Dieu ne doit sa grâce à personne. Il avait donné à tous des forces suffisantes pour ne pas pécher; s'ils ont désobéi, c'est de leur faute, Dieu n'y est pour rien. Il ne les a pas excités au mal; il les a simplement laissés faire. « Au point de vue de la causalité, la situation de la réprobation n'est pas la même que celle de la prédestination. Car la prédestination est la cause de ce que les prédestinés attendent dans la

<sup>1</sup> S. T. I. 48, 1. <sup>2</sup> S. T. I-II. 79, 2. <sup>3</sup> R. GARRIGOU-LAGRANGE : *La préd. des saints et la grâce*, p. 366.

vie future et reçoivent actuellement, c'est-à-dire de la gloire et de la grâce. Quant à la réprobation, elle est la cause de l'abandon de Dieu. Mais la faute provient du libre arbitre de celui qui est réprouvé et abandonné de Dieu. La réprobation n'enlève rien au pouvoir du réprouvé... C'est pourquoi, bien que celui qui est réprouvé par Dieu ne puisse obtenir la grâce, pourtant c'est par son libre arbitre qu'il tombe dans tel ou tel péché. C'est pourquoi il est à juste titre tenu pour responsable de la faute.<sup>1</sup> »

Thomas pense dégager la responsabilité de Dieu en démontrant que Dieu ne prend pas une part active à la réprobation. Le péché n'est pas l'effet d'une motion divine mais seulement de la permission et de l'abandon de Dieu.

Calvin jugera avec raison que cette distinction est une échappatoire.

En effet, ce qui est injuste dans l'attitude du Dieu de Thomas d'Aquin, ce n'est pas que les hommes soient réprouvés et abandonnés après avoir péché. — Si tous les pécheurs recevaient de Dieu une punition égale, ils n'auraient pas à se plaindre. — Mais, ce qui est injuste, c'est que Dieu sauve certains hommes de préférence à d'autres. Cela prouve que Dieu peut parfaitement bien porter remède au péché et que celui-ci ne mène pas nécessairement à la perte. Cela prouve aussi que la cause dernière de la réprobation n'est pas le péché humain qui est pardonnable mais bien la volonté divine qui n'est pas égale pour tous. Ce qui damne, c'est le décret divin qui implique que certains soient laissés en ruine. La cause des différences qui existent entre les hommes ne provient pas du libre arbitre dont tous ont également fait un mauvais usage mais de la volonté de Dieu qui veut aider les uns plus que les autres.

La volonté de Dieu n'est pas simple mais double. Et dans le choix des élus et des réprouvés cette volonté est arbitraire.

Thomas est obligé d'avouer cette conséquence dernière de son système. « Cela provient de la volonté divine dont il dépend que, parmi toutes les choses qui ont été créées du néant, les unes soient plus dignes que les autres, comme il dépend de

<sup>1</sup> S.É.T. I, 23, 3.

l'artisan de fabriquer avec la même matière des vases d'un usage vil et des vases d'un usage noble.<sup>1</sup> » « Dieu a voulu que parmi les hommes, les uns, ceux qu'il prédestine, représentent sa bonté sous l'aspect de sa miséricorde qui épargne, les autres, ceux qu'il réproûve, devront manifester sa justice punitive.<sup>2</sup> » Dieu a donc bien voulu ces différences et elles contribuent à mettre en valeur, chacune à sa manière, ses perfections divines. Ainsi, la réprobation même, rentre dans l'ordre de Dieu et le sert. « La prédestination, l'élection et la réprobation font partie de la providence divine qui ordonne les hommes à leur fin dernière.<sup>3</sup> »

Dieu n'est pas tout entier miséricorde et il ne veut pas le salut seulement. C'est bien là la thèse de la double prédestination à laquelle Thomas d'Aquin, malgré toutes les réserves dont il l'entoure, n'échappe pas plus qu'Augustin. Mais on voit du même coup ce que cette thèse, qui fait de Dieu un être arbitraire et capricieux, a de révoltant et d'inadmissible pour la conscience chrétienne.

## § 2. LA GRÂCE IRRÉSISTIBLE

En effet, la grâce de Dieu est assez forte pour renverser tous les obstacles et guérir tous les péchés. Si un homme se perd, ce n'est donc pas pour avoir été particulièrement rebelle à Dieu, mais c'est parce que Dieu ne lui a pas donné toute sa grâce.

La grâce est intrinsèquement efficace et elle ne le devient pas seulement par notre libre consentement. Elle entraîne notre adhésion. « Si Dieu veut la volonté vers quelque objet, il est impossible qu'elle n'y soit pas mue.<sup>4</sup> » « L'intention divine ne peut pas se démentir, selon ce que dit Augustin dans son livre « De dono persever. » : Par les bienfaits de Dieu sont très certainement libérés tous ceux qui sont libérés. D'où il résulte que, si c'est l'intention de Dieu que l'homme reçoive la grâce, celui-ci la recevra *infailliblement* selon cette parole de Jean 6 : 45 : Quiconque a écouté le Père et a été instruit de lui, vient à moi.<sup>5</sup> »

<sup>1</sup> C. G. III, 161.    <sup>2</sup> S. T. I, 23, 4.    <sup>3</sup> C. G. III, 163.    <sup>4</sup> S. T. I-II, 10, 4.  
<sup>5</sup> S. T. I-II, 112, 3.

« Comme la volonté de Dieu est très efficace, il s'ensuit non seulement qu'il arrive ce que Dieu veut, mais encore que cela arrive de la manière que Dieu veut. Or, Dieu veut que certaines choses se fassent nécessairement, d'autres de manière contingente. De ce que rien ne résiste à la volonté divine, il s'ensuit que, non seulement ce que Dieu veut arrive, mais aussi que cela arrivera de manière contingente ou nécessaire, selon que Dieu le veut.<sup>1</sup> »

La grâce de la prédestination détermine donc la volonté et elle la détermine « ad unum », sans lui laisser d'alternative. Cette grâce est victorieuse et irrésistible.

Certains textes de Thomas d'Aquin semblent pourtant contredire cette thèse. Le Docteur angélique assure à maintes reprises que l'homme *peut résister* à la grâce, *s'il le veut*. La grâce ne serait donc pas irrésistible ni le déterminisme absolu. C'est en cela que Thomas d'Aquin se distinguerait des réformateurs.

Nous sommes en présence, ici, de l'une de ces subtilités par lesquelles le thomisme égare les esprits non prévenus. Car, si l'homme peut résister à la grâce, c'est seulement au sens divisé ou « simpliciter », quand on fait abstraction de certains éléments du problème et que l'on envisage l'homme pour lui-même, à l'état isolé; en fait l'homme n'existe jamais ainsi mais toujours en Dieu. Quand on envisage l'homme en Dieu, et qu'on en parle au sens composé, il faut corriger l'affirmation provisoire du sens divisé.

Le libre arbitre étant considéré pour lui-même, abstraction faite de l'aide divine, on doit dire que l'homme peut refuser la grâce quand il le veut. Mais, quand on replace l'homme en Dieu, cela est impossible, car la grâce fait que l'homme ne veuille pas résister et, comme le pouvoir et le vouloir humains sont identiques, l'homme ne pouvant que ce qu'il veut, il ne pourra plus résister parce qu'il ne le voudra plus. « Dieu fait que l'homme qui peut résister à la motion divine, n'y résiste pas et s'il résiste il lui ôte cette résistance; Dieu est la cause de ce que l'homme mû et attiré, accepte la grâce.<sup>2</sup> » « Le fait que certains n'opposent aucun obstacle à la grâce vient de

<sup>1</sup> S. T. I. 19. 8. <sup>2</sup> P. DEL PRADO : *De gratia et lib. arb.*, p. 325.

Dieu. C'est un effet de la miséricorde divine d'écarter cet obstacle pour quelques-uns.<sup>1</sup> » « Le fait de vouloir accepter la grâce est un effet de la prédestination.<sup>2</sup> »

L'homme peut résister à la grâce, s'il le veut; cela signifie qu'il peut résister à la grâce s'il ne l'a pas encore reçue, si la grâce n'a pas encore transformé son vouloir. L'homme peut résister, au sens divisé, tant qu'il n'a pas été amené à composer avec la grâce, tant que celle-ci est restée absente. Mais, ceci ne préjuge nullement de l'efficacité de la grâce puisque l'homme ne lui a pas encore été confronté. Il demeure entendu, au contraire, que sous l'effet de la grâce, l'homme ne pourra ni ne voudra plus résister. De sorte que la proposition : l'homme peut résister à la grâce, s'il le veut, n'est qu'un truisme et équivaut à la tautologie : l'homme peut résister à la grâce, s'il le peut.

La grâce est irrésistible mais elle ne fait pas violence à la volonté humaine ni n'exerce sur elle une contrainte intolérable. La grâce, diront les thomistes, touche la liberté humaine par un contact en quelque sorte virginal, sans la violer. Elle agit sur la volonté « fortiter et suaviter », infailliblement mais avec assez de douceur pour ne pas supprimer le libre arbitre. Cette influence sera appelée « prémotion physique » pour la distinguer de l'influence purement morale et extérieure que les semi-pélagiens attribuent à la grâce. Il faut avouer cependant que le terme de « prémotion physique » est bien malheureux; il rappelle la causalité physique et naturelle, à laquelle sont soumises les choses et laisse entendre que Dieu nous meut physiquement comme il meut une pierre ou un tronc.

Telle n'est pas la pensée des thomistes. Ils estiment que la grâce n'est nullement nécessitante et ne supprime pas le libre arbitre. Pour le comprendre il nous faut étudier encore la notion thomiste de la liberté.

### § 3. LA LIBERTÉ PSYCHOLOGIQUE

La grâce n'exclut pas plus la liberté que Dieu n'exclut l'homme et que la cause première n'exclut la cause seconde.

« Dans l'ordre des causes agissantes, Dieu est la cause

<sup>1</sup> Ad. Hebr. 12, lect. 3 cité par DEL PRADO, p. 304. <sup>2</sup> De ver. 6, 2.

première; toutes les causes inférieures tiennent de lui leur vertu agissante.<sup>1</sup> » « La vertu de l'agent inférieur dépend de celle de l'agent supérieur qui lui confère la force d'agir. Il n'y a donc pas d'inconvénient à ce qu'un même effet soit produit par l'agent inférieur et par Dieu... Or il appert que cet effet ne doit pas être attribué à la cause naturelle et à la vertu divine comme si chacune en avait fait une partie, mais c'est l'effet total qui a été produit par tous les deux, par chacun à sa manière.<sup>2</sup> » Dieu fait tout ce que font les créatures et cependant les créatures font elles-mêmes ce qu'elles font. « Le gouvernement divin n'exclut pas l'œuvre des causes secondes.<sup>3</sup> » « De ce que toutes choses sont mues par Dieu, il ne s'ensuit pas que rien ne soit en notre pouvoir; mais Dieu a pourvu à ce qu'elles se fassent librement par nous.<sup>4</sup> » « Il ne faut pas distinguer ce qui vient du libre arbitre de ce qui vient de la prédestination, pas plus qu'il ne faut distinguer ce qui procède de la cause seconde de ce qui procède de la cause première. Car la divine providence produit ses effets par l'opération des causes secondes. Ce qui vient du libre arbitre vient donc également de la prédestination.<sup>5</sup> »

Thomas d'Aquin est donc bien synergiste<sup>6</sup>. Mais il faut préciser en quel sens, car le déterminisme le plus strict est compatible avec un certain synergisme. Il s'agit ici du synergisme de deux causes totales subordonnées. Ainsi, lorsqu'une hache fend du bois, elle est la cause de l'effet produit mais on peut dire aussi bien que c'est le charpentier qui manie la hache. Le charpentier produit tout l'effet; la hache produit également tout l'effet; l'un et l'autre travaillent ensemble mais la hache ne fend le bois qu'en vertu du mouvement que lui imprime le charpentier. De même, en dehors de Dieu, le libre arbitre n'a aucune efficacité. « Il est dit en effet: Tout ce que nous faisons, c'est toi, Seigneur, qui l'accomplis pour nous. (Es. 26: 12.) Nous tenons donc de Dieu non seulement la force de vouloir mais l'œuvre elle-même... En outre, Salomon dit: L'Éternel l'incline à tout ce qu'il veut (Prov. 21: 1) ce qui montre que la

<sup>1</sup> C. G. I, 67. <sup>2</sup> C. G. I, 70. <sup>3</sup> C. G. III, 71. <sup>4</sup> C. G. I, 94. <sup>5</sup> S. T. I, 19, 8.

<sup>6</sup> Cf. M. NEESER: *Symbole des apôtres et foi réformée*, p. 43.

causalité divine ne s'étend pas seulement au pouvoir de la volonté mais à l'acte même qui en résulte... L'homme ne peut donc user de la force de volonté qui lui a été donnée que dans la mesure où il agit par la force de Dieu.<sup>1</sup> « Dieu est la cause de notre choix et de notre volonté; nos choix et nos volontés sont subordonnés à la providence divine.<sup>2</sup> »

Bien loin d'être limitée par la causalité divine, la liberté humaine sera proportionnelle à l'action qu'exerce sur elle la cause première. L'homme qui sera le plus déterminé par Dieu, sera aussi le plus libre. Le libre arbitre n'est pas un pouvoir autonome.

Le libre arbitre tire donc de Dieu son efficacité et il lui doit aussi sa liberté. Dieu a créé notre libre arbitre mais il l'a créé libre. « Dieu crée en nous nos œuvres selon notre propre mode qui consiste à les faire volontairement et sans contrainte. Personne n'est donc contraint par le secours divin de faire le bien. Ce secours n'exclut pas l'acte de notre volonté mais, au contraire, il le crée en nous.<sup>3</sup> » Ainsi se trouve sauvegardée la contingence des causes secondes. Il appartient à la perfection de ces causes d'être contingentes. Dieu ne saurait donc détruire le mode de perfection qu'il a lui-même attribué à ces causes.

Dans le cadre de la liberté psychologique, l'argumentation de Thomas d'Aquin est parfaitement probante et cohérente. Elle rappelle la doctrine d'Augustin. Il est effectivement fort logique que la volonté suscitée par la grâce soit une volonté, avec tout ce que ce mot implique de spontanéité et de liberté (au sens psychologique). Bien qu'elle la détermine « ad unum » et ne lui laisse aucune alternative, la grâce ne contraint pas la volonté mais elle lui fait aimer le bien et l'empêche ainsi de vouloir autre chose. La volonté est libre de toute contrainte (libertas a coactione).

Mais la doctrine de Thomas d'Aquin ne rompt-elle pas le cadre de la liberté psychologique? N'est-ce pas la liberté d'indifférence que Thomas enseigne?

Il est dit de la volonté que « indifferenter se habet ad diversa »<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> C. G. III, 89. <sup>2</sup> C. G. III, 90. <sup>3</sup> C. G. III, 148. <sup>4</sup> *De malo* 6. 1.

« Parce que la volonté est un principe actif qui n'est pas déterminé par un seul objet, mais porté à en vouloir indifféremment beaucoup, Dieu, lorsqu'il la meut, la détermine à vouloir une chose non pas par nécessité mais en lui conservant son mouvement contingent et nullement nécessaire.<sup>1</sup> »

La volonté n'est donc pas déterminée par un seul objet, elle est indifférente et pourtant Dieu la détermine à vouloir un seul objet mais il le fait en sauvegardant l'indifférence de la volonté. Comment la volonté peut-elle être à la fois indifférente et ne pas l'être ?

C'est que la détermination « ad unum » peut être entendue de deux manières : « Les actes qui procèdent de notre libre arbitre ne sont pas déterminés « ad unum » par la providence divine comme y sont déterminés ceux qui ne se font pas par le libre arbitre.<sup>2</sup> » Le déterminisme qui s'exerce à travers notre libre arbitre n'est pas comparable au déterminisme physique qui régit la nature et la détermination « ad unum » des actes libres ne se fait pas de la même manière que la détermination « ad unum » des actes qui ne sont pas libres. La première est une détermination non nécessitante, la seconde est nécessitante.

Lorsque l'homme choisit, sous l'influence de la grâce, il ne le fait pas comme un somnambule, ni poussé par un instinct aveugle ou une force inconsciente. L'homme est parfaitement conscient des diverses possibilités de son choix, il sait ce qu'il refuse et à quoi il adhère, il sait pourquoi il préfère tel acte à tel autre. La grâce irrésistible, qui actualise notre volonté, n'est pas une poussée irrationnelle et quasi hypnotique; elle nous rend, au contraire, parfaitement conscients et nous fait agir en connaissance de cause. Cette conscience procède de la raison qui distingue l'homme des choses et des bêtes. Et c'est précisément sur la raison que Thomas d'Aquin fonde le libre arbitre comme Augustin l'avait fondé sur la volonté. « L'homme juge... mais comme ce jugement n'est pas une opération instinctive et qu'il procède au contraire d'une certaine délibération de la raison, ce jugement est libre, pouvant se porter sur des objets divers. L'homme est donc nécessairement doué du

<sup>1</sup> S. T. I-II, 10, 9. <sup>2</sup> De ver. 5, 5.

libre arbitre par le fait même qu'il est raisonnable.<sup>1</sup> »

La raison humaine fait que la volonté demeure toujours « indifferenter se habens ad multa ». Car, même lorsque la volonté est déterminée « ad unum », l'homme garde par sa raison la faculté d'évaluer les termes de son choix, de les discerner, de les comparer. Il voit qu'il lui aurait été possible de choisir autrement si la grâce l'y avait incliné.

Pour reprendre le célèbre exemple de Thomas d'Aquin : il est impossible que Socrate soit à la fois assis et debout ; il est l'un ou l'autre ; il ne reste pas indifférent et indéterminé. Mais, s'il est assis, il peut se lever, il peut concevoir la possibilité d'être debout, sa raison discerne l'alternative. Socrate peut vouloir autre chose que ce qu'il veut actuellement et il le voudra en fait quand sa volonté y sera mue. Il se lèvera s'il a un motif suffisant pour le faire. Il ne se lèvera certes pas sans motif, sans avoir reçu d'impulsion. Socrate est donc à la fois déterminé puisqu'il est assis et non debout et indéterminé puisqu'il est possible qu'il se lève. L'homme est libre en ce sens qu'il a toujours la *possibilité* de choisir autre chose et qu'il en a conscience, mais il n'en a pas le *pouvoir* en lui-même. Car la possibilité problématique ne s'actualise que sous l'influence d'une motion divine qui détermine la volonté. Il ne suffit pas que la raison entrevoie la possibilité d'une chose pour qu'il soit au pouvoir de notre libre arbitre de la réaliser. Je puis entrevoir la possibilité d'être millionnaire sans en avoir le pouvoir.

L'homme peut faire le bien et le mal mais il ne le peut qu'avec le secours de Dieu, et cette possibilité n'est pas une faculté autonome par laquelle l'homme déciderait de son destin et en serait le maître comme l'admettaient les pélagiens. Pour user du vocabulaire thomiste on dira : « Sous la motion divine efficace, notre liberté n'a plus l'indifférence potentielle de la faculté, mais l'indifférence actuelle.<sup>2</sup> »

On voit donc en quel sens Thomas d'Aquin entend l'indifférence de la volonté. Ce n'est nullement au sens pélagien. Il ne dépend pas de l'homme de choisir autrement qu'il ne fait. Il ne peut pas, de lui-même, refuser le péché ou refuser la grâce,

<sup>1</sup> S. T. I, 83. 1. <sup>2</sup> R. GARRIGOU-LAGRANGE : *op. cit.* p. 357.

se tourner de côté et d'autre selon son bon plaisir. La volonté humaine est toujours actuelle et engagée, nullement indifférente et neutre.

C'est en un sens tout différent que la volonté reste indifférente. Elle reste indifférente parce qu'elle est une volonté *intelligente* et, par là, distincte de l'instinct aveugle ou de la simple attraction physique. L'intellect fait apprécier à la volonté les divers termes du choix qu'elle a fait. Il lui représente toujours les possibilités contraires et lui permet ainsi de dominer la situation et d'en être consciente. La volonté a le sentiment d'avoir agi librement, spontanément, raisonnablement, car elle comprend pourquoi elle ne s'est pas décidée pour les autres possibilités. Elle voit ces possibilités devant elle et se rend compte que si elle s'en est détournée ce n'est nullement par contrainte mais de son plein gré.

C'est cette conscience qu'il a de son vouloir qui distingue l'homme des choses et qui fait que la grâce, bien que déterminante, ne lui impose pas une nécessité aveugle et étrangère.

La liberté enseignée par Thomas d'Aquin ne diffère en rien de celle que nous avons trouvée chez Augustin. C'est la liberté psychologique, seule compatible avec le déterminisme. Thomas d'Aquin approfondit l'analyse de cette liberté. Il étudie ses rapports avec la raison, alors qu'Augustin l'avait identifiée avec la volonté. Et l'on comprend mieux en quoi cette liberté est *psychologique*. La liberté est la conscience que nous avons de notre propre vouloir. Cette conscience psychologique procède de la raison. La raison garantit la spontanéité du vouloir.

L'on voit aussi comment les semi-pélagiens peuvent se réclamer de Thomas d'Aquin dont la terminologie se rapproche souvent singulièrement de la leur. Mais nous contestons leur interprétation de la pensée du maître.

Il reste à parler brièvement de la doctrine des mérites qui a pris une telle extension dans la théologie catholique et qui semble incompatible avec le déterminisme thomiste affirmant si nettement le « *sola gratia* ». Sur ce point encore Thomas d'Aquin ne fait que développer l'augustinisme.

Il est entendu que « personne ne peut mériter la grâce préve-

nante.<sup>1</sup> D'ailleurs « il est manifeste qu'entre l'homme et Dieu il y a une souveraine disproportion, ils sont infiniment distants l'un de l'autre, et tout ce que l'homme a de bon lui vient de Dieu... c'est pourquoi l'homme ne peut pas avoir de mérites devant Dieu à moins d'une disposition divine qui tienne pour méritoire ce que l'homme n'a pu faire que par la force de Dieu.<sup>2</sup> »

En eux-mêmes, les actes humains sont donc tellement indignes de Dieu qu'ils ne méritent aucune récompense. Mais, par condescendance, en vertu d'une disposition spéciale, Dieu peut décider néanmoins d'agréer ces actes, tout indignes qu'ils sont, et de les récompenser à cause du peu de bonne volonté dont ils témoignent. « L'œuvre méritoire de l'homme peut donc être considérée sous deux aspects : d'abord selon qu'elle procède du libre arbitre, ensuite selon qu'elle procède de la grâce du Saint-Esprit. Si on la prend dans le premier sens, elle ne peut pas être considérée comme vraiment digne de Dieu à cause de la souveraine disproportion (entre la qualité intrinsèque de cette œuvre et ce que la sainteté de Dieu exige) mais elle a seulement un certain rapport, une certaine convenance (*congruitas*) avec Dieu; c'est selon ce rapport (*congruum*) que l'homme mérite d'être récompensé. Si par contre nous parlons de l'œuvre méritoire dans le second sens, selon qu'elle procède de la grâce du Saint-Esprit, alors elle sera vraiment digne de mériter la vie éternelle.<sup>3</sup> »

Seules les œuvres inspirées par la grâce sont méritoires au sens plein du terme. La récompense y est égale à la valeur morale de l'œuvre. Ces œuvres constituent en nous des mérites « de condigno » ou « mérites de justice » et nous valent la gloire du ciel. Mais ces mérites sont des dons de Dieu et en les couronnant, Dieu couronne ses dons.

Les œuvres, en revanche, qui ne portent pas la marque de la grâce ne forment qu'un mérite imparfait, un mérite de convenance, ou « de congruo ». Indignes de Dieu, elles ne méritent pas la gloire éternelle; par condescendance, Dieu leur accordera cependant une certaine récompense.

<sup>1</sup> S. T. I-II, 114, 5. <sup>2</sup> S. T. I-II, 114, 1. <sup>3</sup> S. T. I-II, 114, 3.

A l'arrière-plan de cette théorie des mérites, il y a encore la distinction entre le sens divisé et le sens composé. Au sens divisé, pris pour lui-même, l'homme ne mérite pas vraiment. Pris au sens composé, par contre, avec la grâce qui vivifie, il possède des mérites durables. Nous montrerons dans la seconde partie de cette étude (chap. 1, § 6) pourquoi cette doctrine des mérites nous semble fausse.

On peut dire en résumé que le système de Thomas d'Aquin reste fidèle aux principes établis par Augustin. Les difficultés aussi sont les mêmes. Ce sont celles de tout système déterministe; la négation de toute liberté de choix authentique et l'arbitraire divin dans la double prédestination.

Ces difficultés du thomisme sont masquées par de subtiles distinctions. Mais, soulevez le masque, les traits du thomisme apparaîtront aussi rudes que ceux du calvinisme.

## CHAPITRE IV

### LES RÉFORMATEURS, CALVIN ET LUTHER

La pensée théologique oscille sans cesse d'un extrême à l'autre. Après avoir atteint le déterminisme avec Thomas d'Aquin, elle revient à l'indéterminisme avec les nominalistes, Duns Scot, G. d'Occam et G. Biel. Mais, dans l'indéterminisme des nominalistes, il y a des vestiges de déterminisme. Ces systèmes n'ont donc pas la cohérence du thomisme. « Le résultat paradoxal de cette étude, écrit R. Seeberg après avoir analysé le nominalisme, c'est que ces modernes sont pélagiens dans leur doctrine du péché et prédestinatifs dans leur doctrine de la grâce. C'est le double volontarisme de Duns Scot qui s'exprime dans l'association de ces tendances contradictoires. Ces modernes ont eu, d'une part, le sentiment très net de la souveraineté de Dieu qui régit toutes choses selon sa volonté contingente mais, d'autre part, ils ont ressenti avec non moins de force la liberté humaine, car la volonté de l'homme était, pour eux, libre à l'égard de la nature et de toute contrainte extérieure et capable de faire le bien.<sup>1</sup> »

En réaction contre ces auteurs, G. de Rimini, Th. de Bradwardin et J. Wicléf opèrent un retour à l'augustinisme strict. Ils ont compris que la liberté d'indifférence est incompatible avec la prédestination et qu'Augustin a enseigné une liberté d'un tout autre ordre : « Dieu peut nécessiter toute volonté créée et lui faire produire ainsi des actes libres, voire souverainement libres.<sup>2</sup> » Mais cette liberté est essentiellement psychologique et identique à la spontanéité du vouloir.

Les réformateurs vont accentuer encore cette tendance. Leur théologie sera d'un déterminisme absolument conséquent.

<sup>1</sup>R. SEEBERG: *Dogmengesch.* 1930, to. III, p. 771. <sup>2</sup>BRAD.: *De causa Dei*, III, 1, p. 637.

## § 1. LA DOUBLE PRÉDESTINATION

« Nous appelons Prédestination le conseil éternel de Dieu par lequel il a déterminé ce qu'il vouloit faire d'un chacun homme. Car il ne les crée pas tous en pareille condition mais ordonne les uns à vie éternelle, les autres à éternelle damnation. Ainsi selon la fin à laquelle l'homme est créé, nous disons qu'il est prédestiné à mort ou à vie.<sup>1</sup> » La prédestination est donc double. Calvin ne craint pas de tirer les conséquences de sa pensée; il ne masque pas la vérité en l'enveloppant de subtiles distinctions.

Dieu a décidé de toute éternité de sauver certains hommes du péché et c'est en Christ qu'il réalise ce dessein. Pour connaître si nous sommes élus nous ne devons donc pas sonder la volonté cachée de Dieu mais « convertir les yeux en Christ »<sup>2</sup>. Car « si nous sommes esleuz en Christ, nous ne trouverons point la certitude de nostre eslection en nous, non pas mesme en Dieu le Père, si nous l'imaginons nuement sans son Filz. Christ donc est comme un miroir auquel il convient contempler nostre eslection... Il nous est tesmoing que tous ceux desquelz il sera receu en vraye Foy seront tenuz du Père céleste pour ses enfants.<sup>3</sup> »

Luther dit de même : « Que personne, dont l'esprit n'a pas été purifié, ne se plonge dans ces méditations (touchant la prédestination) de peur qu'il ne tombe dans un abîme d'horreur et de désespoir; que plutôt il purifie les yeux de son cœur en contemplant les souffrances de Jésus-Christ. Moi-même, je n'enseignerais pas ces matières si je n'y étais contraint par la suite de mon cours. Ceci est un vin amer, une nourriture forte, le vrai pain des parfaits, c'est de la théologie au sens propre du terme.<sup>4</sup> »

La prédestination ne nous transporte pas dans des régions transcendantes. Elle nous ramène à Christ et nous fait participer à sa grâce. Cette grâce régénère la volonté du pécheur. « En

<sup>1</sup> *Inst.* VIII, éd. Budé, Paris 1936, p. 62. <sup>2</sup> *Inst.* VIII, p. 90. <sup>3</sup> *Inst.* VIII, p. 91. <sup>4</sup> *Commentaire sur l'ép. aux Romains*, publié par J. FICKER, traduit par E. Ellwein, *ad Rom.* 9: 16.

ceste manière donc Dieu commence et parfait le bon œuvre en nous, c'est que par sa grâce la volonté est incitée à aimer le bien, inclinée à le désirer, et esmeue à le chercher et s'y adonner. D'avantage que ceste amour, désir et effort ne defaillent point mais durent jusques à leur effect; finalement que l'homme poursuit le bien et y persévère jusques à la fin.<sup>1</sup> »

Le fait que les réformateurs enseignent la prédestination au salut ne fait de doute pour personne. Il est inutile de multiplier les citations à ce propos. D'ailleurs chez Luther les affirmations sur la prédestination sont plutôt rares. Il craint ce sujet, comme nous venons de le voir. Son déterminisme prédestinatif apparaît dans son étude sur le serf arbitre plutôt que dans sa théologie de la grâce.

Il importe davantage d'élucider en quel sens les réformateurs entendent la prédestination négative, la réprobation. Calvin et Luther ont-ils vraiment innové sur ce point? Ont-ils enseigné, comme certains auteurs catholiques le leur reprochent, que Dieu excite les hommes au péché? Nullement. La doctrine de la double prédestination ne s'appuie pas sur de telles absurdités. Il suffit que les réformateurs restent fidèles à Augustin et à Thomas d'Aquin pour que leur système soit celui de la double prédestination.

Lorsque Dieu réproouve, il n'ajoute pas au mal qui est en nous comme quelqu'un qui verserait du poison dans un mauvais tonneau. « Un cavalier qui monte un cheval boiteux ou défermé, ne fera pas marcher sa monture autrement qu'elle ne le peut; le cheval boitera même s'il est bien monté. Qu'y peut faire le cavalier? Il monte ce cheval comme il monterait des chevaux sains; il monte mal ceux qui boient, il monte bien ceux qui sont sains. Tant que le cheval ne sera pas guéri, il n'en pourra pas tirer un autre parti.<sup>2</sup> » Ainsi, Dieu fait avancer les pécheurs dans leur péché jusqu'à la perdition finale. Mais Dieu n'est pas la cause de ce péché.

La cause directe ou prochaine du péché se trouve en l'homme. « La nature de l'homme a été créée bonne et droite de commen-

<sup>1</sup> *Inst.* II, p. 147.

<sup>2</sup> *De servo arbitrio* (œuvres de LUTHER, Chr. Kaiser, München, 1934), p. 161.

cement afin que la perversité qu'Adam s'est acquise de luy-mesme par sa faute ne puisse estre attribuée à Dieu... La cause prochaine de tout ce qui est advenu n'est pas en Dieu.<sup>1</sup> » « Par tout je distingue la première cause ou lointaine d'avec les causes moyennes et prochaines : pource que, puisque le pécheur trouve en soy la racine de la mauvaise affection, il ne faut pas qu'il attribue la faute à Dieu.<sup>2</sup> » Nous trouvons ici chez Calvin une distinction analogue à celle établie par Thomas d'Aquin entre les causes secondes et la cause première. L'action de la cause première ne supprime pas la participation des causes secondes ni leur responsabilité. Dès lors la réprobation n'est rien d'autre que l'abandon de Dieu qui a décidé de « laisser en ruine » certains pécheurs. Ceci aussi est conforme à Thomas d'Aquin et c'est bien loin de signifier une excitation au péché.

Pourtant les réformateurs se rendent bien compte que l'abandon de Dieu n'est pas une explication suffisante de la réprobation. Car « par un moyen estrange et incompréhensible cela mesme qui se fait contre la volonté de Dieu ne se fait pas sans icelle car cela ne se ferait pas sinon qu'il le permist et il ne le permet pas contre son vueil mais le voulant ainsi.<sup>3</sup> »

Tant qu'on en reste à la thèse de l'abandon de Dieu et de la permission du péché, comme Augustin et Thomas d'Aquin et que l'on croit pouvoir dégager ainsi Dieu de toute responsabilité à l'égard de la réprobation, on escamote la question. En effet, si Dieu permet le péché alors qu'il pouvait l'empêcher, c'est donc qu'il le veut et qu'il en est indirectement l'auteur. C'est par l'affirmation de ce vouloir et de cette ordonnance divine que les réformateurs dépassent les thomistes qui n'avaient pas osé tirer cette conséquence, pourtant inévitable.

« C'est une excuse frivole qu'aucuns prestent à Dieu pour le défendre et maintenir sa justice quand ils respondent que le mal se fait seulement par sa permission, non par sa volonté... Augustin s'est bien quelque fois accomodé à la coustume en parlant ainsi mais quand il poise mieux les choses et les examine de plus près, il ne s'accorde nullement qu'on dise que Dieu ne

<sup>1</sup> CALVIN : *Opuscules* (Genève 1566), p. 1269. <sup>2</sup> *Ibidem*, p. 1805. <sup>3</sup> *Op.* p. 1791.

fait que permettre ce qui est fait de par luy.<sup>1</sup> » « Je confesse avoir escrit que la chute d'Adam n'est pas advenue par cas fortuit mais qu'elle a esté décrétée par l'ordonnance secrette de Dieu... car Dieu gouverne toutes choses par son secret conseil. Dieu devait donner au mal le remède qu'il avait en main; ce qu'il n'a fait comme il appert. Dieu a préveu la chute d'Adam, il estoit en sa puissance de l'en garder, il n'a pas voulu. Mais il ne se peut amener d'autre raison pourquoy il n'a pas voulu sinon que sa volonté enclinoit autre part.<sup>2</sup> »

Dieu et l'homme sont donc tous les deux responsables du péché et de la réprobation, mais chacun à sa manière. « Il n'est pas inconuenient qu'une mesme œuvre soit attribuée à Dieu et au Diable et à l'homme. Mais, la diversité qui est en l'intention et au moyen, fait que la justice de Dieu partout apparoist irrépréhensible. La malice du Diable et de l'homme se montre avec sa confusion.<sup>3</sup> » Luther dit aussi : « Le Seigneur ordonne au diable et à la chair de tenter l'homme et de le vaincre car, par son impiété, l'homme a mérité d'être ainsi traité de Dieu. On objectera : Dieu résiste au mal, il ne peut donc pas livrer quelqu'un au méchant ni susciter le mal pour lui donner puissance et victoire. Il faut répondre : Cela est vrai tant qu'il agit dans sa bonté. Mais, lorsqu'il punit, dans sa sévérité, il permet que les hommes péchent encore plus fort contre son commandement pour pouuoir les punir d'autant mieux... Dieu ne veut donc pas le péché pour lui-même mais il veut lui laisser libre cours pour punir et éprouver celui qui l'a mérité... Comment les Juifs pourraient-ils être méchants et faire le mal si Dieu ne le permettait? Mais comment le permettrait-il s'il ne le voulait? Car ce n'est pas indépendamment de sa volonté que cela arrive, mais il le permet volontairement. Il le veut afin que le bien qui est opposé au mal, soit d'autant plus manifeste.<sup>4</sup> »

Les réformateurs pensent donc que le décret divin de réprobation ne diminue en rien la responsabilité des damnés. « Si ainsi est que tous les hommes de leur condition naturelle soient coupables de condamnation mortelle, de quelle iniquité je vous prie se plaindront ceux lesquelz Dieu a prédestinez

<sup>1</sup> *Op.* p. 1308. <sup>2</sup> *Op.* p. 1786. <sup>3</sup> *Inst.* VIII, p. 161. <sup>4</sup> *Ad. Rom.* 1 : 24,

à mort?<sup>1</sup> » « L'homme donc tresbuche selon qu'il avait esté ordonné de Dieu mais il tresbuche par son vice... Il a donc par sa malice corrompu la bonne nature qu'il avait receue du Seigneur... Parquoy contemplons plustot en la nature corrompue de l'homme la cause de sa damnation laquelle luy est evidente que de la chercher en la Predestination de Dieu où elle est cachée et du tout incompréhensible.<sup>2</sup> » « D'où vient la puanteur en une charogne, après qu'elle est ouverte et pourrie? Chascun voit bien que cela vient des rayes du soleil. Et toutesfois personne ne dira qu'ils puent pourtant.<sup>3</sup> »

Quant à savoir pourquoy Dieu ne réserve pas à tous les hommes le même sort alors qu'ils sont tous également coupables, les réformateurs répondent comme Augustin et Thomas d'Aquin que cela sert la gloire de Dieu en manifestant sa miséricorde qui sauve et sa justice qui punit : « Le premier homme est cheut pource que Dieu avait jugé cela estre expédient. Or pourquoy il l'a jugé, nous n'en savons rien. Si est-il néanmoins certain qu'il ne l'a pas jugé sinon pource qu'il voyait que cela faisoit à la gloire de son Nom.<sup>4</sup> »

Pourquoy Dieu a voulu élire les uns et réprouver les autres, ce n'est pas à nous d'en demander raison. « Il ne convient pas que nous disputions si la volonté de Dieu est juste ou non, de laquelle quand on parle, il faut entendre soubz le nom d'icelle une reigle infallible de justice.<sup>5</sup> » Mais « la justice divine ne doit pas estre rangée à la mesure de celle des hommes.<sup>6</sup> » « Si la raison demande pourquoy Dieu ne change pas les mauvais penchants des impies, je réponds : Ceci dépend du conseil secret du ciel et de la majesté divine; car ses jugements et ses décrets sont incompréhensibles et il ne convient pas de les sonder mais de les adorer avec crainte et tremblement.<sup>7</sup> »

Les réformateurs ne cherchent donc pas à atténuer ni à expliquer l'arbitraire divin de la double prédestination.

Quant à la responsabilité humaine, ils l'affirment et la démontrent avec les mêmes arguments qu'Augustin et Thomas d'Aquin. Ils assurent que la volonté et la spontanéité des causes

<sup>1</sup> *Inst.* VIII, p. 74. <sup>2</sup> *Inst.* VIII, p. 80. <sup>3</sup> *Inst.* VIII, p. 116. <sup>4</sup> *Inst.* VIII, p. 80. <sup>5</sup> *Inst.* VIII, p. 76. <sup>6</sup> *Op.* p. 1272. <sup>7</sup> *De serv. arb.* p. 167.

secondes restent entières sous l'influence de la cause première. Mais cette liberté psychologique ne nous semble pas suffisante pour établir vraiment la responsabilité des damnés.

## § 2. LA GRÂCE IRRÉSISTIBLE

Quelques citations nous montreront que les réformateurs ont enseigné la grâce irrésistible, cette seconde caractéristique du style déterministe.

« Dieu meut la volonté avec telle efficace qu'il faut qu'elle suyv<sup>e</sup>.<sup>1</sup> » « L'Apostre n'enseigne pas seulement que la grâce de bien vouloir nous est offerte si nous l'acceptons, mais que Dieu faict et forme en nous le vouloir, qui n'est autre chose dire sinon que Dieu, par son Esprit, dresse, fleschit, modère nostre cœur et qu'il y règne comme en sa possession.<sup>2</sup> » Donc « la grâce de Dieu n'est point seulement présentée de Dieu pour estre rejectée ou acceptée selon qu'il semble bon à chascun, mais c'est icelle grâce seule, laquelle induict noz cœurs à suyv<sup>r</sup>e son mouvement et y produit tant l'eslection que la volonté.<sup>3</sup> »

La prédestination n'est donc pas conditionnelle. La grâce ne devient pas efficace à condition que nous l'acceptons ni parce que Dieu prévoit que nous l'accepterons, mais elle emporte infailliblement notre adhésion et brise nos résistances.

Il suffit de ces affirmations pour que le concile de Trente (1545-1563) lance contre les réformateurs son anathème : « Si quelqu'un dit que le libre arbitre mû et excité par Dieu ne coopère en rien avec Dieu qui lui adresse la vocation, pour se disposer et se préparer à obtenir la grâce de la justification, ou qu'il ne peut refuser son consentement s'il le veut, mais que, semblable à un objet inanimé, il ne fait absolument rien et se comporte de manière purement passive, qu'il soit anathème.<sup>4</sup> » Et dès lors les catholiques répètent à l'envi que les protestants se sont trompés « disant que Dieu opère la justice en nous sans notre concours et que le libre arbitre ne peut pas résister s'il le veut mais que, tel un objet inanimé, il n'agit en aucune façon et se comporte de manière purement passive.<sup>5</sup> »

<sup>1</sup> *Inst.* II, p. 147. <sup>2</sup> *Inst.* II, p. 148. <sup>3</sup> *Inst.* II, p. 152. <sup>4</sup> *DENZ. Ench. Symb.*, p. 295. <sup>5</sup> P. DEL PRADO, *op. cit.* I, p. XXXVIII.

Or, les réformateurs enseignent exactement le contraire de ce qu'on leur impute là. Eux aussi sont synergistes à leur manière, à la manière d'Augustin et de Thomas d'Aquin et la passivité de l'homme n'est nullement une conséquence de la grâce irrésistible. Il n'est pas question d'identifier l'homme à un objet inanimé : « Dieu besogne en l'homme non pas comme une pierre. La volonté en l'homme est comme la matière et la grâce de Dieu, œuvrant en icelle luy baille la forme.<sup>1</sup> »

L'un des principaux effets de la grâce est d'associer l'homme à la volonté divine à laquelle, dorénavant, il n'obéit plus par crainte ou par force, comme un esclave ou une chose, mais volontairement et librement. « Les fils de Dieu servent Dieu joyeusement, volontiers et gratuitement, sans craindre le châtement, ne désirant pas leur propre gloire mais la seule volonté divine; les esclaves, par contre, obéissent sous la contrainte, craignant le châtement, contre leur gré, péniblement ou pour obtenir une récompense.<sup>2</sup> » Commentant Rom. 9: 16, Luther ajoute : « Il ne faut pas penser, d'après ce verset, que cela vient de la miséricorde de Dieu en ce sens que nous n'aurions plus à vouloir ni à courir; l'homme doit, au contraire, à la miséricorde de Dieu de pouvoir courir et vouloir; ses propres forces n'y suffisent pas... Il ne s'ensuit donc pas que le vouloir et le courir ne soient rien puisqu'ils ne procèdent pas de la force humaine. Une œuvre de Dieu n'est pas rien. Or le vouloir et le courir sont l'œuvre de Dieu.<sup>3</sup> » L'homme n'est pas inerte ni passif; il concourt à l'œuvre divine. « Lorsque Dieu agit en nous, la volonté que Dieu met dans nos cœurs et que le Saint-Esprit nous inspire n'est pas une contrainte mais un désir ardent, un penchant qui nous pousse à faire le bien de bon cœur.<sup>4</sup> »

Le synergisme des réformateurs est celui de deux causes totales subordonnées et non de deux causes partielles coordonnées. C'est ce qu'exprime si bien la « *Confessio helvetica posterior* » (1566) en disant : « Les hommes sont mus par Dieu de telle sorte qu'ils font eux-mêmes ce qu'ils font.<sup>5</sup> »

L'homme peut fort bien, même selon les réformateurs, se

<sup>1</sup> CALVIN, *op. cit.* p. 342. <sup>2</sup> LUTHER : *ad Rom.* 5 : 5. <sup>3</sup> *Ibidem*, 9 : 16. <sup>4</sup> *De serv. arb.*, p. 49. <sup>5</sup> K. MÜLLER : *Die Bekenntnisschriften der ref. Kirche*, 1903, p. 180.

préparer au don de la grâce et faire le commencement de son salut; il peut chercher Dieu mais quand il l'a déjà trouvé. Il le peut au sens où l'entend le concile de Trente lui-même : « Chez les adultes le commencement de la justification doit être attribué à la grâce prévenante de Dieu en Jésus-Christ c'est-à-dire à la vocation qui leur est adressée lorsqu'ils sont encore dépourvus de tout mérite afin que ceux qui s'étaient détournés de Dieu par leurs péchés soient disposés par la grâce excitante et adjuvante à se tourner vers leur justification en acceptant librement cette grâce et en y coopérant.<sup>1</sup> »

Le concile accuse les réformateurs d'enseigner que le libre arbitre ne peut refuser son consentement s'il le veut. Jamais les réformateurs n'ont soutenu rien de tel. Mais il faut leur savoir gré d'avoir dénoncé le sophisme de la proposition thomiste : l'homme peut résister, s'il le veut. Nous avons vu, à propos de Thomas d'Aquin, que cette phrase ne veut absolument rien dire et qu'elle ne fait qu'induire en erreur, en jouant sur les mots « s'il le veut »; la condition, en apparence insignifiante, que ces mots énoncent, annule en fait ce que le début de la proposition semble affirmer, à savoir que la grâce n'est pas irrésistible.

### § 3. LA LIBERTÉ PSYCHOLOGIQUE

Lorsque le concile de Trente lance contre les réformateurs son célèbre anathème : « Si quelqu'un dit qu'après le péché d'Adam le libre arbitre est perdu ou éteint, ou que c'est seulement un mot, un titre sans réalité, une fiction jetée dans l'Eglise par Satan : qu'il soit anathème »<sup>2</sup>, il semble que la doctrine protestante ait été bien comprise. Luther n'a-t-il pas écrit, contre le semi-pélagianisme d'Erasmus, un traité du serf arbitre, où il démontre que l'homme a perdu toute liberté?

Mais, dans sa défense du serf arbitre, Luther se sait en parfait accord avec Augustin : « En dehors de la grâce, le libre arbitre n'a pas la moindre faculté de faire le bien. C'est pourquoi Augustin a raison de l'appeler, dans son livre contre Julien, un serf arbitre plutôt qu'un libre arbitre.<sup>3</sup> » « Dans le second

<sup>1</sup> DENZ. *Ench. Symb.*, p. 286. <sup>2</sup> *Ibidem*, p. 296. <sup>3</sup> *Ad Rom.* 8: 28.

livre contre Julien, Augustin parle d'une volonté prisonnière ou d'un serf arbitre.<sup>1</sup> »

Calvin dit aussi : « Nous ne nions pas que l'homme n'ait esté créé ayant son franc Arbitre veu qu'il estoit doué de saine intelligence en son entendement et de droiture en sa volonté. Vray est que nous affermons que maintenant notre franc Arbitre est tenu captif sous la servitude du péché.<sup>2</sup> » Nous tous pécheurs « sommes soubz le joug de péché. D'avantage, si tout homme est détenu en la servitude de péché, il est nécessaire que la volonté, laquelle est la principale partie d'iceluy, soit estraincte et enserrée de très fermes lyens.<sup>3</sup> » « Si la volonté de l'homme est en servitude, on ne peut pas dire quant et quant qu'elle ait liberté sinon en parlant improprement.<sup>4</sup> » « Or ce que je dictz la volonté estre despouillée de liberté, et nécessairement estre tirée au mal, c'est merveille si quelqu'un trouve ceste manière de parler estrange.<sup>5</sup> »

La volonté est donc entièrement déterminée par le péché. L'homme n'a pas le pouvoir de faire son salut par lui-même. Il ne peut pas se tourner indifféremment vers le bien ou le mal. Il n'est plus, comme Adam, « in utramque partem flexibilis ». Sa liberté d'indifférence est perdue. Les réformateurs le disent et le concile de Trente l'a bien compris. Mais tous les grands prédestinatiens ont nié que l'homme possède la liberté d'indifférence, ils tombent donc sous le même anathème.

« C'est une trouvaille de sophistes de distinguer en l'homme une volonté intermédiaire ou pure; ceux qui l'affirment ne peuvent pas le prouver... La vérité est autre. Elle est telle que l'affirme notre Seigneur lorsqu'il dit : Celui qui n'est pas pour moi est contre moi (Luc 11 : 23). Il ne dit pas : Celui qui n'est pas avec moi n'est pas contre moi, il est entre les deux. Si Dieu est avec nous, Satan est chassé. Si Dieu est absent, Satan est là et nous ne trouvons en nous que la volonté et le désir mauvais. Ni Dieu ni le diable ne souffrent que nous ayons une volonté indéterminée.<sup>6</sup> » La volonté n'est pas une faculté neutre, un substrat indéterminé, une racine dont sortiraient des fruits

<sup>1</sup> *De serv. arb.* p. 97. <sup>2</sup> CALVIN : *Op.* p. 291. <sup>3</sup> *Inst.* II, p. 133. <sup>4</sup> *Op.* p. 308. <sup>5</sup> *Inst.* II, p. 140. <sup>6</sup> *De serv. arb.* p. 104.

tantôt bons, tantôt mauvais. « Tu dis, répond Luther à Erasme, que la force de la volonté humaine consiste à pouvoir choisir ou repousser, recevoir ou refuser une chose. Mais je vois seulement le choix ou le rejet, l'acceptation ou le refus, mais je ne vois pas pourquoi cette force se détermine d'un côté plutôt que de l'autre.<sup>1</sup> » La volonté est possédée par le péché ou par la grâce, c'est cela qui la détermine d'un côté ou de l'autre. Mais elle n'a pas le pouvoir de s'y déterminer par elle-même. Ce pouvoir est indémontrable et inexistant.

Calvin nie également que l'homme soit « maistre et de son jugement et de sa volonté, pour se pouvoir tourner de sa propre vertu et d'une part et de l'autre.<sup>2</sup> »

Mais si la liberté d'indifférence est perdue, il reste la liberté psychologique. Le concile semble l'avoir oubliée. Pourtant les réformateurs ont admis cette liberté-là, avec tous les grands prédestinatiens. De sorte que l'anathème du concile de Trente porte à faux; il n'est pas vrai que les protestants aient nié absolument le libre arbitre; tout dépend du sens où on l'entend.

« Si on parle de liberté pour l'opposer à Contraincte, ie confesse et afferme constamment qu'il y a liberal Arbitre. Si, di-ie, on le nomme libre en ce sens que l'homme n'est pas contraint ou tiré avec violence par quelque mouvement externe à faire ce qu'il fait mais y va de sa propre volonté, je ne m'arrête pas au mot. Mais d'autant que quand on lit ou oit cest epithète estre attribuée à la volonté humaine, les hommes conçoivent communement toute autre chose que ne porte la déclaration que ie viens de faire; voilà pourquoi le mot me déplait car ils le rapportent à la faculté et aux forces de l'homme et est impossible d'empescher quand on aura dit que la volonté est libre qu'incontinent plusieurs n'entrent en ceste imagination que l'homme a en sa puissance le bien et le mal tellement que de sa propre faculté il peut choisir l'un ou l'autre.<sup>3</sup> » Lorsque Augustin écrit : « Qui est-ce qui dira que par le péché du premier homme le franc Arbitre soit perdu? » ou « Le franc Arbitre est établi et confirmé par la grâce », Calvin ajoute : « Voyla des choses si conformes à notre doctrine qu'on diroit

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 92. <sup>2</sup> *Inst.* II, p. 108. <sup>3</sup> *Op.* p. 307.

qu'elles ont esté expressément escrites pour la défense d'icelle.<sup>1</sup> »  
« Augustin nie que le franc Arbitre soit perdu au genre humain. Pourquoi cela? Pource, dit-il, que les hommes péchent de leur franc Arbitre veu qu'ils prennent plaisir à pécher. Ainsi donc ils ne sont francs de justice c'est-à-dire vuides de vertu que par leur propre volonté mais ils ne peuvent estre faits francs du péché que par la grâce du Sauveur. Il n'est donc pas dit libre ou franc pource qu'il puisse de sa propre faculté se tourner d'un costé et de l'autre c'est-à-dire et à bien et à mal mais d'autant qu'ils s'adonnent à mal d'un mouvement volontaire. Or, quand à moy, j'ay tousjours protesté que je ne vouloye point débattre du mot pourveu que ce point demeurast une fois arresté que quand on parle du franc arbitre ceste liberté emporte non pas une puissance et faculté d'eslire également le bien et le mal mais un mouvement et consentement volontaire.<sup>2</sup> » « Mon Institution fera foy que j'ay tousjours dit que je n'empesche point qu'on use du mot de franc arbitre pourveu qu'il soit sainement entendu.<sup>3</sup> »

Donc « il faut confesser que nous avons un franc arbitre à faire bien et mal; mais à faire le mal, chacun est franc de justice et serf de péché; et à bien faire, nul ne peut estre franc sinon que devant il ait esté affranchi par le fils de Dieu.<sup>4</sup> »

Sous l'influence du péché ou de la grâce, l'homme conserve donc la spontanéité de son vouloir et la liberté psychologique que cela comporte. Il est libre « a coactione ». « L'homme après avoir esté corrompu par sa cheute. pêche volontairement, et non pas malgré son cœur, ne par contraincte; il pêche par une affection très encline et nompas estant contrainct de violence; il pêche du mouvement de sa propre cupidité et nompas estant contrainct d'ailleurs.<sup>5</sup> »

Cette spontanéité du vouloir, cette liberté psychologique, demeurent aussi chez le croyant qui est soumis à la motion irrésistible de la grâce : « Lorsqu'on possède la grâce, la volonté est vraiment libre, du moins en ce qui concerne le salut.<sup>6</sup> »

Il faut donc renoncer à opposer les réformateurs aux autres

<sup>1</sup> *Op.* p. 332. <sup>2</sup> *Op.* p. 332. <sup>3</sup> *Op.* p. 341. <sup>4</sup> *Op.* p. 352. <sup>5</sup> *Inst.* II, p. 141.  
<sup>6</sup> LUTHER *ad Rom.* 8: 28.

grands prédestinés. C'est un même style que nous retrouvons chez les uns et les autres, le style déterministe.

La terminologie souvent varie. Les matériaux avec lesquels ces édifices théologiques sont bâtis diffèrent. Luther parle de serf arbitre où Augustin affirme le libre arbitre. Calvin parle d'une ordonnance divine où Thomas d'Aquin ne voit qu'une permission. Mais ces différences sont superficielles. La conception fondamentale est la même. Et si les doctrines de Luther et de Calvin sont fort abruptes, celles d'Augustin et de Thomas d'Aquin ne le sont pas moins.

## CHAPITRE V

# MOLINA

De nouveau, la pensée théologique oscille vers l'autre extrême. En réaction contre le déterminisme de la doctrine protestante, la contre-réformation catholique va élaborer un système indéterministe fort subtil et donner au semi-pélagianisme sa forme classique et son expression la mieux élaborée.

C'est le jésuite Molina qui a réussi à faire passer le semi-pélagianisme dans la doctrine officielle de l'Église catholique. En 1588, il publia son ouvrage fameux sur la « *Concordia liberi arbitrii cum gratiæ donis* ». Molina a-t-il vraiment réussi à établir, comme il le prétend, l'harmonie entre les deux termes de notre problème? A-t-il réussi à réconcilier la prédestination et la liberté? Nous ne le pensons pas.

### § 1. LA PRÉDESTINATION CONDITIONNELLE

« La prédestination est la cause de l'ordre et des moyens que Dieu met en œuvre et dont il prévoit qu'ils conduiront la créature raisonnable à la vie éternelle et c'est la décision d'exécuter cet ordre.<sup>1</sup> »

Il ressort de cette définition que la prédestination s'appuie sur la prescience divine. Nous verrons dans le second paragraphe comment il faut entendre cette prescience.

Il appert en outre que la prédestination n'est pas double puisqu'elle doit conduire à la vie éternelle et non à la damnation.

Enfin, la prédestination est conditionnelle car « le secours de la grâce n'est pas la cause unique et complète qui fait qu'un homme accepte de croire; celui que la grâce prévient et qui est

<sup>1</sup> MOLINA : *Lib. arb. cum gratiæ donis concordia*, éd. d'Anvers, 1595. Q. XXIII, Art. I, Disp. I, p. 305.

appelé à la foi peut, par son libre arbitre, refuser son consentement et n'être pas converti.<sup>1</sup> » « Bien plus, il peut arriver que quelqu'un soit prévenu et appelé beaucoup plus fortement qu'un autre mais que, à cause de sa liberté, il ne soit pas converti tandis qu'un autre, qui aura moins reçu, se convertira.<sup>2</sup> » « Il s'ensuit qu'il ne faut pas seulement attribuer à la grâce prévenante le fait que, parmi les auditeurs de l'Évangile, les uns se convertissent et non les autres; mais il faut laisser une place au libre arbitre des uns et des autres; c'est de lui qu'il dépend, une fois que le secours de la grâce a été accordé, que le pécheur se convertisse ou non. Le pécheur mérite donc d'être loué à cause de sa conversion.<sup>3</sup> »

La grâce de la prédestination n'est donc pas irrésistible ni intrinsèquement efficace. Elle devient efficace par notre libre consentement. Elle est extrinsèquement efficace. De ce fait, le décret de prédestination est conditionnel; il ne se réalisera qu'à la condition que l'homme croie et il dépend du libre arbitre de remplir cette condition.

Dieu veut que tous les hommes soient sauvés. Il le veut de son vouloir antécédent et conditionnel. Et, afin de donner à tous la possibilité d'être sauvés, Dieu accorde sa *grâce suffisante* (appelée ainsi parce qu'elle doit suffire au salut de l'homme). Mais c'est le libre arbitre humain qui rend cette grâce suffisante efficace ou inefficace. « Nous affirmons que les secours de la grâce prévenante et adjuvante dépendent, en ce qui concerne leur efficacité ou leur inefficacité pour la conversion et la justification, du libre consentement et de la collaboration de notre volonté; c'est pourquoi il est en notre pouvoir soit de les rendre efficaces en y consentant et en coopérant avec elles pour être disposés à la justification, soit de les rendre inefficaces en refusant notre consentement et notre coopération.<sup>4</sup> »

Il apparaît donc bien clairement que, dans ce système, Dieu n'est pas la cause totale de notre salut. Il offre la grâce mais il s'agit encore que l'homme l'accepte. Cette acceptation n'est pas un effet direct de la grâce mais de notre libre arbitre. Dieu

<sup>1</sup> Q. XIV. Art. XIII, Disp. XII, p. 36.    <sup>2</sup> *Ibidem*, p. 37.    <sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> *Ibidem*, Disp. XL, p. 165.

et l'homme ne sont pas deux causes totales subordonnées, ce sont deux causes partielles coordonnées, semblables à deux chevaux qui tirent ensemble un même char.

## § 2. LA PRESCIENCE DIVINE

Pourtant Molina entoure cette doctrine de la prédestination conditionnelle d'importantes réserves. Cette thèse présente, en effet, de graves inconvénients. D'abord, elle expose Dieu à l'affront de se voir signifier un refus de la part de l'homme et ce refus imprévu déjouerait le plan de Dieu. Ensuite, elle fait une si grande place à l'indéterminisme que Dieu apparaît impuissant à gouverner le monde d'une manière souveraine et infaillible. L'un et l'autre répugnent à la foi.

Aussi, pour Molina, la prédestination n'est-elle conditionnelle que selon la volonté antécédente de Dieu et non selon sa volonté conséquente.

C'est par rapport à sa prescience que la volonté de Dieu est antécédente ou conséquente. Antérieurement à sa prescience, Dieu veut sauver tous les hommes qui sont tous également pécheurs. Mais, une fois qu'il a établi ce décret universel de prédestination, et qu'il en a fixé les moyens et les conditions, Dieu prévoit que certains pécheurs ne se convertiront pas. En conséquence de cette prévision, Dieu décide de ne pas accorder ses secours à ceux dont il a prévu l'endurcissement. Ainsi, il ne s'expose pas de leur part à un refus. Prévoyant ce refus, il ne leur donne pas l'occasion de le réaliser. La prédestination s'accomplira de manière infaillible en dépit du libre arbitre humain car, en vertu de sa prescience, Dieu peut prévoir les cas où ses secours seraient refusés et distribuer sa grâce de manière à ce qu'elle ne reste pas vaine ni ne se heurte à un refus. Ceux dont l'opposition est prévue, seront exclus de la volonté salvifique conséquente.

Molina appelle cette prescience « science moyenne ». C'est la maîtresse pièce de son système et sa principale originalité.

La science moyenne occupe une place intermédiaire entre la prescience au sens augustinien qui est la prescience de ce que Dieu fera et la prescience au sens du semi-pélagianisme

ordinaire qui est la prescience de ce que l'homme fera. La science moyenne est la prescience de ce que l'homme fera si Dieu agit de telle ou telle manière; c'est donc la préconnaissance d'une action possible et conjointe de Dieu et de l'homme; c'est la prescience des futurs contingents ou futuribles.

Par sa science moyenne, Dieu prévoit quelles seront les réactions futures du libre arbitre dans telles circonstances données. Si donc, pour réaliser son décret de prédestination, Dieu crée telles circonstances, l'homme réagira infailliblement comme Dieu l'a prévu et le décret de prédestination s'accomplira infailliblement aussi. L'homme, cependant, réagit librement, selon son propre choix. Il n'échappe donc pas au gouvernement universel et souverain de Dieu ni ne déjoue ses desseins car Dieu a prévu d'avance jusqu'à ces réactions libres. C'est ainsi que, grâce à la science moyenne, la toute-puissance de Dieu et la liberté humaine se concilient et Molina pense avoir réussi à établir la « *concordia liberi arbitrii cum gratiæ donis* ». « En effet dans la conciliation entre la liberté humaine et la prédestination éternelle il n'y a pas d'autre difficulté que dans la conciliation de cette liberté avec la prescience divine.<sup>1</sup> »

Est-ce à dire que Molina enseigne la prédestination « *ex prævisis meritis* » comme le soutient R. Garrigou-Lagrange : « D'après la théorie de Molina la prédestination à la gloire n'est pas absolument gratuite mais « *ex prævisis meritis*.<sup>2</sup> » Molina s'en défend. Il combat ceux qui font dépendre la prédestination de la prévision des mérites ou du bon usage du libre arbitre. « Dieu n'accorde pas son secours et les effets de la prédestination à cause de l'usage du libre arbitre; mais par son bon plaisir, sa miséricorde et sa libéralité, il fait souffler son Esprit où il veut.<sup>3</sup> »

Effectivement, il faut distinguer deux choses dans la prédestination. Il y a d'abord l'ordonnance divine qui fixe que les conditions du salut seront de telle et telle sorte. Dieu établit ces conditions et ces moyens par son bon plaisir et sans demander aux hommes si cela leur convient et si leur libre arbitre en pourra

<sup>1</sup> Q. XXIII. Art. IV, Disp. I, p. 364. <sup>2</sup> *Préd. des saints*, p. 147.

<sup>3</sup> Q. XXIII. Art. IV, Disp. I, p. 323.

faire usage. Et il y a ensuite la réalisation de ces conditions et le don de ces moyens de salut pour ceux dont Dieu prévoit le consentement. Dieu aurait pu placer les hommes dans d'autres conditions, que les réprouvés eux-mêmes auraient jugées favorables et où leur libre arbitre aurait consenti à se convertir. Dans d'autres circonstances, les réprouvés auraient également pu faire un bon usage de leur libre arbitre et se procurer des mérites. Ce n'est donc pas à cause des mérites prévus que Dieu a choisi tel ordre plutôt qu'un autre. Mais c'est un effet de son bon plaisir d'avoir établi des conditions telles que les uns puissent y faire un bon usage de leur libre arbitre et être sauvés. La prescience des mérites n'est pas la cause efficiente de la prédestination; les mérites sont une conséquence et non une cause de la prédestination. Donc : « La prédestination n'a pas lieu à cause de la prescience d'une qualité prévue mais elle n'a pas lieu sans une telle prescience.<sup>1</sup> » « Remarque que je ne dis pas que les adultes sont prédestinés à cause de leurs propres mérites mais par le moyen de leurs propres mérites; ceci est juste, cela est faux.<sup>2</sup> » La prescience n'est pas la cause efficiente mais la cause *sine qua non* de la prédestination.

La science moyenne sert précisément à trouver quels seront ceux qui, aux conditions fixées par Dieu, consentiront au salut afin que ces conditions puissent leur être accordées et qu'il y ait ainsi parfait accord et accord libre entre la volonté de Dieu et celle de l'homme.

Mais, pourquoi donc Dieu établit-il un ordre de choses où il prévoit que certains seront sauvés par leur libre consentement et d'autres non? Ce n'est pas, nous l'avons vu, parce que les uns ont plus mérité que les autres, les élus ne peuvent mériter qu'après que Dieu a établi l'ordre qui se trouve leur être favorable. « Si Dieu a choisi un ordre de choses, de circonstances et de secours dans lequel certains seulement ont été prédestinés; si par conséquent il a voulu donner à ceux-ci des secours par lesquels il prévoyait qu'ils seraient sauvés, tandis qu'aux autres il n'a voulu donner que des secours par lesquels ils auraient pu se sauver, tout en prévoyant que par leur faute ou celle de

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 375. <sup>2</sup> *Ibidem*, p. 355.

leurs parents ils mourraient en état de péché, il n'y a à cela aucune cause ou raison du côté des prédestinés ou des non-prédestinés. Cela est dû à la libre volonté de Dieu et demeure incompréhensible pour nous.<sup>1</sup> » « Dieu connaissait une infinité d'ordres providentiels dans lesquels les non-prédestinés seraient librement arrivés à la vie éternelle, et donc auraient été prédestinés; il connaissait même une infinité d'ordres providentiels dans lesquels les prédestinés auraient librement perdu la béatitude et auraient été réprouvés; et cependant il a choisi pour les uns et les autres l'ordre providentiel dans lequel il prévoyait que les uns seraient sauvés et les autres non. Il l'a fait par sa seule volonté et sans tenir compte de leurs actes, mais sans injustice puisqu'il les a pourvus tous de moyens d'arriver à la vie éternelle.<sup>2</sup> » « Cela dépend de la libre volonté de Dieu qui donne à tous suffisamment et qui voulut choisir tel ordre de choses plutôt que tel autre et distribuer ses dons à l'un plutôt qu'à l'autre.<sup>3</sup> »

La raison de la prédestination des uns plutôt que des autres reste donc un mystère. Avec Augustin, Thomas d'Aquin et les réformateurs, Molina affirme l'arbitraire divin. Chez lui, la prescience ne sert pas à expliquer, comme dans le semi-pélagianisme courant, le pourquoi de l'élection et de la réprobation. Elle sert exclusivement à concilier la souveraineté divine avec la liberté humaine.

En dépit de cet arbitraire divin, les réprouvés n'ont pas à se plaindre, affirme Molina. Ils ont reçu la *grâce suffisante*. Dieu ne les traite pas plus mal que les autres. Les conditions de salut qui ont été faites aux élus et qui leur suffisent valent aussi pour les réprouvés. S'ils n'en sont pas satisfaits et n'en profitent pas, qu'ils ne s'en prennent qu'à eux-mêmes.

On peut se demander toutefois si Molina parvient réellement à démontrer la responsabilité humaine, avec sa théorie de la *grâce suffisante*. En effet, qu'est-ce qu'une *grâce suffisante* qui n'est pas appropriée aux facultés du libre arbitre? Molina reconnaît lui-même que la *grâce suffisante* est en fait insuffisante

<sup>1</sup> *Dict. de théol. cath. art. Molinisme*, p. 2130. <sup>2</sup> *Ibidem*, p. 2129.

<sup>3</sup> Q. XXIII. Art. IV, Disp. I, p. 388.

à provoquer la conversion des pécheurs qui n'ont pas été placés par Dieu dans des circonstances favorables. Ce qui est suffisant pour l'un ne l'est pas nécessairement pour l'autre. Et à quoi sert-il que Dieu nous dispense une abondance de grâces si ces grâces ne sont pas adaptées à nos besoins, à notre situation et à la faculté de notre libre arbitre? A quoi sert-il qu'on nous prépare un repas copieux s'il n'est pas approprié à notre estomac et si on nous refuse ce qu'il faut pour le manger? En vérité, Pascal avait raison : « Cette grâce suffit quoiqu'elle ne suffise pas; c'est-à-dire qu'elle est suffisante de nom et insuffisante en effet. En bonne foi, mon Père, cette doctrine est bien subtile. Avez-vous oublié en quittant le monde ce que le mot de *suffisant* y signifie? <sup>1</sup> » Ce que nous sommes en droit d'attendre de Dieu, ce n'est pas une abondance de grâces inefficaces et impropres à nous convertir parce qu'inadaptées. En offrant ces grâces sous le nom de suffisantes, Dieu serait menteur car il sait bien, par sa science moyenne, que ces grâces ne suffisent pas à convertir tout homme. Ce que nous sommes en droit d'attendre de Dieu, s'il veut nous sauver et nous constituer responsables de notre perdition, c'est qu'il nous accorde des grâces appropriées à nos besoins et nous les présente dans des circonstances telles qu'elles nous soient accessibles et emportent notre adhésion parce qu'elles seront adaptées à notre situation et à notre volonté. La théorie de la grâce suffisante est inacceptable; on y oublie que, pour être vraiment suffisante, la grâce doit être, non seulement également abondante pour les uns et les autres mais aussi également appropriée à leurs facultés. Si Dieu sait que telles conditions de salut, qui suffisent à convertir certains hommes, ne conviennent pas à d'autres, il devrait placer ces derniers dans des conditions qui leur soient favorables, pour que tous soient également aidés et également responsables.

### § 3. LA LIBERTÉ D'INDIFFÉRENCE

Molina remarque que la liberté peut être prise dans trois sens différents :

1. La liberté est le contraire de la servitude.

<sup>1</sup> PASCAL : *Seconde Provinciale*.

2. La liberté est le contraire de la contrainte (coactio). « Il ne suffit pas de posséder cette liberté pour avoir le libre arbitre quoi qu'en disent les luthériens qui nous attribuent le libre arbitre en ce sens seulement que les actions humaines sont accomplies spontanément.<sup>1</sup> »

3. La liberté est le contraire de la nécessité. « En ce sens, un agent est dit libre, lorsqu'il a tout ce qu'il faut pour agir et qu'il peut agir ou s'en abstenir ou agir dans une direction et dans l'autre.<sup>2</sup> »

C'est ce dernier sens que Molina retient. Pour lui la liberté est la « possibilitas utriusque partis », la liberté d'indifférence au sens pélagien. Et Molina oppose cette conception à la liberté psychologique (a coactione) enseignée par les protestants et aussi, il oublie de le dire, par Augustin et Thomas d'Aquin.

Dans l'état de justice originelle où Adam se trouvait avant la chute, la liberté d'indifférence était entière. « Dans l'état d'innocence, nos premiers parents avaient la liberté la plus complète, autant pour décliner tout ce par quoi ils pouvaient se détourner de leur fin naturelle et spirituelle que pour exécuter tout ce qui était nécessaire pour atteindre cette double fin.<sup>3</sup> »

Dans l'état de péché, l'homme « ne peut pas accomplir ce qui correspond à sa fin surnaturelle »<sup>4</sup>, « pour cela il a besoin d'un secours surnaturel »<sup>5</sup>.

Mais, nous l'avons vu, ce secours surnaturel n'impose aucune contrainte ni aucune nécessité à la volonté. « Ni l'attraction ni la vocation divines ne suppriment le libre arbitre et, sans cette attraction et cette vocation, le libre arbitre ne pourrait pas choisir ces actes ni accéder à la foi.<sup>6</sup> »

L'homme reste toujours libre de refuser la grâce. Il garde sa liberté d'indifférence. Ainsi, deux hommes qui ont reçu la même grâce peuvent suivre des chemins différents, l'un devenant croyant, l'autre incrédule. Cette différence provient du libre choix de leur volonté. « Celui que la grâce prévient et qui est appelé à la foi peut, par son libre arbitre, refuser le consentement et n'être pas converti.<sup>7</sup> »

<sup>1</sup> Q. XIV. Art. XIII. Disp. I, p. 7. <sup>2</sup> *Ibidem*, p. 8. <sup>3</sup> *Ibidem*. Disp. IV, p. 14. <sup>4</sup> *Ibidem*. Disp. V, p. 17. <sup>5</sup> *Ibidem*, Disp. VI, p. 19. <sup>6</sup> *Ibidem*, Disp. VIII, p. 26. <sup>7</sup> *Ibidem*, Disp. XII, p. 36.

Mais, en fait, l'homme ne se décidera pas autrement que Dieu ne le veut car, lorsque Dieu choisit les circonstances favorables à la conversion de ses élus, il sait, par sa science moyenne, comment, dans telles circonstances, le libre arbitre se décidera. Dieu prévoit les futurs contingents de sorte que, pour lui, ces futurs contingents sont arrêtés et seront tels qu'il les connaît.

Mais, la difficulté de la conception moliniste c'est que pour échapper au déterminisme de la grâce, elle soumet le libre arbitre au déterminisme des circonstances. En effet, pour maintenir la liberté il faudrait que Dieu puisse prévoir que, dans telles circonstances et à telles conditions données, deux choses seront possibles à l'homme : croire ou ne pas croire. Si, dans telle situation, une seule réaction est possible, la volonté n'est plus libre, elle est déterminée par les circonstances. Molina ne fait donc que déplacer la difficulté.

Enfin, le molinisme ouvre la porte à l'orgueil spirituel. Puisque l'homme rend efficaces, par son libre consentement, les quelques grâces qu'il a plu à Dieu de lui accorder tandis qu'un autre peut se damner en négligeant les grâces beaucoup plus abondantes qu'il a reçues, c'est donc l'homme qui est la cause partielle et *sine qua non* de son salut et de sa sanctification. Il n'est plus possible de s'écrier avec l'apôtre : « Qu'as-tu que tu ne l'aies reçu ? » (I Cor. 4 : 7). Il faut dire plutôt avec le pharisien : Oh Dieu, je te rends grâces de ce que je ne suis pas comme le reste des hommes. « Je te rends grâces parce que, lorsque tu te tiens à la porte de mon cœur comme tu te tiens à la porte du cœur des autres hommes sur lesquels tu as exercé une très forte pression, une pression plus forte que sur moi, moi cependant, moi seul, sans toi, j'ouvre mon cœur afin que tu entres avec ta grâce pour me justifier ; et les autres hommes qui ne veulent pas ouvrir sont injustes et ravisseurs ; dans l'œuvre de mon salut, tout ne vient pas de toi.<sup>1</sup> »

On trouve donc dans le molinisme un singulier mélange de déterminisme et d'indéterminisme. Mais, au lieu que ces deux styles s'harmonisent, la doctrine de Molina, dont l'inspiration

<sup>1</sup> P. DE PRADO : *Op. cit.*, to. III, p. 150.

fondamentale est indéterministe, accumule les défauts de l'un et de l'autre système.

Avec les prédestinatiers, Molina en arrive à affirmer l'arbitraire divin tellement que la responsabilité des pécheurs devient contestable. Et, s'il s'oppose au déterminisme de la grâce, il tombe d'autant plus sûrement dans le déterminisme des circonstances.

Avec les pélagiens et les semi-pélagiens, Molina enseigne le libre arbitre d'indifférence au point de rendre la grâce inefficace par elle-même et d'attribuer à l'homme une part décisive à l'œuvre du salut. La théorie de la prescience ou science moyenne met en Dieu une dépendance et une passivité à l'égard d'une détermination qui vient d'ailleurs, de la volonté humaine. Dieu n'est plus souverainement agissant, il prépare seulement la libre décision humaine et attend que l'impulsion décisive vienne du libre arbitre humain.

Le molinisme a donné lieu à des querelles théologiques acharnées et interminables. Il devint la doctrine officielle des jésuites.

On appelle « congruisme » la doctrine des successeurs de Molina. Ainsi, les jésuites Bellarmin et Suarez cherchèrent à répondre aux principaux arguments des adversaires de leur maître et à se rapprocher de la pensée thomiste. Mais ils conservent « la pièce maîtresse du molinisme : la science moyenne ou la négation de l'efficacité intrinsèque des décrets divins et de la grâce. Il reste donc, selon cette conception, que l'effort humain rend la grâce efficace au lieu d'être l'effet de son efficacité, et de deux hommes ou deux anges également aidés par Dieu, il peut arriver que l'un devienne meilleur que l'autre, meilleur sans avoir été plus aidé, sans avoir plus reçu.<sup>1</sup> »

Les difficultés du congruisme de Bellarmin et de Suarez ont amené d'autres congruistes à affirmer la grâce intrinsèquement efficace. Cette efficacité serait due non à une prémotion physique mais à une motion morale. Ce système, appelé « congruisme de Sorbonne » accumule les difficultés des autres conceptions et ne satisfait en définitive ni les uns ni les autres.

<sup>1</sup> R. GARRIGOU-LAGRANGE : *Op. cit.*, p. 182.

Le molinisme sous ses différentes formes trouva deux adversaires : les dominicains ralliés au thomisme et les augustinien.

#### § 4. LES ADVERSAIRES DU MOLINISME

L'un des premiers adversaires de Molina fut le dominicain Banez (1604). Il était disciple de Thomas d'Aquin et enseignait l'efficacité absolue de la grâce. Pour marquer l'influence immédiate et concrète de Dieu sur la volonté humaine, il inventa le terme de « prémotion physique » resté classique dans le thomisme.

La querelle entre molinistes et thomistes, jésuites et dominicains provoqua les fameuses congrégations « De auxiliis ». Ces conférences, auxquelles les souverains pontifes eux-mêmes assistaient, durèrent de 1598 à 1602. On y compara les différents points de vue. Ni Molina, ni Banez ne virent la fin de la lutte. Ces congrégations divisèrent l'Église catholique pendant tout le début du XVII<sup>e</sup> siècle et elles forment un chapitre instructif sur la prétendue unité du catholicisme romain opposée si volontiers aux variations et aux diversités du protestantisme.

Les conférences « De auxiliis » s'étaient terminées par une condamnation du molinisme par le pape Paul V<sup>1</sup>. Mais ce décret ne fut pas rendu officiel parce que le pape voulait ménager les jésuites dont l'appui lui était nécessaire. Pour empêcher que la dispute ne s'étendît, le saint-siège, incapable de trancher la question et de mettre d'accord les deux parties, demanda qu'on s'abstînt désormais de paroles amères et qu'on cessât de se censurer réciproquement<sup>2</sup>. Paul V renforça ces mesures en interdisant la publication de tout ouvrage sur la grâce non autorisé par l'Inquisition. Ces décrets furent confirmés et renouvelés par Urbain VIII et Innocent X. Ils ne furent d'ailleurs jamais obéis à la lettre. Bossuet put écrire un traité sur le libre arbitre et la grâce et y défendre le plus pur thomisme. Et la controverse se poursuit jusqu'à nos jours, dégénérant en une querelle de mots. Ainsi le P. A. d'Alès défend le point de vue moliniste dans son ouvrage *Providence et libre arbitre* (1927).

<sup>1</sup> Cf. C. G. VAN RIEL : *Beitrag zur Geschichte der Cong. de Auxiliis*, Konstanz 1921. <sup>2</sup> Cf. DENZ. *Ench. Symb.*, p. 358.

R. Garrigou-Lagrange répond dans la *Revue Thomiste* et dans son livre *La prédestination des saints et la grâce* (1936), il y enseigne la prémotion physique. Le P. N. Del Prado publie contre le molinisme et le congruisme un ouvrage monumental intitulé *De gratia et libero arbitrio* (1907).

Comment se fait-il que l'augustinisme, qui répondit aussi à Molina, fut condamné, alors qu'on avait toléré le thomisme et le molinisme? C'est que, semblable au gothique tardif, le thomisme masque les aspérités de son style sous toutes sortes de fioritures. Il atténue le déterminisme par des distinctions subtiles entre le sens divisé et le sens composé, le mérite de justice et de convenance, la grâce suffisante et efficace, la grâce irrésistible en fait mais non plus lorsque l'homme veut y résister. Il suffit d'employer certaines formules pour rassurer les esprits et de garder le nom de libre arbitre quitte à en nier la réalité. Le thomisme est difficile à saisir, il échappe à la critique par une dialectique qui égare.

L'augustinisme, par contre, est plus sobre, plus primitif et plus franc. Il ne réussit pas à donner le change ni à masquer son déterminisme.

Lorsque Michel Baius (1589) enseigna cette proposition littéralement tirée d'Augustin : « Le libre arbitre, sans le secours de la grâce, n'a de force que pour pécher » (Prop. 27) et cette autre : « Ce que l'homme fait volontairement, il le fait librement même lorsque cela s'accomplit nécessairement » (Prop. 39), ces propositions et d'autres semblables, au nombre de 79, furent condamnées dans une bulle de Pie V<sup>1</sup>. On ne peut expliquer ces condamnations que par un fléchissement sensible de la pensée officielle de l'Eglise dans le sens du semi-pélagianisme.

Les idées de Baius furent reprises par Jansénius, évêque d'Ypres (1638). Il fut le promoteur de ce grand mouvement de réforme anti-jésuite auquel est attaché le nom de Port-Royal. Son ouvrage posthume *Augustinus* devait opposer la saine doctrine au pélagianisme déguisé qui avait cours dans l'Eglise. Et il reproche aux molinistes de discuter de questions

<sup>1</sup> DENZ. *Ench. Symb.*, p. 349.

oiseuses qui précipitent les esprits dans des « abstractions chimériques ».

Il est inutile de résumer la pensée de Jansénius qui ne fait que reproduire fidèlement la doctrine d'Augustin, exposée ailleurs. Notons cependant que Jansénius s'oppose à la théorie thomiste de la prémotion physique. Quand on lui reprochait de tomber dans l'hérésie de Calvin, il répondait qu'il arrive même aux hérétiques d'enseigner des choses justes !

Dans la bulle *Cum occasione* (1653), Innocent X condamna cinq propositions de Jansénius. Mais les jansénistes ne se tinrent pas pour battus. Dans ses *Provinciales*, Pascal tourna les jésuites en ridicule. Les *Provinciales* furent brûlées par le bourreau. Dans sa première lettre, Pascal rappelle qu'un disciple de Jansénius, Arnauld, défendit son maître en niant que les cinq propositions suspectes se trouvent *en fait* dans l'*Augustinus*, tout en reconnaissant qu'elles sont hérétiques de droit et qu'elles devraient être condamnées si elles s'y trouvaient. Cette distinction ne sauva pas les jansénistes. Alexandre VII décréta que les cinq propositions avaient en fait été tirées du livre de Jansénius. La puissance totalitaire de Louis XIV venant soutenir celle de l'Église, la minorité janséniste fut réduite au silence comme la minorité huguenote.

En 1713, cent une propositions de Pâquier-Quesnel, un autre disciple de Jansénius, furent encore condamnées par la bulle *Unigenitus*<sup>1</sup>.

« Proh dolor, Augustinus sub nomine Iansenii damnatur. » Ainsi admirez les machines du molinisme qui font dans l'Église de si prodigieux renversements que ce qui est catholique dans les Pères devient hérétique dans M. Arnauld; que ce qui était hérétique dans les semi-pélagiens devient orthodoxe dans les écrits des jésuites; que la doctrine si ancienne de saint Augustin est une nouveauté insupportable, et que les inventions nouvelles qu'on fabrique tous les jours à notre vue passent pour l'ancienne foi de l'Église »<sup>2</sup>.

Sous l'influence du gallicanisme, un synode se réunit encore en 1786 à Pistoia; il énonça des propositions d'allure nettement

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 391. <sup>2</sup> PASCAL : *Troisième Provinciale*.

janséniste. Mais les résolutions de ce synode furent condamnées par le pape dans la constitution « *Auctorem fidei* » de 1794. Depuis cette date l'Église ne s'est plus prononcée officiellement sur la question de la grâce et du libre arbitre. Le problème reste irrésolu; ni les jésuites ni les dominicains n'ont obtenu gain de cause. Et l'Église catholique, loin de nous proposer un système unique et cohérent qui fasse droit aux deux termes de notre problème et qui les réconcilie, ne nous offre, en définitive, qu'un déterminisme camouflé ou un indéterminisme inconséquent.

## CHAPITRE VI

# LE DÉVELOPPEMENT DU DOGME DANS LA THÉOLOGIE DES ÉGLISES PROTESTANTES

### § I. LA DOCTRINE RÉFORMÉE

La doctrine réformée a évolué vers un déterminisme toujours plus accentué.

Zwingli, déjà, avait consacré à notre problème un ouvrage paru en 1530 et intitulé *De providentia Dei*. La prédestination y est présentée comme l'un des modes de la providence générale de Dieu. Cette providence détermine toutes choses et ne laisse aucune place à la contingence qui est incompatible avec la souveraineté de Dieu. Dieu a même décrété la chute d'Adam pour pouvoir, par contraste, manifester sa justice. Dans le système de Zwingli, la prédestination fait l'effet d'un postulat logique et métaphysique. Elle n'est pas uniquement l'expression de la foi fondée sur la révélation biblique. Calvin lui-même trouve la doctrine de Zwingli trop peu nuancée. « Pour le dire familièrement, entre nous, le livre de Zwingli est si plein de pénibles paradoxes qu'il est on ne peut plus éloigné de la modération dont j'ai fait preuve moi-même dans ces questions.<sup>1</sup> »

La pensée réformée s'est précisée non seulement au contact de la doctrine catholique mais aussi dans la discussion avec les sociniens. Le socinianisme est le courant d'idées lancé au XVI<sup>e</sup> siècle par quelques réfugiés italiens établis en Suisse et ailleurs et dont l'un des principaux représentants était Socinus. Ces hommes avaient beaucoup de sympathie pour la réforme

<sup>1</sup> Calvin à Bullinger, Janv. 1552.

mais ils refusaient d'en tirer les dernières conséquences et de s'y engager à fond. Niant le dogme trinitaire et la double prédestination, humanistes bien plus que théologiens, ils faisaient à Calvin l'effet de sceptiques. Ils devinrent les pères spirituels de l'arminianisme et du christianisme libéral.

Un socinien avant la lettre, Jérôme Bolsec, attaqua la théorie calvinienne de la double prédestination et soutint que Dieu accorde les secours de sa grâce à tous, de sorte que les réprouvés le sont par leur faute et non en vertu d'un décret divin. La cause du salut est en Dieu, celle de la réprobation en nous.

Bolsec fut banni de Genève à cause de ses idées subversives. Calvin le réfuta en 1552 dans son *Consensus Genevensis*.

Un autre socinien, Bernard Ochinus, publia en 1562 un ouvrage intitulé *Les labyrinthes*. Ochinus y démontre que le penseur qui veut sonder le problème de la liberté et de la prédestination se perd dans d'inextricables labyrinthes et aboutit à d'insolubles antinomies. Il faut, dit-il, rechercher le bien comme si nous étions libres et rendre grâce à Dieu comme si nous étions entièrement déterminés par lui. Tel est d'une part le postulat de la raison pratique, de l'autre celui de l'expérience religieuse.

On comprend que Calvin ait reproché à ces auteurs le scepticisme de « leur belle maxime, qu'il faut souffrir toutes disputes contraires, pour ce qu'il n'y a rien de certain ne résolu; mais que l'écriture est un nez de cire, tellement que la foi que tous Chrestiens tiennent de la trinité, de la prédestination, de la justice gratuite, sont choses indifférentes desquelles on peut débattre à plaisir.<sup>1</sup> »

Le plus remarquable adversaire de la prédestination fut Sébastien Castellion (mort en 1563). Il écrivit contre Calvin un *Dialogus de prædestinatione* opposant à la doctrine de la double prédestination les thèses de l'indéterminisme : prédestination conditionnelle de tous au salut, permission de la chute et liberté d'indifférence. Dieu donne aux hommes la possibilité de croire mais non la foi elle-même qui dépend de l'homme.

<sup>1</sup> Cité par A. SCHWEIZER : *Centraldogmen* I. p. 308.

Ainsi la prédestination fixe les conditions du salut et non pas le nombre et les personnes des élus et des réprouvés.

Dans un autre traité, le *Dialogus de electione*, Castellion développe ces thèses. Il affirme que tous les hommes peuvent être sauvés à condition qu'ils acceptent la grâce offerte à tous. Il est vrai que tous ne reçoivent pas les mêmes grâces; aux uns Dieu ne donne que les lumières de la raison, aux autres il accorde la loi ou l'Évangile. Mais tous seront sauvés à condition qu'ils obéissent aux lumières qu'ils ont reçues. Dieu se borne à solliciter et à attendre la décision de notre libre arbitre.

Enfin dans son *Dialogus de libero arbitrio* Castellion développe la notion semi-pélagienne de la liberté que sa doctrine suppose.

Dans ce système la grâce est donc plutôt conçue comme une loi spirituelle qui stimule la volonté humaine et la pousse au bien. Castellion reprend ainsi les idées d'un Justin martyr et des pélagiens et il prépare le moralisme du christianisme libéral.

Comme les pélagiens, les sociniens sont amenés à nier le péché originel qui tient la volonté prisonnière du mal et détruit la liberté d'indifférence. Le hollandais Dieryck Coornhert (mort en 1590) affirma que c'est par imitation et non par contagion ou par hérédité que les descendants d'Adam péchent comme leur premier père. Par son exemple, Christ nous incite au bien comme Adam, par son exemple, nous avait poussés au mal. Si Dieu avait décrété la chute, il ressemblerait à un médecin qui commence par empoisonner la fontaine afin d'avoir l'occasion d'exercer son art en guérissant ceux qu'il a rendus malades.

Comme Castellion, Coornhert, Bibliander de Zurich et Faustus Socinus professent l'universalisme conditionnel.

L'Évangile risquant de dégénérer en un vulgaire moralisme, la doctrine de la prédestination fut un moyen, peut-être brutal et impopulaire, mais efficace, pour couper court à toutes les erreurs et établir sur une base solide le salut par grâce. C'est pourquoi les réformateurs ont défendu inlassablement cette doctrine qui devenait la clef de voûte de leur système.

Bullinger, qui avait d'abord hésité à approuver Calvin dans l'affaire Bolsec, finit par enseigner dans son *De providentia* de 1553, toutes les thèses du déterminisme prédestinarien : élection

particulière, grâce irrésistible et serf arbitre. Les Zurichoïses exposèrent leur opinion dans la *Confessio helvetica posterior* de 1566. Les termes de cette confession rappellent fortement Augustin. Cependant les affirmations supralapsaires font défaut et, au lieu de traiter de la réprobation, on invite les fidèles à regarder à Christ en qui ils acquerront la certitude de leur élection.

A Genève, Th. de Bèze écrivit une *Responsio ad Seb. Castellionis calumnias*. Avec Th. de Bèze, le déterminisme réformé fait un pas de plus et devient toujours plus absolu. Th. de Bèze fut le premier à formuler explicitement la thèse supralapsaire. Il lui paraissait inadmissible de ne parler, à propos de la chute, que d'une permission divine. Ce n'est pas « sine decreto dei sed juste ordinante ac decernente deo » qu'Adam a péché.

Voici comment Bèze comprend le double décret de prédestination : Dieu veut manifester sa gloire en démontrant d'une part sa justice, de l'autre sa miséricorde. Pour arriver à cette double fin, Dieu énonce une série de décrets. Il décide d'abord de créer l'homme, puis de le créer faillible afin qu'il puisse pécher ; il décide ensuite de sauver de la perdition certains pécheurs et il décrète enfin d'abandonner les autres dont il a prévu et voulu la chute. En sauvant les uns, Dieu manifeste sa miséricorde ; en réprouvant les autres, il montre sa justice. Ainsi la gloire de Dieu apparaîtra sous toutes ses faces.

Lorsque, après avoir établi ce plan, Dieu passe à la création effective de l'homme, il a donc déjà fixé son destin éternel et celui de ses descendants. Dieu ne décide pas du sort de l'homme après l'avoir créé et l'avoir laissé tomber, il n'apporte pas une retouche à sa création déjà commencée et accidentellement déchu. L'objet du décret divin n'est pas l'homme « creatus et lapsus » mais l'homme « creabilis et labilis ». C'est le destin de la créature virtuelle que Dieu arrête ; avant même que cette créature existe et pèche, Dieu décide de la créer de telle sorte qu'elle puisse pécher, il prévoit cette chute et la veut et il choisit ceux qui seront sauvés pour manifester la miséricorde divine et ceux qui seront abandonnés pour manifester sa justice.

Le double décret de prédestination est donc à l'origine de toute l'œuvre divine. Dès l'origine, la chute, la perdition, sont

prévues et voulues. Dans l'ordre d'intention, la prédestination est le premier de tous les décrets divins, celui qui inclut tous les autres; car la prédestination établit quelle sera la fin de toutes choses et le choix de la fin, dans l'ordre d'intention, précède le choix des moyens qui devront y conduire. La création, la chute, la rédemption sont des moyens pour atteindre cette fin. La chute est donc un effet de la prédestination et non inversement. C'est en cela que réside la supralapsarisme de Th. de Bèze. Le décret de prédestination précède, implique et domine le décret qui autorise la chute (*supra-lapsaire* = qui est avant, qui domine la chute).

Les infralapsaires, par contre, estimaient que la prédestination *suit* la chute; elle est le remède apporté au mal, au mal que Dieu n'a pas voulu. Il ne s'agit évidemment pas d'une postériorité ou d'une antériorité dans le temps. Il ne s'agit pas de la succession des faits dans l'ordre d'exécution mais il s'agit, pour les supra- comme pour les infralapsaires, d'une priorité ou d'une postériorité logique, dans l'ordre d'intention, au sein de la volonté divine. Or, pour les infralapsaires, l'intention première de Dieu n'était pas de manifester sa gloire faite de miséricorde et de justice mais tout simplement de manifester sa miséricorde. C'est pourquoi il décide de créer les hommes auxquels il témoignera son amour, mais, en décidant de créer, il prévoit déjà que les hommes vont pécher; ce péché prévu trouble le plan primitif de Dieu. Comment faire pour maintenir ce plan de miséricorde? C'est alors qu'intervient le décret de prédestination qui va arracher certains hommes à la perdition pour leur faire goûter l'amour de Dieu. L'objet de la prédestination est maintenant l'homme « *creatus et lapsus* », l'homme que Dieu voit créé et tombé et non pas l'homme qu'il voit à créer. Tous ces décrets sont pris par Dieu « *ante constitutionem mundi* », c'est seulement lorsque tout a été décidé, prévu et établi que ces décrets deviennent effectifs.

Pour les supralapsaires, la prédestination est nécessairement double. Les infralapsaires, en revanche, peuvent se borner à parler d'une prédestination au salut, la chute n'étant pas une volonté expresse de Dieu. Pour les infralapsaires, Adam pouvait posséder, avant la chute, la liberté d'indifférence. Cela n'est

pas le cas chez les supralapsaires pour qui Adam était, dès sa création, entièrement déterminé par Dieu et condamné à pécher.

Le point de vue supralapsaire fut repris par Gomarus (1563-1641). Gomarus montre que, dans l'ordre d'intention, la succession n'est pas la même que dans l'ordre d'exécution. L'intention de Dieu est de faire apparaître sa gloire. Dieu fixe ce but avant de choisir les moyens qui lui serviront à le réaliser. L'un de ces moyens est l'œuvre rédemptrice de Christ. Ce n'est que dans l'ordre d'exécution que notre élection suit celle de Christ et que nous sommes sauvés en lui. Dans l'ordre d'intention, l'inverse est vrai : parce que Dieu a *d'abord* destiné certains hommes au salut, il a *ensuite* choisi Christ comme instrument et porteur de ce salut. « Il appert clairement que Christ, en tant que médiateur et rédempteur, est le moyen de salut des élus ; c'est pourquoi son élection ne précède pas la destination des autres au salut mais elle lui est subordonnée comme le moyen l'est à la fin.<sup>1</sup> » « Christ n'est donc pas élu et prédestiné avant nous mais, au contraire, nous le sommes avant lui...<sup>2</sup> » La vraie cause de notre élection n'est donc pas Christ mais le conseil éternel et caché de Dieu.

Gomarus fut attaqué par Arminius, professeur à Leyde. Celui-ci prétendait que la prédestination n'est que le décret par lequel Dieu décide « ut omnis qui videt filium et credit in illum, habeat vitam æternam ». C'est cette ordonnance divine, établissant de toute éternité les conditions du salut, qui est proprement l'objet de la prédestination. Cette prédestination ne s'étend aux personnes elles-mêmes que par le moyen de la prescience. En vertu de sa prescience Dieu sait quels hommes rempliront les conditions prescrites en croyant et en persévérant jusqu'à la fin. Il peut ainsi les englober dans son décret d'élection, sachant qu'ils ne rendront pas sa grâce vaine. Arminius élabore donc une théologie indéterministe et semi-pélagienne impliquant l'universalisme conditionnel. Il fut vivement combattu et traité d'hérétique. Après sa mort, des disciples reprirent ses idées et, pour mettre fin aux attaques continuelles dont ils étaient l'objet, ils signèrent une *Remon-*

<sup>1</sup> GOMARUS : *Op. omnia. Amstelodami*, 1644, III, 36, 57. <sup>2</sup> *Ibid.* II, 61 a

trance (1610). Ils y exposaient leur doctrine et demandaient la protection du gouvernement. Les orthodoxes répondirent par une *Contre-remontrance*. Pour trancher la question un synode fut convoqué à Dordrecht en 1618.

Les remontrants soutenaient :

1. Dieu a décidé de toute éternité que *tous* les hommes qui croiraient en Christ par la grâce du Saint-Esprit, obtiendraient la vie éternelle. L'élection ou la réprobation dépendent de la foi ou de l'incrédulité des hommes.

2. Christ est venu sauver tous les hommes mais les croyants seuls bénéficient de cette grâce.

3. L'homme est incapable de parvenir à la foi par les seules forces de son libre arbitre. Il a besoin de la grâce prévenante, excitante et coopérante. Mais *cette grâce n'est pas irrésistible*. La volonté peut y résister et rendre vain le don de Dieu; elle garde une certaine liberté.

4. Les croyants ne peuvent jamais être assurés, une fois pour toutes, de leur salut. Ils peuvent retomber dans l'incroyance s'ils ne persévèrent pas. La grâce est donc amissible.

Pour les remontrants, l'œuvre du salut se décompose donc en deux moments : l'illumination divine et l'assentiment humain. Pouvant refuser cet assentiment, l'homme garde une certaine liberté d'indifférence et la grâce n'est pas intrinsèquement efficace.

Le synode, où les remontrants avaient à peine voix au chapitre, admet par contre :

1. Tous les hommes qui croient en Christ auront part à la vie éternelle. Mais Dieu donne la foi et il ne la donne pas également à tous. L'élection n'est donc pas universelle mais particulière. Elle dépend du bon plaisir de Dieu qui, avant la fondation du monde, a décidé de faire parvenir au salut un nombre déterminé d'hommes qui n'ont pas plus de mérites que les autres.

2. Christ ne sauve efficacement et infailliblement que ceux que Dieu a élus de toute éternité pour le salut.

3. L'homme est incapable de croire par les seules forces de son libre arbitre. Il a besoin des grâces du Saint-Esprit. Cet Esprit opère une véritable création, une résurrection;

de morte, il rend la volonté vivante, il la transforme et la convertit. C'est une « *vivificatio quam Deus sine nobis, in nobis operatur* »<sup>1</sup>. « Dieu ne donne pas seulement la possibilité de croire pour attendre ensuite du libre arbitre l'assentiment ou l'acte de foi (comme le voulaient les remontrants) mais, celui qui opère en nous le vouloir et le faire, produit en l'homme la volonté de croire et la foi elle-même.<sup>2</sup> » Il va de soi que « la volonté renouvelée n'est pas seulement mue par Dieu mais que, mue par Dieu, elle agit aussi elle-même »<sup>3</sup>.

Ceux qui ne sont pas sauvés ne doivent s'en prendre qu'à eux-mêmes. C'est leur péché qui les a rendus insensibles à la grâce. Il est vrai que Dieu ne les a pas régénérés efficacement, mais, Dieu ne leur doit rien, ce n'est pas lui qui les a fait tomber dans le péché.

4. Les croyants peuvent être assurés de leur salut car Dieu est fidèle et il garde ceux qu'il a vraiment élus. Les progrès spirituels réalisés par le croyant sont une marque de son élection et doivent le confirmer dans la certitude de son salut.

Le synode enseigne donc la doctrine de Calvin mais sans se prononcer sur la question du supra-ou de l'infralapsarisme. Il penche plutôt du côté des infralapsaires et parle de la réprobation avec discrétion.

A Dordrecht, il ne s'agissait pas seulement d'une querelle de mots. En apparence, la pensée des remontrants est très orthodoxe, ils font une large place à la grâce mais, en réalité, ce sont deux styles théologiques absolument inconciliables qui s'affrontent. Les remontrants sont indéterministes, les orthodoxes de Dordrecht sont déterministes. Et les quelques nuances par lesquelles les uns se distinguent des autres sont décisives et caractéristiques de deux styles opposés. A Dordrecht c'est le déterminisme prédestinatif qui a triomphé. La pensée réformée s'est toujours prononcée nettement en faveur de cette solution.

Le déterminisme de Dordrecht n'a plus été contesté par les théologiens réformés orthodoxes du XVII<sup>e</sup> siècle.

<sup>1</sup> K. MÜLLER : *Die Bekenntnisschriften der ref. Kirche*, 1903, p. 853.

<sup>2</sup> *Ibidem.* <sup>3</sup> *Ibidem.*

Amyraut professe cette doctrine. Il enseigne l'universalisme hypothétique qui n'atténue qu'en apparence le particularisme calvinien. Amyraut, reprenant la doctrine catholique de la volonté antécédente et conséquente de Dieu, admet un premier décret d'universalisme hypothétique et un second décret de particularisme effectif. Ce dernier seul mérite d'être appelé un décret de prédestination. Selon sa volonté antécédente et première, Dieu veut le salut de tous (universalisme hypothétique) mais, une fois que le péché est intervenu, Dieu, selon sa volonté conséquente, ne sauve effectivement que ceux qu'il lui plaît de sauver.

Amyraut pensait qu'ainsi la responsabilité des pécheurs serait mieux établie et celle de Dieu éliminée par rapport au mal. En fait, comme les jésuites, Amyraut a accumulé dans son système toutes les difficultés et les obscurités des doctrines qu'il voulait concilier et l'on est obligé de donner raison à Bayle : « N'est-il pas vrai que jamais remède ne fut plus palliatif que celui-là ? On a bien besoin d'autre chose pour contenter la raison ; et si vous n'allez pas plus loin, autant vaut-il ne bouger de votre place : tenez-vous en repos dans le Particularisme. »

Le déterminisme réformé frise souvent le fatalisme stoïcien. Zwingli s'en est dangereusement approché. Et c'est effectivement dans ce fatalisme que la doctrine sombre avec Claude Pajon (mort en 1685). Depuis Dordrecht, le problème de la prédestination se ramenait à celui des rapports entre l'élément objectif et l'élément subjectif dans l'œuvre du salut. Puisqu'on admettait que Christ est mort pour tous — c'était la condition objective du salut — il fallait, à moins de faire dépendre le salut du libre arbitre humain, admettre une influence subjective et secrète du Saint-Esprit sur les âmes, pour expliquer leur conversion, et l'absence de cette influence, pour expliquer l'incrédulité des autres. Mais, comment concevoir les rapports entre ces deux forces, entre la volonté de Christ qui semblait universelle et celle du Saint-Esprit qui semblait particulière.

Claude Pajon prétendit que le Saint-Esprit n'agit pas directement sur les cœurs, en dehors de la Parole de Christ. Il refusa de dissocier ces deux éléments, l'influence objective

de la Parole et l'influence subjective du Saint-Esprit. Au contraire, l'Esprit se sert de la Parole, des Sacrements et des circonstances pour convertir les hommes. Lorsque tout concourt ainsi à attirer l'homme à Christ, il est impossible qu'il résiste à la grâce. A la création, Dieu a imprimé des mouvements déterminés aux diverses parties de l'univers. Les effets des premières causes deviennent causes à leur tour et c'est par le déroulement de toutes ces causes, dont fait partie également la prédication de l'Évangile et les événements de la vie quotidienne que Dieu convertit les uns et endurecit les autres.

Cette doctrine ressemble à celle de Zwingli et elle ressemble par certains côtés à celle de Molina. La prédestination se confond avec la providence générale. La grâce devient une simple force naturelle parmi d'autres. Le déterminisme n'est plus essentiellement religieux puisque la volonté de l'homme n'est pas influencée directement par Dieu. C'est le déterminisme des circonstances qui n'a de rapport avec Dieu que parce que celui-ci a donné au monde la chiquenaude initiale. Avec son déroulement automatique de causes qui provoquent la conversion ou l'incrédulité, Pajon nous transporte en pleine atmosphère déiste et fataliste.

Jurieu eut beau répondre à Pajon pour défendre la doctrine orthodoxe, aucune lumière nouvelle ne pouvait en jaillir. La discussion devenait stérile. On était arrivé au fond du labyrinthe déterministe. La « Formula Consensus » (1675) ne fit que consacrer le point de vue extrême en réaffirmant la double prédestination supralapsaire.

La pensée réformée aboutit donc, dans son évolution, au déterminisme le plus abrupt. Mais cet aboutissement est un échec. Une doctrine aussi abrupte ne pouvait être qu'une occasion d'achoppement, un signe de contradiction, une impasse dont il fallait ressortir au plus tôt. Ce n'était pas vraiment une solution du problème de la prédestination et de la liberté.

## § 2. LA DOCTRINE LUTHÉRIENNE

Dans la théologie de l'Église luthérienne, la doctrine de la prédestination subit une évolution exactement inverse de celle qu'elle avait accomplie dans la théologie réformée. Partant du

strict déterminisme de Luther, elle va se rapprocher de plus en plus de l'indéterminisme.

Mélancthon est le principal responsable de cette évolution. Au début, il s'était trouvé en parfait accord avec Luther. Dans la première édition de ses *Loci*, il disait : « Puisque tout ce qui arrive, arrive nécessairement selon la prédestination divine, notre volonté n'a aucune liberté.<sup>1</sup> » Et dans son commentaire sur l'épître aux Romains de 1522 : « Il n'y a pas de contingence dans les choses mais une nécessité selon la destination divine. »

Mais, sous l'influence d'Erasme et d'Aristote et désireux de se rapprocher autant que possible des catholiques pour favoriser une réconciliation éventuelle, Mélancthon évolue insensiblement. Vers 1535, il admet un certain synergisme. Dans la conversion, la volonté humaine « non est otiosa », « non se habet ut statua aut pure passive ». La tendance synergiste est nettement affirmée dans les dernières éditions des *Loci* : « Lorsque nous sommes régis par la Parole de Dieu, trois causes concourent à la bonne œuvre, la Parole de Dieu, l'Esprit saint et la volonté humaine qui approuve et ne refuse pas la Parole.<sup>2</sup> »

Parlant de la prédestination, Mélancthon assure que la promesse du salut est faite à tous ceux qui croiraient. Cette formule rappelle l'universalisme conditionnel des sociniens, des arminiens et des remontrants. De fait, Mélancthon n'admet pas la grâce irrésistible. Il estime que la volonté garde toujours la faculté de résister à la grâce.

Il ne peut pas y avoir non plus de double prédestination car Dieu n'est pas l'auteur du mal. Il ne saurait le vouloir. Et, à l'encontre de ce qu'il affirmait dans sa première édition des *Loci*, Mélancthon écrit maintenant : « De ce que Dieu n'est pas la cause du péché, il s'ensuit qu'il y a une contingence et que, tout ce qui arrive, n'arrive pas nécessairement.<sup>3</sup> »

Lorsqu'il traite de la prédestination, Mélancthon renvoie les fidèles à Christ en qui leur élection devient manifeste. C'est là un trait caractéristique de la théologie luthérienne qui, davantage que la pensée réformée, tient compte du fait que nous

<sup>1</sup> C. R. 21, 88. <sup>2</sup> *Loci*, éd. 1559, chap. IV. <sup>3</sup> *Ibidem*.

sommes élus en *Christ*. « Il ne faut pas juger de l'élection selon la raison ou selon la loi mais selon l'Évangile... Ceux qui ont été sauvés l'ont été à cause de Christ. Hors de la connaissance de Christ, on ne peut rien dire de l'élection... Ne cherchons donc pas une autre cause de la justification et de l'élection... Tenons-nous à la promesse dans laquelle Dieu a exprimé sa volonté et sachons qu'il ne faut pas chercher d'autre volonté miséricordieuse de Dieu en dehors de sa Parole mais le commandement de Dieu reste immuable, c'est que nous écoutions le Fils.<sup>1</sup> »

En se rapprochant du semi-pélagianisme, Mélanchthon s'éloigne de Luther auquel il finit même par reprocher ses « Stoicæ opiniones et furores ».

Ces divergences furent vivement ressenties par les élèves des deux réformateurs. Deux courants théologiques se formèrent au sein du luthéranisme selon qu'on se rapprochait davantage de l'un ou de l'autre. L'unanimité longtemps compromise ne put être rétablie qu'en 1580, par la Formule de Concorde (à ne pas confondre avec la « Formula Consensus » (1675), mentionnée plus haut).

Joh. Pfeffinger, un disciple de Mélanchthon, avait déclaré dans un opuscule daté de 1555, conformément à l'enseignement de son maître, que l'homme ne reste pas passif lorsqu'il se convertit.

Cette affirmation, comprise dans le sens de l'indéterminisme, provoqua une vive réaction de la part des luthériens stricts : Amsdorf, Gallus et surtout Flacius.

Flacius soutient que l'homme est converti par Dieu « non solum non cooperante ex se naturali, carnali aut adamico libero arbitrio sed etiam contra furentem ac frementem.<sup>2</sup> » La volonté naturelle résiste toujours à la grâce, elle ne peut donc pas coopérer, à moins que Dieu ne donne à l'homme une *nouvelle* volonté. A la base de cette dispute nous retrouvons la double conception de la liberté qui nous est apparue déjà si souvent : les uns admettent la liberté d'indifférence, les autres la liberté psychologique.

<sup>1</sup> *Ibidem*, chap. XIV. <sup>2</sup> *Disp.* 2, 133.

La Formule de Concorde, élaborée par Jacob Andreæ, trancha le débat en déclarant :

1. Par lui-même l'homme ne peut ni adhérer à la grâce ni même s'y préparer. Il est aussi passif devant Dieu qu'une pierre ou un tronc.

2. Quand, par son Saint-Esprit, Dieu a libéré la volonté, celle-ci coopère avec la volonté divine et devient active.

3. La volonté humaine n'est donc pas une cause partielle du salut. Dieu et l'homme ne coopèrent pas comme deux chevaux qui tirent ensemble un même char mais, dans la main de Dieu, l'homme coopère comme l'instrument dans la main de l'artisan.

La Formule de Concorde adopte ainsi le point de vue de Flacius qui est aussi celui de Luther et de tous les déterministes. Mais, bien que l'homme résiste nécessairement à la grâce tant qu'il n'a pas été régénéré, la Formule de Concorde rend l'homme responsable de cette résistance et n'en fait pas une conséquence de la réprobation, comme c'est le cas dans la doctrine réformée.

En effet, dans la Formule de Concorde, il n'est jamais question de la double prédestination. On y enseigne au contraire la prédestination conditionnelle. Dans sa volonté antécédente, Dieu veut le salut de tous. Mais, prévoyant le refus de certains, il décide selon, sa volonté conséquente, de ne donner le salut qu'à quelques-uns, aux croyants. Dans la doctrine de la prédestination les luthériens admettent donc la possibilité, pour l'homme, de se décider par lui-même pour ou contre la grâce. C'est de cette décision, en face de la grâce universellement offerte, que dépend le sort final de chacun.

La Formule de Concorde n'est donc pas homogène. L'article sur le libre arbitre est de style déterministe. L'article sur la prédestination est de style indéterministe. Cette contradiction demeure irrésolue. Luther avait affirmé nettement le serf arbitre; ses élèves ne pouvaient guère le désavouer sur ce point. Mais Luther avait été beaucoup moins explicite quant à la prédestination. Et l'on verra réapparaître à ce propos la liberté bannie par ailleurs. Du même coup on se rapprochera du semi-pélagianisme dont les réformés s'étaient détournés.

Les solutions de la théologie protestante ne sont donc pas plus satisfaisantes que celles de la théologie catholique. Le déterminisme et l'indéterminisme restent en présence. Ce sont les deux ornières où toujours on retombe. Mais, dans la théologie protestante, cette opposition est mieux marquée, elle est plus franche. Dans la pensée catholique, elle est masquée.

En outre, la pensée protestante a la faculté de confesser ses péchés, de reconnaître ses erreurs et de s'en corriger. Elle n'est pas liée par des décisions officielles qui bloquent la théologie dans des impasses où elle est condamnée à piétiner éternellement sur place. Nous pouvons sortir des impasses après les avoir reconnues. Tout peut recommencer. Et nous ne sommes pas même les prisonniers des réformateurs.

### § 3. EPILOGUE

Une longue période de scepticisme et de lassitude théologique succéda à tous ces débats. Pour longtemps, l'ère des grandes sommes théologiques et des systèmes dogmatiques était close. On en était arrivé à un point mort. Les solutions classiques ne pouvaient satisfaire mais on n'entrevoyait pas de solutions nouvelles du problème.

On sent cette lassitude chez les théologiens du triumvirat helvétique, Ostervald, Werenfels et J. A. Turretini. Ils ne parlent de la prédestination qu'en passant, faisant remarquer qu'elle conduit à des antinomies insolubles et qu'il n'en faut retenir que ce qui est utile à la piété. Il leur est impossible de souscrire à la « Formula consensus ».

En Angleterre, l'Eglise s'était également ralliée à la théorie de la double prédestination, professée dans la confession de Westminster (1647). Mais, lorsque le grand réveil méthodiste passa sur le pays, on vit combien peu la doctrine prédestinatoire exprimait la foi réelle des fidèles. Le méthodisme était partagé en deux tendances. L'un de ses chefs, Whitefield († 1770) était prédestinatoire, l'autre, John Wesley († 1791) était arminien. Des deux, c'est Wesley qui eut le plus d'influence et dont le mouvement absorba finalement celui de Whitefield. Le métho-

disme actuel se prononce nettement contre la prédestination comprise à la manière orthodoxe.

En même temps que fléchissait l'intérêt pour les spéculations théologiques, la philosophie moderne s'émancipait de la tutelle dogmatique où elle avait été tenue durant tout le moyen âge. Le problème du déterminisme et de la liberté, laissé en suspens par les théologiens, fut repris alors par les métaphysiciens. Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Schelling et bien d'autres s'en occupent. Il ne nous appartient pas de rappeler ici leurs doctrines. Le problème n'y est plus traité essentiellement dans la perspective de la foi chrétienne où nous avons décidé de nous tenir.

Plus récemment encore la question fut débattue par la philosophie des sciences. Mais il ne s'agit plus d'établir les limites du déterminisme religieux. Il s'agit de savoir comment la contingence et la liberté sont compatibles avec la loi de causalité qui régit les sciences de la nature. Ce sont les limites de ce déterminisme scientifique que l'on cherche à connaître. Boutroux, Bergson, Poincaré ont essayé de les établir. Mais cet aspect du problème ne saurait non plus rentrer dans notre étude.

Du côté de la théologie, le piétisme avait, dès le début du XVIII<sup>e</sup> siècle, succédé à l'orthodoxie. Par l'appel qu'il fait au sentiment, à la conversion, à la pratique de la piété, le piétisme penche nécessairement vers le semi-pélagianisme qui accentue la part de l'homme dans l'œuvre du salut. Mais, comme le piétisme se méfiait de tout doctrinarisme, il se garda bien de développer systématiquement la doctrine de la prédestination et de la liberté.

Seul, Schleiermacher, cet héritier du piétisme morave, professa un déterminisme religieux absolu mais sur des bases totalement différentes de celles de l'ancienne orthodoxie. Pour Schleiermacher, le déterminisme est un postulat du sentiment religieux qui se manifeste toujours comme un sentiment d'*absolue dépendance* à l'égard de Dieu. La liberté, elle aussi, n'est qu'un sentiment, parfaitement compatible, d'ailleurs, avec le sentiment de dépendance puisque l'homme ne devient conscient de sa dépendance que dans la mesure où il en fait personnellement et librement l'expérience. Cette liberté n'est pas une faculté

conférant à l'homme un pouvoir autonome. Ce n'est pas une liberté pélagienne, une liberté d'indifférence, mais une liberté psychologique.

Mais, le scepticisme que nous avons relevé apparaît dans la manière même dont Schleiermacher aborde le problème. Il ne cherche plus à savoir quels sont, objectivement et en soi, les rapports entre Dieu et l'homme. La question reste limitée à la sphère subjective. Le déterminisme est un postulat du sentiment religieux. Celui-ci implique toujours la dépendance à l'égard de Dieu. Mais il s'agit précisément de savoir si ce postulat est légitime ou s'il n'est qu'une pieuse illusion. Il s'agit de savoir jusqu'où va cette dépendance. Si elle est affirmée et voulue par l'homme, n'est-elle pas une création, voire une fiction libre et gratuite de sa subjectivité ? Tant que la dépendance n'est que l'expression de la volonté humaine et de son libre consentement c'est l'homme qui est souverain et qui fixe la norme de ses rapports avec Dieu. L'homme est le principal auteur et la cause de sa foi. C'est ainsi que le déterminisme de Schleiermacher côtoie sans cesse le pélagianisme le plus manifeste.

Mais, s'il a délaissé la dogmatique, le piétisme s'est tourné d'autant plus résolument vers l'exégèse biblique. Le *Gnomon* de Bengel († 1752) en est l'un des plus beaux fruits. L'étude des textes sacrés va se poursuivre et s'approfondir. On cherchera moins à échafauder des systèmes partant de principes *a priori* qu'à saisir la pensée biblique le plus fidèlement possible. Ces travaux exégétiques ont ouvert la voie à de nouvelles solutions de notre problème. Nous en tiendrons compte dans la seconde partie de cette étude.

Récemment, la question de la prédestination a été remise à l'ordre du jour par le congrès calviniste de Genève en 1936 et par la théologie de Karl Barth. Barth prétend échapper au dilemme du déterminisme et de l'indéterminisme. Le décret divin ne serait pas arbitraire et caché. En Christ, ce décret est manifesté et mis à la portée de tous ceux qui croient. Mais, en Christ, ce décret serait bien un décret de *double* prédestination, double non pas en ce qu'il range les hommes en deux catégories distinctes mais en ce qu'il soumet tout homme à une double sentence de mort et de vie.

Nous touchons ainsi à la fin de cette première partie historique. Le but en était de mettre en relief les grandes solutions classiques et de montrer leurs divergences tout en précisant certaines constantes. L'examen des thèses classiques est une orientation préliminaire qui nous permet d'aborder la Parole de Dieu avec des questions précises et en nous appuyant sur certaines notions bien définies qui nous serviront de jalons.

Bien loin de résoudre notre problème, cette étude historique n'a fait que le rendre plus insoluble et plus brûlant. Nous avons vu, en effet, que les réponses proposées par les grands théologiens sont trop exclusives et contradictoires pour être vraiment satisfaisantes. Aucune synthèse des deux termes de notre problème ne nous est apparue. A chaque thèse l'histoire oppose une antithèse. Elle nous fait reconnaître ainsi la complexité du problème et nous interdit les partis pris. Deux styles, toujours à nouveau, s'opposent. Chacun tient compte de l'un des termes de notre problème. Le déterminisme fait droit à la prédestination; l'indéterminisme à la liberté. Mais le défaut de ces styles c'est que chacun néglige l'autre terme du problème. Et ces styles ne peuvent pas être harmonisés, car ils sont logiquement incompatibles.

Nous ne pouvons pas encore préjuger de la réponse que la Parole de Dieu donnera à notre problème. L'examen historique nous a dépouillé de tout préjugé, de toute préférence, en nous démontrant les difficultés des solutions que nous pouvions imaginer. En rendant toutes les vérités relatives, l'histoire nous interdit d'ériger nos idées en vérités absolues auxquelles la Bible devrait se plier. Nous devenons des auditeurs humbles et dociles de la Parole de Dieu.

Nous ne pouvons pas dire *a priori* si la Bible nous amènera au déterminisme, à l'indéterminisme ou si elle nous sortira du dilemme. L'histoire se charge de contredire tous les *a priori* et elle ne nous laisse, pour aborder l'Écriture, que des questions et l'ardent désir d'être instruit par Dieu Lui-même.

DEUXIÈME PARTIE

PARTIE DOGMATIQUE  
ET CRITIQUE

PRÉAMBULE

Avant de parcourir l'Écriture, il convient de préciser l'itinéraire que nous allons suivre. Au terme de ce long voyage à travers l'histoire, établissons, avant de nous remettre en route, les étapes de notre prochain parcours.

Deux chemins sont possibles, deux méthodes d'exposition. Quittant les hautes sphères et les notions abstraites où nous a entraîné une logique impitoyable et désincarnée, nous pouvons tâcher de reprendre pied sur le terrain plus concret et plus proche de l'action chrétienne, de la mission et de la prédication. N'est-ce pas là que le décret de prédestination se réalise, se traduit par des faits et nous devient saisissable? Le dogme de la prédestination n'est pas une théorie métaphysique étrangère ou même hostile à la vie. Il est au contraire l'expression théorique de la pratique chrétienne. N'est-il pas plus sage de partir de cette pratique pour conduire progressivement le lecteur aux sommets mystérieux et lointains du décret de prédestination? N'est-ce pas ainsi que l'on évitera le plus sûrement les antinomies stériles et que l'on reliera au réel ces notions extrêmes dont nous cherchons dans la Bible le vivant correctif? N'est-ce pas d'ailleurs l'itinéraire spirituel que l'apôtre Paul lui-même nous recommande dans l'épître aux Romains où la prédestination n'apparaît qu'au terme de ce chemin qui mène du péché à la justification, de celle-ci à la sanctification et à la gloire éternelle? N'est-ce pas dans le temps, le temps de la prédication et de la repentance,

que Paul vient nous prendre pour nous amener ensuite seulement sur les hauteurs éternelles où, dans les profondeurs de Dieu, jaillit la source de notre salut ? Certes, cette méthode est possible. Ce passage du temporel à l'éternel, de l'humain au divin, du bas en haut et de la liberté à la prédestination peut se justifier.

Nous suivrons cependant un autre chemin. Pour notre nouveau voyage, nous partirons des hauteurs où nous a conduit notre pèlerinage historique et nous chercherons, de là, à redescendre dans la plaine.

Les deux parties de notre travail seront plus nettement reliées si, reprenant les notions classiques et le point de vue transcendant qu'elles impliquent, nous essayons de montrer quel est le nouveau contenu que la Bible donne à ces termes souvent bien scolastiques, comment la Bible les réincarne, les rapproche de la pratique, de la situation missionnaire et de la liberté humaine.

Nous pensons d'ailleurs, qu'ainsi, nous dominerons mieux l'ensemble de notre problème et serons d'emblée amené à son sommet. Car le problème de la prédestination n'est pas de l'ordre temporel mais de l'ordre éternel. C'est effectivement un problème de haute altitude, un mystère de Dieu dont la pratique missionnaire ne fait que découler.

Nous préférons passer de la cause à l'effet de l'éternité au temps, de la prédestination à la liberté, plutôt que de suivre l'ordre inverse. Et il nous est bien permis de nous installer d'emblée sur ce plan céleste et définitif puisque, en Christ, Dieu nous révèle son dessein éternel et déchire le voile qui nous séparait du lieu très saint.

L'apôtre Paul nous invite d'ailleurs à suivre ce chemin plus encore que le premier. N'est-ce pas, en effet, par un rappel de son élection qu'il commence la plupart de ses épîtres ? Il se présente comme étant celui qui fut « appelé à être apôtre, mis à part pour annoncer l'Évangile de Dieu » (Rom. 1: 1; I Cor. 1: 1; Gal. 1: 1; Eph. 1: 1-14). L'autorité de Paul vient d'en haut. Son ministère est fondé sur la prédestination divine. C'est parce qu'il part de ce plan éternel et absolu que Paul peut annoncer avec assurance la grâce et la paix sur le plan temporel et relatif où s'élèvent les contestations des faux apôtres. Enfin,

lorsque Paul résume toutes les étapes de la voie rédemptrice dans Rom. 8: 28, il passe, lui aussi, de l'ordre éternel à l'ordre temporel, de la cause à l'effet, de la prédestination à la vocation et de celle-ci à la justification. Nous sommes donc autorisés à suivre le même itinéraire.

Le problème de la prédestination nous introduit dans le sanctuaire auguste de la sainte Trinité. « Puisque nous avons, au moyen du sang de Jésus, une libre entrée dans le sanctuaire par la route nouvelle et vivante qu'il a inaugurée pour nous au travers du voile » (Hébr. 10: 20), nous serions ingrats de ne pas entrer avec empressement dans ce lieu très saint, nous serions coupables de nous attarder dans les parvis extérieurs parmi le tumulte des fidèles qui mêlent leurs cantiques aux cris des vendeurs et des changeurs, dans ce désordre incertain des pratiques pieuses où la foi s'allie à l'incrédulité.

« Venez, et montons à la montagne de l'Eternel,  
Afin qu'il nous enseigne ses voies,  
Et que nous marchions dans ses sentiers. » Es. 2: 3.

## CHAPITRE I

# L'ÉLECTION

### § 1. L'AUTEUR DE L'ÉLECTION <sup>1</sup>

THÈSE : *L'élection est l'œuvre du Dieu trinitaire.*

L'auteur de l'élection est le Dieu Père, Fils et Saint-Esprit.

L'élection est l'œuvre de Dieu le Père car elle est l'une des formes de l'action providentielle du créateur des cieux et de la terre. La providence implique l'élection, comme le tout implique la partie. En effet, le but de l'élection est plus restreint, plus spécial et plus particulier que celui de la providence; le but de l'élection est le salut des hommes, tandis que celui de la providence est le gouvernement du monde en général. Ainsi la doctrine de l'élection rentre dans celle de la providence et la suit. C'est pourquoi Calvin peut traiter de la providence dans le premier livre de son *Institution* de 1559 et de l'élection ou de la prédestination dans le troisième livre seulement.

<sup>1</sup> Au cours de cette étude, nous emploierons indifféremment les termes d'élection et de prédestination. Ils sont parallèles et synonymes. Comme nous le verrons par la suite, la prédestination, dans la Bible, est toujours positive; il n'y a pas de double prédestination. Lorsque nous parlons d'élection et de prédestination, il s'agit donc essentiellement d'un appel au salut. Cela ressort du contexte où ces termes sont employés. En soi, le terme d'élection est aussi ambigu que celui de prédestination; ἐκλογή, élection, signifie « choix », il peut s'agir du choix des rachetés comme de celui des réprouvés; le passage Rom. 9: 11 favorise cette ambiguïté et semble sous-entendre une double élection au salut et à la perte; nous verrons ailleurs comment il faut comprendre ce texte.

On peut donner aux mots le sens qu'on veut pourvu qu'on le définisse d'abord. Pour nous ἐκλογή (Rom. 9: 11; 11: 5; 11: 28; I Thess. 1: 4; II Pierre 1: 10) προορισμός (Rom. 8: 29; Eph. 1: 5; Actes 4: 29) et κλήσις κατὰ πρόθεσιν (Rom. 8: 28; II Tim. 1: 9; II Pierre 1: 10) sont des termes parallèles qui désignent l'action rédemptrice de Dieu.

Il faut ajouter cependant que l'élection ne découle pas logiquement de la providence et n'y est pas nécessairement comprise. Dieu pourrait gouverner le monde sans faire du salut le but suprême de son action providentielle. Par rapport à la providence, l'élection est comme la partie par rapport au tout; mais c'est une partie qui est au centre du tout et qui lui donne sa forme. L'élection dévoile la fin dernière de la providence, qui n'est pas seulement de maintenir les hommes en vie mais de les conduire au salut. C'est parce que Dieu a prédestiné les hommes au salut qu'il pourvoit à leur subsistance et non inversement. Dans l'ordre d'exécution, la providence précède l'élection car Dieu nous donne la vie avant de nous conduire au salut. Mais, dans l'ordre d'intention, l'élection précède la providence; Dieu nous donne la vie parce qu'il a décidé de nous amener au salut. Ceci autorisait Calvin à renverser l'ordre des matières et à faire rentrer la providence dans le chapitre de la prédestination comme il le fit dans l'édition de 1541 de son *Institution*.

Dieu est le Père de tous les hommes parce qu'il est le Père de Jésus-Christ. Autrement dit, le croyant ne connaît le Dieu de la providence générale que par le Dieu de l'élection. Dieu est pour Israël le maître des nations, des cieux et de la terre, parce qu'il est premièrement celui qui a conclu avec son peuple une alliance perpétuelle, celui qui l'a délivré de l'Égypte, de la captivité, de la perte. C'est à travers cette action particulière que le croyant discerne l'action universelle de Dieu. Dieu est un Père parce qu'il est l'auteur de cette sollicitude spéciale. Cette sollicitude spéciale de la prédestination garantit la sollicitude générale de la providence et la prouve. Les passages de l'Écriture relatifs à la providence sont innombrables mais ils contiennent presque toujours une allusion à l'action proprement rédemptrice de Dieu, la réminiscence de son élection et de sa grâce. Ainsi, dans le Psaume 19, la révélation générale de Dieu dans la nature est accompagnée de sa révélation spéciale dans la loi. Au Psaume 136, la souveraineté de Dieu sur les cieux, le soleil, la lune et les étoiles est soulignée par sa miséricorde envers Israël. Dans Esaïe 46, les décrets de Dieu apparaissent immuables et efficaces parce qu'ils sont orientés vers le salut de Sion, fin dernière de toutes les révolutions politiques et du

gouvernement des peuples par la providence divine. Dans Matthieu 5: 23-33, enfin, Jésus nous exhorte à rechercher premièrement le royaume de Dieu et sa justice, c'est-à-dire à affermir notre élection, pour pouvoir vraiment faire confiance à la providence dans les choses matérielles, ce dont les païens, qui ne connaissent pas le Dieu de Jésus-Christ, sont incapables. La prédestination au salut et la providence sont donc bien les deux faces d'une même œuvre divine. Le Père ne peut être l'auteur de l'une qu'en étant également celui de l'autre.

Dieu le Père est bien l'auteur de l'élection : « Nul ne peut venir à moi, dit Jésus, si le Père qui m'a envoyé ne l'attire. » (Jean 6: 44.) Paul croit que c'est Dieu qui l'avait « mis à part dès le sein de sa mère et qui l'a appelé par sa grâce » (Gal. 1: 15). C'est d'ailleurs la raison pour laquelle il peut affirmer qu'il y a une providence pour les élus, car la providence et l'élection se tiennent, émanant d'une même volonté paternelle : « Nous savons que toutes choses concourent au bien de ceux qui aiment Dieu, de ceux qui sont appelés selon son dessein. Car, ceux qu'il a connus d'avance, il les a aussi prédestinés à être semblables à l'image de son Fils. » (Rom. 8: 28.)

Ce dernier texte nous offre le sommaire de tout ce que l'on peut dire ici. Il décompose la prédestination en trois moments : le décret d'élection, *πρόθεσις* ; la préconnaissance, *πρόγνωσις* ; la prédétermination, *προορισμός*.

Appliquée à Dieu, la *πρόθεσις*, décret ou dessein divin, signifie toujours la volonté de conférer un bienfait (Rom. 9: 11 ; Eph. 1: 11 ; 3: 11 ; II Tim. 1: 9). Cette décision initiale de la volonté divine est spécifiée par les deux actes subséquents : la préconnaissance et la prédétermination.

La préconnaissance ou *prescience* soulève le grand problème : la prédestination dépend-elle de la prévision des mérites humains ? La *prescience* fait-elle dépendre la décision divine d'un facteur extérieur, introduisant en Dieu une certaine passivité ou, au contraire, la volonté de Dieu reste-t-elle souveraine et créatrice ? La *prescience* n'est-elle pas le moyen classique de concilier la prédestination et la liberté ? Faut-il, avec un exégète catholique, paraphraser notre texte : « Ceux que Dieu a connus de toute éternité devoir persévérer dans leur vocation à la foi et

dans son amour, il les a prédestinés »? Ce serait admettre la prédestination « *ex praevisis meritis* ». Mais rien ne nous autorise à comprendre le texte dans ce sens. Le P. Lagrange lui-même reconnaît que « rien n'indique que cet acte de préconnaissance soit déterminé par un des actes produits par les fidèles ». Ce seul texte ne suffit pas à appuyer la prédestination « *ex praevisis meritis* » lorsqu'une quantité d'autres textes affirment, au contraire, que le motif de la prédestination est le bon plaisir de Dieu (Eph. 1: 6; 1: 11; Phil. 2: 13). Tout indique qu'il faut simplement traduire « ceux que Dieu a choisis » ou « ceux qu'il a connus avec amour ». Le verbe en question correspond en effet à un hébraïsme qui n'a jamais le sens de prévoir mais plutôt celui de choisir, aimer, préférer (Ps. 144: 3; Nah. 1: 7; Amos 3: 2; Matth. 7: 23). Romains 11: 2 et 1 Pierre 1: 20 seraient inintelligibles si l'on donnait au verbe un autre sens. Il ne s'agit donc pas d'une pure constatation anticipée, ni d'une vision passive. Dieu ne devient pas le spectateur des libres décisions humaines pour se laisser déterminer par elles dans son choix. La prescience est un acte de l'intelligence créatrice de Dieu, un acte par lequel Dieu pose et appelle à l'existence ce qu'il a conçu et connu. Cette prescience doit être entendue au sens actif, au sens d'Augustin : « Toutes vos créatures, vous les voyez faites, là où vous les voyez à faire.<sup>1</sup> » La prescience divine c'est l'image que Dieu se fait de l'homme en le créant, c'est la connaissance qui précède en lui toute création et qui lui sert de modèle. Cette prescience est la cause et non la conséquence de tout ce qui différencie les hommes. La prédestination est donc indépendante de la prescience des mérites ou de la foi. La prédestination « *ex praevisis meritis* » n'est pas une notion biblique. La Bible ne donne pas à la prescience la place décisive que lui attribue le semi-pélagianisme. Il faut donc exclure cette notion. Notre texte montre clairement que, dans son élaboration, la prédestination est inconditionnelle. L'homme n'est en aucune manière l'auteur de son élection, il n'en est pas même la cause partielle.

Le décret de Dieu se réalise donc par un acte de dilection.

<sup>1</sup> Conf. XIII, 38.

Dieu conçoit des hommes dont l'image lui plaît. Et, c'est là le second moment, Dieu décide de rendre ces hommes conformes à cette image, il passe à la réalisation du plan qu'il a conçu, il les ordonne à cette ressemblance, les *prédétermine* « à être semblables à l'image de son Fils ». Car l'image de l'homme en qui Dieu prend plaisir c'est l'image de Jésus-Christ.

C'est ainsi que Dieu le Père est l'auteur de l'élection.

Mais, Dieu le Père, n'est pas seul l'auteur de la prédestination. Nous avons vu que le motif de la prédestination c'est le plaisir que Dieu prend à l'image de Jésus-Christ. C'est lui que Dieu a aimé avant la création du monde (Jean 17: 24). C'est lui que Dieu a voulu, que Dieu « a préconnu avant la création du monde » (I Pierre 1: 20). C'est pour Jésus-Christ, à cause de lui, en lui et par lui que Dieu a réalisé son dessein éternel. (Eph. 3: 11). Pour que Jésus soit « le premier-né entre plusieurs frères » (Rom. 8: 29), pour que son image soit reproduite et multipliée, voilà pourquoi Dieu le Père nous a élus et prédestinés en Christ : « Nous qu'il a élus *en lui*, avant la création du monde, pour que nous soyons saints et irrépréhensibles devant Dieu, nous ayant prédestinés dans son amour à devenir ses enfants d'adoption par Jésus-Christ selon le bon plaisir de sa volonté, à la louange de la grâce magnifique qu'il nous a gratuitement accordée en son Fils bien-aimé. » (Eph. 1: 4-6.)

Le Fils est donc associé au Père dans l'œuvre de l'élection. Il en est aussi la cause et l'auteur. Il donne au décret de Dieu sa forme et le manifeste. « J'ai manifesté ton nom aux hommes que tu m'as donnés du milieu du monde; ils étaient à toi et tu me les as donnés. » (Jean 17: 6.) Christ est, comme dit Calvin, le miroir de l'élection; il fait apparaître dans l'éternité et dans le temps le choix de Dieu et le sens de ce choix. C'est dans le Fils que le Père vient à nous et nous choisit. Le Père nous choisit lorsque le Fils nous choisit : « Je connais ceux que j'ai choisis. » (Jean 13: 18.) « Ce n'est pas vous qui m'avez choisi, c'est moi qui vous ai choisis. » (Jean 15: 16.) L'œuvre du Christ ne contredit pas l'œuvre du Père et le Père ne désavoue pas le choix du Christ car : « Tout ce qui est à toi est à moi et ce qui est à moi est à toi. » (Jean 17: 10.) Le Christ est bien « le chef et le consommateur de la foi » (Hébr. 12: 2).

Le Père a donc aimé et choisi le Fils et, en lui, il a choisi et aimé les hommes. Le Père a ordonné au Fils de rendre les hommes conformes à son image, il l'a établi auteur, instrument et but de leur élection. « Car en lui ont été créées toutes les choses qui sont dans les cieux et sur la terre, les visibles et les invisibles, trônes, dignités, dominations, autorités. Tout a été créé par lui et pour lui. Il est avant toutes choses et toutes choses subsistent en lui. » (Col. 1: 16.)

C'est ainsi que le Fils est l'auteur de l'élection.

Mais, bien que Christ soit « Dieu avec nous », nous ne pouvons pas faire de lui notre proie. Sa grâce n'est pas à notre disposition comme une denrée. Nous n'en pouvons pas trafiquer. Nous ne pouvons pas vendre et acheter les indulgences et devenir finalement ainsi les auteurs et les dispensateurs de la prédestination. En Christ, Dieu se met bien à notre portée mais seulement où et quand il lui plaît. Il ne suffit donc pas que nous nous emparions de Christ pour que Dieu nous ait réellement saisis en lui. Il ne suffit pas que nous nous appropriions Christ. Il faut que Dieu reste jusqu'au bout l'auteur de la prédestination. Que Dieu conduise Christ à nous et nous à Christ. Que nous ne puissions pas faire de cette grâce notre trouvaille et notre mérite.

Dieu ne manifeste pas seulement son décret en Christ. Il le dérobe aussi et le cache. L'humanité de Christ voile Dieu. Par son humanité Christ nous est semblable et ne nous manifeste rien d'autre que notre misère et notre perdition. Il est alors une occasion de scandale. En le saisissant dans son humanité seulement, dans son objectivité historique, nous ne saisissons encore que notre propre chair et non Dieu. En saisissant Christ de cette manière, c'est nous qui le divinisons et nous nous divinisons avec lui. Nous nous choisissons nous-mêmes en lui. Mais Dieu veut garder l'initiative. C'est pourquoi il ne sert de rien que nous connaissions Christ selon la chair. (I Cor. 5: 16.) Il faut que Dieu lui-même établisse la divinité de son Fils, que Dieu lui-même le fasse Seigneur. Or « nul ne peut dire : Jésus est le Seigneur ! si ce n'est par le Saint-Esprit ». (I Cor. 12: 3.) Le Saint-Esprit doit ratifier notre communion avec Christ, il doit dévoiler la grâce de Dieu en Christ et lui donner

autorité sur les âmes. Alors seulement Jésus pourra nous dire comme à Pierre : « Tu es heureux, Simon, fils de Jonas, car ce ne sont pas la chair et le sang qui t'ont révélé cela mais c'est mon Père qui est dans les cieux. » (Matth. 16: 17.) Pour que Dieu reste jusqu'au bout l'auteur de la prédestination, il faut donc dire avec Paul : « Dieu vous a choisis, dès le commencement pour vous donner le salut, par la *sanctification de l'Esprit* et par la foi en la vérité. » (II Thess. 2: 13.) La foi en Christ, qui est la vérité, n'est possible que par la *sanctification de l'Esprit* que Calvin appelait aussi le témoignage intérieur du Saint-Esprit, car, « Dieu nous a révélé ces choses par l'Esprit » (I Cor. 2: 10.) Pour être cru, Jésus-Christ doit donc « être déclaré Fils de Dieu d'une manière puissante, selon l'Esprit de sainteté ». (Rom. 1: 4.) « Quand sera venu le consolateur que je vous enverrai de la part du Père, l'Esprit de vérité, qui vient du Père, il rendra témoignage de moi. » (Jean 15: 26.) « Il me glorifiera, parce qu'il prendra de ce qui est à moi et vous l'annoncera. » (Jean 16: 14.) « C'est ce même Esprit qui rend témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu. » (Rom. 8: 16.) Ainsi seulement, par le Saint-Esprit, la prédestination devient effective, elle est comprise et réalisée. Alors le décret arrive à exécution et ne reste pas lettre morte et simple velléité. On pourrait dire que Dieu le Père donne à la prédestination son impulsion, le Fils lui donne sa forme et le Saint-Esprit son contenu, mais il faut se garder du schématisme, car les personnes de la Trinité concourent ensemble à notre salut et chacune participe à l'œuvre des autres.

Notre thèse est donc maintenant établie : L'élection est l'œuvre du Dieu trinitaire.

Il faut s'en tenir rigoureusement à cette affirmation sinon la doctrine de la prédestination conduit aux pires hérésies. Il faut maintenir cet équilibre trinitaire de peur que la doctrine de la prédestination, mal comprise, ne nous amène à faire naufrage par rapport à la foi. Trois écueils surgissent, dès qu'on attribue l'élection à l'une des trois personnes divines à l'exclusion des autres.

Si Dieu le Père est l'unique et le principal auteur de l'élection, on sombre dans le fatalisme, et le découragement. C'est

la tendance déiste ou panthéiste. La prédestination n'est alors qu'un cas particulier de la providence. Celle-ci est immuable et aveugle. L'homme n'a aucun moyen de connaître le dessein de Dieu. Son destin est inscrit dans les étoiles et il sait que tous ses efforts n'y changeront rien. Il se résignera à subir la fatalité. Ou bien il cherchera désespérément à connaître ce que Dieu a voulu lui cacher et son esprit se perdra dans des abîmes sans fond.

Pour éviter ce danger, les réformateurs ont adjuré les fidèles de regarder à Christ qui est le miroir de l'élection. En Christ, le dessein de Dieu ne reste pas secret, il est manifesté et mis à la portée de tous. On ne craindra plus le fatalisme puisque le gouvernement du monde est soumis à Christ et qu'il n'obéit donc pas à une froide et aveugle nécessité. Mais, à accentuer trop exclusivement le rôle de Christ, on court également un danger. Ce sont les luthériens disciples de Mélanchthon et les arminiens qui se sont de préférence engagés dans cette voie. Mais sur cette voie on rencontre toujours aussi Pélagé. En effet, cette solution favorise l'universalisme du salut et supprime le scandale d'un choix arbitraire de Dieu : personne n'est exclu du salut puisque Christ est là, à la disposition et à la portée de tous. Il suffit d'aller à lui. Si vous n'y allez pas, ce sera votre faute et vous n'aurez à vous en prendre qu'à vous, si vous êtes damnés. Car vous êtes libres. Dieu s'offre à vous, il ne s'impose pas; il vous laisse venir. En Christ le décret de prédestination est devenu objectif. Il est accessible à tous.

Mais ce décret reste extérieur à l'homme et pour qu'il devienne efficace l'homme devra faire tout le chemin qui le sépare de ce fait. On voit combien ceci est conforme au légalisme pélagien. Aujourd'hui, K. Barth et ses disciples croient échapper aux difficultés de la doctrine des réformateurs en accentuant de nouveau outre mesure le « en Christ ». Si l'on osait tirer les conséquences anthropologiques de cette doctrine on en verrait aussitôt les affinités avec le pélagianisme. Déjà l'universalisme exagéré de cette école est manifeste. Surtout, on escamote ainsi le vrai problème. Les réformateurs savaient aussi que nous sommes élus en Christ; ils ne songent pas à le nier; là n'est pas la difficulté. La question est de savoir pourquoi Christ ne se révèle

pas à tous, pourquoi Dieu ne donne pas le Saint-Esprit à tous, pour leur faire connaître Christ à salut. Ce n'est pas l'élection en Christ, c'est l'élection par le Saint-Esprit qui est difficile à admettre. Or le Saint-Esprit joue un rôle aussi essentiel dans la prédestination que Christ lui-même. Et ce n'est pas en se bornant à voir la prédestination en Christ que l'on résoudra les problèmes que pose le rôle spécifique du Saint-Esprit dans l'œuvre du salut.

Le troisième danger est celui du subjectivisme religieux. En accentuant trop exclusivement le rôle du Saint-Esprit, en faisant reposer la certitude de l'élection sur le témoignage intérieur du Saint-Esprit et d'autres illuminations intérieures, on risque de tomber dans l'orgueil spirituel. On jugera les élus à l'intensité de leurs expériences religieuses.

Pour échapper à ces dangers il suffit de se souvenir que *l'élection est l'œuvre du Dieu trinitaire.*

## § 2. LE BUT DE L'ÉLECTION

*THÈSE : Le but de l'élection est le salut éternel des hommes.*

Nous avons déjà vu dans quel but Dieu élit les hommes; c'est pour les rendre conformes à l'image de son Fils. (Rom. 8: 29.) C'est pour rétablir en eux son image détruite par le péché. (Gen. 1: 26; I Jesu 3: 2; I Cor. 15: 49; Phil. 3: 21; II Cor. 3: 18.) Ailleurs, Paul exprime en d'autres termes la même idée: Dieu nous a élus en Christ pour que nous soyons saints et irrépréhensibles et que nous devenions ses enfants d'adoption en Christ. (Eph. 1: 4-6.) Le but de l'élection est donc la gloire finale et éternelle des élus qui participeront dans le ciel à la gloire du corps ressuscité de Christ. Mais, dès à présent, les élus reproduisent l'image du Christ crucifié qui les justifie et les sanctifie; ce sont là des gages de leur ressemblance parfaite et future au Fils de Dieu, des gages de leur gloire éternelle.

Les théologiens catholiques distinguent volontiers entre la prédestination à la grâce et celle à la gloire. La première se

rapporterait seulement aux bienfaits que Dieu nous destine pour la vie présente. Mais il est clair que les grâces spirituelles reçues dès à présent ne prennent un sens que par la gloire finale qu'elles préparent et sans laquelle elles seraient données en vain. La gloire suppose la grâce et la grâce mène à la gloire. Le P. Lagrange a raison d'écrire : « Il n'y a pas de démarcation rigide entre la grâce et la gloire... Ce qui est acquis dès maintenant sera manifesté et cette manifestation est précisément la glorification.<sup>1</sup> » D'ailleurs la glorification est bien indiquée comme la consommation finale de la prédestination dans notre texte : « Ceux qu'il a prédestinés... il les a aussi glorifiés. » (Rom. 8: 30.)

Cette gloire, à laquelle nous sommes destinés, n'est rien d'autre que notre salut éternel. Notre salut, c'est de posséder la gloire de Jésus-Christ. Paul le dit expressément et définit par ces deux termes équivalents le but unique de notre élection : « Dieu vous a choisis dès le commencement *pour le salut*, par la sanctification de l'Esprit et par la foi en la vérité. C'est à quoi il vous a appelés par notre Evangile, pour que vous possédiez *la gloire* de notre Seigneur Jésus-Christ. » (II Thess. 2: 13-14.) Et ailleurs : « Je supporte tout à cause des élus afin qu'eux aussi obtiennent le *salut* qui est en Jésus-Christ avec la *gloire* éternelle. » (II Tim. 2: 10.)

On peut contester que le but de l'élection soit la gloire de l'homme. Selon la doctrine réformée, sous sa forme supralapsaire, le but de la prédestination est la gloire de Dieu : c'est pour manifester *Sa* gloire qu'il fait grâce aux uns et réprouve les autres. N'est-ce pas porter atteinte au « Soli Deo gloria » que d'attribuer une gloire éternelle à l'homme ? Mais, en réalité, il n'y a pas de contradiction puisque la gloire de l'homme consiste à reproduire l'image de Christ et que Christ est la gloire de Dieu. La gloire de Dieu, c'est d'avoir un Fils et que ce Fils soit le premier-né entre plusieurs frères. Les élus ne se pareront donc pas de leur propre gloire, mais ils reproduiront et attesteront la gloire divine. Le but de l'élection est à la fois la gloire de Dieu et celle des hommes si cette gloire s'appelle

<sup>1</sup> P. LAGRANGE : *Aux Romains*, p. 213.

Jésus-Christ. L'Écriture enseigne l'un et l'autre et il suffit de se souvenir que l'un ne va jamais sans l'autre.

Mais, on pourrait objecter encore qu'il est dangereux de faire de la gloire et du salut humains le but dernier de la prédestination. Dieu ne se suffit-il pas à lui-même? A-t-il besoin des hommes et de se consacrer aussi entièrement à leur salut? Pour bien sauvegarder la souveraineté de Dieu, ne s'agit-il pas de montrer que tout ce que Dieu fait, il le fait pour l'amour de son nom et pour sa gloire?

Mais cette défense de la souveraineté divine n'est pas sans dangers non plus. Nous croyons même que la doctrine réformée eut souvent le tort d'affirmer de manière trop abstraite le « Soli Deo Gloria ». Or, la gloire de Dieu ne se manifeste pas, comme l'imaginent certains calvinistes, dans l'arbitraire divin de la double prédestination. Elle se manifeste en Christ.

Si Christ est l'expression de la gloire de Dieu, il ne peut pas y avoir de double prédestination au sens calvinien. Car Dieu ne tire pas également sa gloire de Christ et du diable, des élus et des réprouvés. Par son décret de prédestination Dieu veut rendre les hommes conformes à l'image de Christ et non pas conformes à celle du diable. Le décret est donc simple et non double. Nulle part l'Écriture ne présente la réprobation comme une manifestation de la gloire de Dieu. Le diable n'est pas une manifestation de la gloire de Dieu mais Christ seul. Il eût été si facile de ranger le salut et la perdition sous ce commun dénominateur, mais Paul s'en garde. A propos des damnés il écrit : « Qu'y a-t-il à dire, si Dieu, voulant montrer sa colère et faire connaître sa puissance a supporté avec une grande longanimité des vases de colère destinés à la perdition ? » Il n'est pas question d'une manifestation de la gloire de Dieu. Il en est question pour les élus seuls : « ... afin de faire connaître aussi les richesses de sa gloire par les vases de miséricorde, qu'il a d'avance préparés pour la gloire ». (Rom. 9: 22-23.) Les réprouvés n'ont aucune part à la gloire de Dieu, ils n'ont aucun rapport avec elle, ils en sont totalement séparés : « Ils seront punis d'une perdition éternelle, loin de la face du Seigneur et de la gloire de sa puissance. » (II Thess. 1: 9.) Dieu est uniquement « glorifié dans ses saints ». (II Thess. 1: 10.)

Le but de la prédestination n'est donc pas double : salut et perdition. La volonté de Dieu n'est pas divisée, elle est simple. Dieu veut le salut, qui, seul, est identique à sa gloire.

Si Christ est l'expression de la gloire de Dieu, il ne peut pas y avoir non plus de double prédestination au sens barthien. La prédestination en Christ, au sens barthien, ne peut et ne doit pas être appelée double; sinon, elle n'est plus la prédestination en Christ. Car, en Christ, Dieu ne nous manifeste pas sa volonté d'une manière double et équivoque; en Christ, l'équilibre est rompu entre le salut et la perdition, ce ne sont plus deux possibilités équivalentes et parallèles. En Christ, la perdition a été surmontée. En Christ, il n'y a plus la dialectique du oui et du non. « Le Fils de Dieu, Jésus-Christ... n'a pas été tout à la fois oui et non; mais il n'y a eu que *OUI* en lui. Car de même que toutes les promesses de Dieu sont *oui* en lui, c'est aussi par lui que nous disons : Amen ! — à la *gloire de Dieu.* » (II Cor. 1: 19-20.) S'il y avait le oui et le non en Christ, il ne serait plus la gloire de Dieu.

Parce que la gloire de Dieu c'est Christ, nous ne devons précisément pas craindre de le dire : Dieu ne se suffit pas à lui-même, il ne veut pas se suffire et il n'agit pour l'amour de soi que s'il agit pour l'amour d'autrui. Dieu se consacre si entièrement au salut des hommes qu'il consent à mourir sur la croix. Il ne veut pas d'une gloire qu'il serait seul à posséder, dont il serait seul à jouir. Le but de la prédestination n'est donc pas la seule gloire égoïste et arbitraire de Dieu. Dieu n'est pas égo-centrique, il ne ramène pas tout à soi. Le but de la prédestination est le salut éternel et la gloire des hommes et c'est ainsi que Dieu glorifie son nom. En chantant « *Soli Deo gloria* » prenons garde de ne pas projeter en Dieu cette fausse gloire que l'homme pécheur ne connaît que trop. Ce serait fêter notre péché en le divinisant, fabriquer un Dieu à notre image. Ce Dieu serait peut-être celui des philosophes mais non celui de Jésus-Christ.

Personne n'a mieux parlé de la gloire de Dieu que K. Barth; ce qu'il en dit réfute victorieusement et définitivement cette fausse conception de la gloire de Dieu que nous signalions. Mais, ce qu'il en dit nous empêche précisément de voir comment

Dieu pourrait manifester sa gloire « négativement : en se distinguant de ce qu'il n'est pas »<sup>1</sup>. La gloire de Dieu est essentiellement positive; elle n'est pas négative, elle n'a pas de côté négatif, elle n'implique pas un rejet. Elle se distingue des ténèbres et de la perdition mais elle n'en a pas besoin pour se manifester. Elle ne veut pas le péché pour apparaître d'autant plus glorieuse. Et lorsque cette gloire remplira les cieux et la terre et régnera seule pour l'éternité, aucune opposition et aucun contraste ne subsisteront plus mais la gloire de Dieu n'en sera que plus éclatante. Enseigner que le contraste subsiste nécessairement, ce serait tomber dans le manichéisme. Ce n'est donc pas Dieu qui rejette le pécheur; au contraire, il l'accueille et le sauve. Mais c'est le pécheur qui rejette Dieu et sa gloire. C'est ainsi, indirectement et involontairement, que la gloire de Dieu provoque un rejet et qu'elle se distingue du péché qu'elle exclut. A proprement parler, ce n'est pas la gloire de Dieu qui exclut le péché, le péché n'est pas dans son programme. Mais c'est le péché qui exclut la gloire de Dieu. Jamais, à notre connaissance, l'Écriture ne fait de la gloire de Dieu la cause d'une négation, d'un rejet ou d'un châtement.

Il faut parler pour terminer du passage classique sur la prédestination, les chapitres 9-11 de l'épître aux Romains. Pour se débarrasser de ce passage et de certaines allusions jugées trop sévères, on a prétendu que ces chapitres ne traitaient nullement de l'élection éternelle à la gloire mais seulement de l'élection d'Israël à des privilèges temporels et théocratiques. Le but de la prédestination, d'après ces passages, ne serait pas le salut éternel. Les effets de la prédestination ne porteraient que sur la vie présente et terrestre et ne préjugeraient nullement du sort éternel.

Cette interprétation est insoutenable. Certes, comme nous le verrons encore, il n'est pas question que de l'élection éternelle dans ces passages. Certes, il y est parlé des privilèges théocratiques d'Israël. Mais ces privilèges seraient-ils sans rapport avec la gloire éternelle? N'en sont-ils pas des signes, des garants? On ne peut pas, nous l'avons vu, dissocier la prédestination à

K. BARTH : *Dogm. II*, 1 : *Gottes Herrlichkeit*, p. 723.

la grâce de celle à la gloire. L'une implique l'autre. Il n'y a pas d'Eglise invisible sans Eglise visible. Il n'y a pas d'élection éternelle sans peuple élu avec tous les privilèges temporels que cela peut comporter. Il n'y a pas de vocation à la gloire sans vocation au témoignage, sans la vocation à l'apostolat, par exemple dans le cas de Paul. Mais, ce que Paul veut montrer dans ces chapitres, c'est que ces distinctions et ces privilèges sont des conséquences et non des conditions de l'élection éternelle. Dieu ne fait pas grâce aux Juifs, parce qu'ils ont le privilège de la théocratie mais, à l'inverse, la théocratie est un effet de la grâce et si les Juifs perdent la grâce, s'ils ne sont plus l'objet de l'élection éternelle, leurs privilèges théocratiques les mieux établis, deviennent sans valeur. Dieu élit ceux qui ne peuvent se prévaloir d'aucune œuvre, d'aucun privilège, mais il est certain que son élection n'est pas sans produire des œuvres et sans accorder des charges et des privilèges.

Paul ne se demande pas pourquoi Israël a perdu ses privilèges. Mais il se demande combien de temps encore ce peuple s'enorgueillira de privilèges devenus vains. Il se demande si le rejet d'Israël est définitif. Il s'agit donc bien de l'élection éternelle et de la perte éternelle. Sinon comment Paul pourrait-il souhaiter d'être lui-même damné, « anathème et séparé de Christ » (Rom. 9; 3) pour ses frères. Ce n'est pas pour leur assurer des biens temporels que Paul offrirait son salut éternel. Si Paul est prêt à faire le sacrifice suprême, c'est qu'il s'agit pour Israël du bien suprême.

Nous avons ainsi démontré notre thèse : *Le but de l'élection est le salut éternel des hommes.*

### § 3. LA CONDITION DE L'ÉLECTION

THÈSE : *La foi est la condition sans laquelle l'élection ne peut se réaliser. Dieu donne aux élus de remplir cette condition.*

Dieu pourrait nous accorder le salut de diverses manières. Il pourrait l'imposer par la force à ceux qui ne s'en sont jamais souciés, en investir par surprise ceux qui n'y sont nullement préparés. Il pourrait l'assurer à tous, d'office et sans condition; pardonner serait son métier. Il pourrait lui être indifférent que

les hommes veulent ou ne veulent pas ce salut. Mais il pourrait aussi offrir ce salut comme une récompense à ceux-là seuls qui le méritent et en sont dignes. Il peut mettre ou ne pas mettre de conditions à ce don. Et il peut y mettre des conditions plus ou moins faciles.

En fait, Dieu a posé une condition. La foi est cette condition. Les apôtres répondaient à ceux qui leur demandaient à quelle condition ils pourraient être sauvés : « Crois au Seigneur Jésus et tu seras sauvé. » (Actes 16: 31.) « Celui qui croira et qui sera baptisé sera sauvé mais celui qui ne croira pas sera condamné. » (Marc 16: 16.) « Celui qui croit en lui n'est point condamné; mais celui qui ne croit pas est déjà condamné parce qu'il n'a pas cru au nom du Fils unique de Dieu. » (Jean 3: 18.) Sans la foi, il n'y a pas de salut. La foi est la condition *sine qua non* de l'obtention de la vie éternelle.

Dieu ne veut donc pas réaliser le salut n'importe comment. L'homme n'y parvient pas par n'importe quel moyen. Mais Dieu a établi les moyens propres à mener à cette fin et parce qu'il veut la fin, il veut aussi les moyens. Le moyen de parvenir à la vie éternelle est la foi en Jésus-Christ : « Celui qui croit en moi a la vie éternelle. » (Jean 6 : 47.) Il faut remplir cette condition pour atteindre la fin dernière et céleste. Ainsi seulement l'homme se trouvera préparé et disposé à cette fin qu'il n'atteindra pas sans qu'il le veuille. Cette vérité fait le sujet des chapitres 9-11 de l'épître aux Romains où Paul montre précisément que les païens ont obtenu le salut parce qu'ils ont cru tandis que les Juifs ne l'ont pas trouvé parce qu'ils refusaient de croire. : « Les païens, qui ne cherchaient pas la justice, ont obtenu la justice, la justice qui vient de la foi tandis qu'Israël, qui cherchait une loi de justice, n'est pas parvenu à une loi de justice. Pourquoi? Parce qu'Israël l'a cherchée, non par la foi, mais en quelque sorte par les œuvres. » (Rom. 9: 30-32.) Israël n'a pas obtenu la justice parce qu'il l'a cherchée par d'autres moyens et à d'autres conditions que ceux établis par Dieu.

Dieu ne réalise donc pas le but de la prédestination en plaçant brusquement l'homme devant le fait accompli de la gloire éternelle. Mais Dieu nous conduit à ce but en nous faisant parcourir un chemin, en nous faisant subir une préparation et une épreuve :

« per crucem ad lucem », par la foi à la vue, par la grâce à la gloire. Nous sommes sauvés en espérance et nous courons vers le but, pour remporter le prix de la vocation céleste de Dieu en Jésus-Christ, nous courons avec persévérance dans la carrière qui nous est ouverte ayant les regards sur Jésus, le chef et le consommateur de la foi.

La foi est donc bien la condition du salut, le moyen d'arriver au but. Mais, comment pourrions-nous remplir cette condition et trouver ce moyen? Comment pourrions-nous découvrir ce chemin étroit? Si nous le pouvions, la prédestination ne serait pas l'œuvre du Dieu trinitaire, elle ne serait pas l'œuvre du Saint-Esprit. Mais elle serait, en partie du moins, notre œuvre; c'est nous qui aurions choisi de nous amener au but par les moyens appropriés et aux conditions requises.

Dieu doit nous donner le moyen d'arriver au but. C'est lui qui nous fait remplir les conditions requises. C'est lui qui nous met sur le chemin avant de nous mettre devant le but. C'est lui qui nous donne la foi. Comme dans la parabole des noces, il y a une condition pour participer au festin : être revêtu de l'habit de noces. Mais cet habit, le roi lui-même l'offre aux invités; il leur donne de pouvoir remplir la condition requise.

La foi n'est pas notre œuvre mais celle de Dieu en nous. « C'est ici l'œuvre de Dieu que vous croyiez en celui qu'il a envoyé. » (Jean 6: 29.) La part que nous prenons à l'Évangile, la foi, est l'œuvre de Dieu; il commence cette œuvre et il l'achève : « Je suis persuadé que celui qui a commencé en vous cette bonne œuvre la rendra parfaite pour le jour de Jésus-Christ. » (Phil. 1: 6.) Paul prie pour les Thessaloniens afin que Dieu accomplisse en eux, par sa puissance, l'œuvre de la foi. (II Thess. 1: 11.) « C'est Dieu qui produit en vous le vouloir et le faire selon son bon plaisir. » (Phil. 2: 13.) « Tout ce que nous faisons, c'est toi qui l'accomplis pour nous. » (Es. 26: 12.)

Comment A. Gretillat peut-il écrire : « On chercherait en vain dans l'Écriture toute entière la formule devenue dès longtemps un axiome courant dans la langue religieuse, que la foi est un don de Dieu.<sup>1</sup> » L'apôtre Paul ne songe-t-il pas à la

<sup>1</sup> A. GRETILLAT : *Théol. systématique*, to. III, p. 348.

foi autant qu'au salut lorsqu'il parle du *don de Dieu* dans le passage : « C'est par la grâce que vous êtes sauvés, par le moyen de la foi et cela ne vient pas de vous, c'est le don de Dieu » (Eph. 2: 8) ? De même, à propos du texte Phil. 1: 29. Mais, même si la formule ne se trouvait pas dans l'Écriture, il faudrait montrer que la chose ne s'y trouve pas non plus. Or, il est manifeste que pour la Bible la foi est une création de Dieu, une œuvre de Dieu en l'homme, un don divin et non une création et une œuvre dues à la seule initiative et aux seuls efforts de l'homme. Si la foi n'était pas un don de Dieu, quel serait le sens de la prière : « Seigneur augmente-nous la foi » (Luc 17: 5) ? Et que signifierait : « A l'un est donnée la foi par le même Esprit » (1 Cor. 12: 9) ? Du reste dans Ephésiens 6: 23 la foi est expressément mentionnée comme un don de Dieu.

La Parole de Dieu ne nous reste donc pas extérieure et il ne nous est pas demandé de trouver le chemin jusqu'à elle. Mais le Saint-Esprit la porte jusque dans nos cœurs de sorte que « la parole est près de toi, dans ta bouche et dans ton cœur ». (Rom. 10: 8.) Le Saint-Esprit dispose nos cœurs à recevoir et à entendre la Parole car « la foi vient de ce qu'on entend et ce qu'on entend vient de la Parole de Dieu ». (Rom. 10: 17.)

De ce que Dieu crée en nous la foi, il ne s'ensuit pas que cette foi ne soit pas nôtre ou que nous restions passifs en présence de Christ. De ce que Dieu crée l'homme, il ne s'ensuit pas non plus que l'homme soit inerte comme une pierre ou un tronc; au contraire, c'est par Dieu et par lui seulement que l'homme a la vie, le mouvement et l'être. Mais nous n'avons point d'activité hors de Dieu. Nous nous mouvons lorsqu'il nous meut. Nous croyons lorsqu'il nous fait croire. Nous existons lorsqu'il nous crée. La Confession Helvétique le dit bien : « Les hommes sont mus par Dieu de telle sorte qu'ils font eux-mêmes ce qu'ils font. » C'est dans ce sens qu'Augustin, Thomas d'Aquin et les réformateurs entendaient le concours simultané de Dieu et de l'homme.

Nous voyons ainsi en quoi la prédestination est conditionnelle et en quoi elle ne l'est pas.

Notre thèse exclut d'abord le molinisme selon lequel Dieu se bornerait à préparer les conditions favorables à la foi mais

ne donnerait pas la foi elle-même; dans ce système la foi resterait une œuvre entièrement humaine, la prédestination ne réaliserait que les conditions favorables à son éclosion.

Notre thèse s'oppose également à la conception de Mélancthon, de sociniens comme Castellion et d'Arminius. Selon ces auteurs la prédestination se ramène à l'établissement d'une ordonnance idéale et conditionnelle : Dieu déclare qu'il donnera le salut à ceux qui croiront. Ce décret conditionnel a une valeur universelle. Certes, l'établissement des conditions du salut fait aussi partie de la prédestination comme nous venons de le voir. Mais Dieu n'en reste pas là, il n'attend pas que nous remplissions seuls ces conditions, il nous les fait remplir par le secours de son Esprit, il nous donne la foi qu'il nous ordonne. Ainsi le voulait Augustin, ainsi le veut la Bible.

La Formule de Concorde est aussi tombée dans cette erreur dans son article sur l'élection éternelle, mais cette erreur est corrigée par l'article sur le libre arbitre; nous avons signalé ailleurs la contradiction de ces deux points de vue.

Quant aux remontrants, on ne saurait les accuser absolument de soutenir la thèse incriminée bien que les orthodoxes de Dordrecht la leur aient reprochée. Les remontrants ont dit que l'homme est incapable de parvenir à la foi par ses seules forces et qu'il a besoin pour cela de la grâce prévenante et coopérante.

Notre thèse s'oppose enfin aux semi-pélagiens qui enseignent la prescience divine. Selon ces auteurs Dieu ne donnerait sa grâce qu'à ceux dont il prévoit la foi. Mais nous avons montré dans notre premier paragraphe, à propos de la prescience, que le décret de prédestination est inconditionnel à son *élaboration*. Dieu ne dit pas : Je prédestinerai à condition que l'homme croie et que je puisse prévoir cette foi. Dieu établit son décret inconditionnellement, selon son bon plaisir. Mais, ce décret ne se *réalise*, n'atteint son but et ses effets que conditionnellement, si l'homme croit. Et cette condition, Dieu la remplit par le Saint-Esprit en l'homme pour que son décret ne reste pas inefficace. La prédestination est donc inconditionnelle à son élaboration et conditionnelle à sa réalisation.

Il résulte de tout ce qui précède que le décret de prédesti-

nation n'établit pas seulement un ordre idéal et les conditions générales du salut. Ce décret porte sur les personnes mêmes des élus. Dieu ne prédestine pas seulement objectivement mais aussi subjectivement. Il pénètre les cœurs et donne la foi à ceux qu'il a choisis.

Nous avons ainsi explicité notre thèse : *La foi est la condition sans laquelle l'élection ne peut se réaliser; Dieu donne aux élus de remplir cette condition.*

#### § 4. UNIVERSALISME OU PARTICULARISME DU DÉCRET DIVIN

THÈSE : *Le décret d'élection est universaliste dans son élaboration mais ne l'est pas nécessairement dans sa réalisation.*

Dieu veut sauver tous les hommes qui croiront en Christ. Le décret d'élection n'exclut personne du salut. Au contraire, il s'étend à tous et leur offre le salut.

Dieu le Père veut sauver tous les hommes « selon le bienveillant dessein qu'il avait formé en lui-même pour le mettre à exécution lorsque les temps seraient accomplis, de réunir toutes choses en Christ, celles qui sont dans les cieux et celles qui sont sur la terre ». (Eph. 1: 10.) Par le Fils, le Père « a voulu réconcilier *tout* avec lui-même, tant ce qui est sur la terre que ce qui est dans les cieux ». (Col. 1: 20.) « Il veut que personne ne périsse mais que *tous* viennent à la repentance. » (II Pierre 3: 9.) « Ce que je désire est-ce que le méchant meure? dit le Seigneur l'Eternel. N'est-ce pas qu'il change de conduite et qu'il vive? » (Ez. 18: 23.) Dieu « est le Sauveur de *tous* les hommes, principalement des croyants ». (I Tim. 4: 10.) Et pourquoi ne pas citer le texte que certains croient devoir interpréter diversement : « Dieu veut que *tous* les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité. » (I Tim. 2: 4.) « L'Eternel est bon envers *tous* et ses compassions s'étendent sur *toutes* ses œuvres. » (Ps. 145: 9.)

Le Fils non plus ne fait pas d'acception de personnes, il ne meurt pas seulement pour une catégorie de privilégiés ni pour ses amis intimes. Sa rédemption suffit à racheter les péchés de

tous. Il ne manque rien à son sacrifice expiatoire. *Tout* est accompli. Le salut est mis à la portée de tous. Il est gratuitement offert à tous. Christ a porté tous les péchés, ceux du monde entier. « Il est une victime expiatoire pour nos péchés, non seulement pour les nôtres mais aussi pour ceux du monde entier. » (I Jean 2: 2.) « Dieu, en effet, n'a pas envoyé son Fils dans le monde pour qu'il juge le monde mais pour que le monde soit sauvé par lui. » (Jean 3; 17.) Les bénéfices de l'œuvre de Christ ne sont donc pas seulement pour quelques rares élus, pour quelques préférés, mais pour le monde, c'est-à-dire pour la totalité des humains, pour tous ceux qui ont vécu, qui vivent et qui vivront. Il est impossible de formuler la volonté de Dieu en termes plus universalistes. « Le Père a envoyé le Fils comme Sauveur du monde ». (I Jean 4: 14.) Jésus est « L'Agneau de Dieu qui ôte le péché du monde ». (Jean 1; 29.) « Dieu réconciliait en Christ le monde avec lui-même. » (II Cor. 5; 19.) La grâce de Dieu est une « source de salut pour tous les hommes ». (Tite 2: 11.) « Quand j'aurai été élevé de la terre, j'attirerai tous les hommes à moi. » (Jean 12: 32.)

Il est vrai que l'action du Saint-Esprit semble moins universelle. L'Esprit n'est pas donné au monde entier comme c'est le cas pour Christ. Jésus parle de « l'Esprit de vérité que le monde ne peut recevoir ». (Jean 14: 17.) C'est que l'œuvre du Saint-Esprit ne s'accomplit pas, comme celle de Christ, une fois pour toutes. Le Saint-Esprit n'est pas présent objectivement, toujours et partout. Mais il souffle où et quand il veut. Grâce à lui, comme nous l'avons montré ailleurs, les hommes ne peuvent pas s'emparer de Christ, monopoliser ses bienfaits comme on ferait d'une denrée et en disposer à leur guise. Tel serait en effet le danger si Christ n'était pas, par le Saint-Esprit, soustrait à tout usage sacrilège et au bon plaisir des hommes.

Mais est-ce à dire que Dieu refuse le Saint-Esprit à qui que ce soit? Si le Saint-Esprit n'est pas donné à tous à la fois, à tous de la même manière, s'il n'est pas une réalité objective que l'homme pourrait distribuer et répartir, est-ce à dire que son action ne s'étende pas à tous les hommes? Nullement. Car il est écrit : « Je répandrai mon Esprit sur toute chair. » (Joël 2: 28.) Paul montre aux Corinthiens qu'il y a diversité

de dons, diversité de ministères et diversité d'opérations, le Saint-Esprit n'agit pas uniformément, il distribue ses dons « à chacun en particulier comme il veut » mais c'est le même Dieu qui « opère tout en tous ». (I Cor. 12; 6.) Jésus assure également que Dieu ne refuse son Esprit à personne; il le donne sans condition à tous ceux qui le désirent : « Si donc, méchants comme vous l'êtes, vous savez donner de bonnes choses à vos enfants, à combien plus forte raison le Père céleste donnera-t-il le Saint-Esprit à ceux qui le lui demandent. » (Luc 11: 13.)

Il est donc bien établi que Dieu veut le salut de tous les hommes. Il est amour et son amour s'étend sur toutes ses créatures. Dieu n'est pas partagé. Son amour n'exprime pas que la moitié de son être. Tout en Dieu est subordonné à l'amour, même le châtement qu'il inflige puisque c'est par amour qu'il châtie. Dieu ne veut la mort de personne. Il appelle chacun, tôt ou tard, à la première ou à la onzième heure. Il offre le salut à tous, tôt ou tard, d'une manière ou d'une autre. Personne n'est d'avance exclu de la vie éternelle.

Mais, ce que Dieu veut se réalise-t-il nécessairement et veut-il que cela se réalise à tout prix? De ce que Dieu veut que tous les hommes soient sauvés, s'ensuit-il qu'ils parviendront effectivement tous à la vie éternelle?

Sur ce point la Parole de Dieu est aussi nette que sur le précédent : la prédestination ne s'accomplit pas infailliblement, elle ne se réalise qu'à la condition que l'homme croie. Si l'homme refuse de garder la foi que Dieu lui donne, il s'exclut de la volonté salvifique universelle. Alors, en dépit de l'amour universel de Dieu, tous ne seront pas sauvés. En effet Dieu ne veut pas le salut à n'importe quel prix. Il a payé le prix de notre rédemption par la mort de son Fils. Il ne veut notre salut à aucun autre prix. C'est dire que le salut ne peut être acquis que par la foi, si nous laissons Dieu lui-même en fixer et en payer le prix.

Nous touchons ici au problème de la réprobation que nous traiterons plus loin. Il nous suffit de constater pour l'instant que le décret d'élection est universaliste dans son élaboration, mais qu'il ne l'est pas nécessairement dans sa réalisation. Pour que tous les hommes parviennent effectivement au salut, il faudrait que tous croient. Mais il n'est pas certain que cette

condition sera toujours remplie par les hommes bien que Dieu donne à tous le moyen de la remplir.

Dans la parabole des noces, Jésus nous montre précisément que l'invitation s'adresse à un grand nombre d'hommes. Le roi n'exclut personne. Il donne même aux plus pauvres la possibilité d'assister dignement au banquet en leur offrant un habit de noces. Mais, beaucoup refusent de venir ou de revêtir la robe mise à leur disposition, c'est pourquoi Jésus conclut : « Il y a beaucoup d'appelés mais peu d'élus. » (Matth. 22: 14.) Le salut s'adresse à beaucoup, à tous, mais tous n'y parviennent pas, il y a peu d'élus. L'invitation est universelle mais non la participation au banquet.

La parole « il y a peu d'élus » ne signifie certainement pas qu'il y a un « *numerus clausus* », un nombre arrêté d'avance et volontairement restreint d'élus. Cette parole non plus n'exclut personne *a priori*. Elle est un avertissement à ceux qui croiraient que le salut se réalisera automatiquement pour tous. Il faut la comprendre dans le sens indiqué par la péripécie de la porte étroite : « Quelqu'un lui dit : Seigneur n'y a-t-il que peu de gens qui soient sauvés ? Il leur répondit : Efforcez-vous d'entrer par la porte étroite. Car, je vous le dis, beaucoup chercheront à entrer, et ne le pourront pas. » (Luc 13: 23.) Jésus ne répond donc pas directement à notre question. Il ne dit pas si le nombre des élus est grand ou petit, il ne se prononce ni pour l'universalisme ni pour le particularisme du salut. Il avertit seulement que la porte de la vie éternelle n'est pas tellement grande qu'on ne saurait la manquer. C'est au contraire une porte étroite par laquelle il faut s'efforcer de passer. A cause de cette étroitesse de la porte, certains ne voudront peut-être pas entrer. Mais, Jésus ajoute, pour bien montrer que personne n'est exclu et que les plus éloignés même peuvent passer par cette porte : « Il en viendra de l'orient et de l'occident, du nord et du midi ; et ils se mettront à table dans le royaume de Dieu. Et voici, il y en a des derniers qui seront les premiers et des premiers qui seront les derniers. » (Luc 13: 29.)

Jésus laisse donc ouverte la question du nombre des élus. L'universalisme et le particularisme sont deux possibilités et le restent, tant que l'histoire n'est pas achevée et que l'heure du

jugement n'a pas sonné. Ce sont deux possibilités également sérieuses, dont chacune contient un élément de vérité indispensable à notre foi. Leur contradiction apparente est résolue dans la foi qui va de l'une à l'autre et qui est préservée par l'une et par l'autre de dangers extrêmes. L'affirmation particulariste doit nous pousser à la repentance et à la foi « avant que la porte ne soit fermée » ; elle nous porte à la vigilance. L'affirmation universaliste doit nous procurer la paix et le repos de la grâce en nous faisant entrevoir « la largeur, la hauteur et la profondeur de l'amour de Dieu » ; elle nous invite à la confiance.

Il suffit donc que nous sachions que Dieu *veut* le salut de tous et que personne n'en est exclu. Mais il n'est pas nécessaire que nous sachions le nombre de ceux qui seront *effectivement* sauvés et s'ils le seront tous. Nous ne saurons cela qu'au jugement dernier. Si nous le savions dès maintenant, si le nombre des élus était connu et fixé d'avance, cela ôterait à la vie chrétienne et à l'histoire en général tout sérieux. Nous sombrerions dans le fatalisme. Il ne serait plus nécessaire de travailler à notre salut avec crainte et tremblement. Il se peut que tous les hommes croient et soient sauvés. Il se peut aussi que certains rejettent la foi et soient damnés. Nous vivons dans le temps de la patience de Dieu où tout est encore possible. L'universalisme comme le particularisme du salut sont donc hypothétiques.

L'Apocalypse nous parle des cent quarante-quatre mille de toutes les tribus des fils d'Israël (Apoc. 7: 4) qui ont été marqués du sceau de Dieu et gardés pour le salut. Ce chiffre est évidemment symbolique : 144, le carré de 12, chiffre saint, multiplié par le coefficient de l'immensité, 1000. Ce chiffre indique la multitude des élus et ne parle nullement d'un « numerus clausus ». Il nous rapproche davantage de l'universalisme que du particularisme.

Un autre texte, par contre, dont on voudrait déduire l'universalisme ne l'implique manifestement pas : « Dieu a renfermé tous les hommes dans la désobéissance, pour faire miséricorde à tous. » (Rom. 11: 32.) D'après le contexte on voit qu'il ne s'agit pas de la totalité des individus mais, comme dans Romains 3: 9, de la totalité des races humaines, des Juifs et des Grecs.

Nous avons parlé d'universalisme hypothétique ou conditionnel. L'universalisme hypothétique est la doctrine enseignée par Moïse Amyraut. Mais nous ne l'entendons pas de la même manière. Pour Amyraut, le salut de tous n'est qu'une possibilité théorique, Dieu ayant donné aux hommes assez de lumières pour les rendre inexcusables s'ils ne croient pas. Mais, en fait, cette révélation générale de Dieu n'est pas efficace. Semblable à la grâce suffisante des molinistes, la volonté salvifique universelle est en réalité insuffisante pour convertir, de sorte qu'une seconde volonté, particulière celle-là et efficace, doit venir se greffer sur la première. Pour nous, la volonté salvifique de Dieu est efficace, non seulement en principe mais en fait. Dieu met le salut à la portée de tous, il en donne à tous non seulement la possibilité mais aussi la réalité. Il suffit que l'homme ne rejette pas ce salut. Il n'y a donc pas en Dieu deux volontés, l'une plus efficace que l'autre et plus directe. Car la volonté salvifique universelle ne peut pas être surpassée, elle est le maximum de ce que Dieu peut faire, elle a pour conséquence la révélation totale de Dieu et le don de toutes ses grâces. Ce n'est pas une manifestation imparfaite et partielle.

La doctrine d'Amyraut nous amène à parler de la célèbre distinction faite entre la volonté antécédente et conséquente. L'amyraldisme, en effet, suppose cette distinction chère aux théologiens catholiques. Antérieurement au péché Dieu aurait voulu le salut de tous les hommes mais, à la suite du péché, Dieu, dans sa volonté conséquente, ne voudrait le salut que de ceux dont il prévoit la foi. La volonté antécédente est le principe de la grâce suffisante, la volonté conséquente celui de la grâce efficace. Cette distinction n'est ni heureuse ni utile. Car Dieu serait inconstant et capricieux si le péché humain modifiait ses intentions primitives et le faisait changer de volonté. Dieu se contredirait lui-même si, après avoir décidé le salut de tous, il renonçait à ce projet à cause de la chute. En dépit de celle-ci, il pouvait maintenir sa volonté salvifique universelle en mettant à la disposition de tous les moyens de salut efficaces qu'il accorde à certains. Ainsi il aurait donné suite à son vouloir antécédent. En abandonnant ce vouloir, Dieu devient conséquent.

En fait, la volonté de Dieu n'a jamais changé; avant comme après la chute il veut le salut de tous ceux qui croiront et il veut que tous croient. Son vouloir antécédent n'est pas universaliste au point d'accorder le salut sans la foi; son vouloir conséquent n'est pas particulariste au point d'exclure arbitrairement un pécheur du salut; le vouloir antécédent et conséquent sont identiques. La distinction est fallacieuse.

Il faut, pour terminer, élucider un terme qui demeure équivoque. Le mot « élu » a un double sens. Tantôt il désigne ceux qui obtiennent effectivement et définitivement le salut; c'est le sens que nous donnons à ce terme dans le présent paragraphe conformément à Matthieu 22: 14: « Il y a beaucoup d'appelés mais peu d'élus. » Tantôt le terme désigne tous ceux qui ont été l'objet de la prédestination sans préjuger de leur persévérance et de leur sort final; c'est le sens que le terme a dans les épîtres et lorsque nous parlons des élus nous lui donnons en général ce sens élargi. En effet, les épîtres ne font pas de différence entre les appelés et les élus, les κλητοί et les ἐκλεκτοί; ce sont deux termes synonymes. Seul Matthieu 22: 14 établit une distinction et oppose les appelés aux élus<sup>1</sup>. Le mot a donc dans Matthieu 22: 14 un sens plus étroit que dans les autres passages. L'élection peut ainsi être envisagée sous deux aspects: dans son élaboration et dans sa réalisation. Le premier aspect est le plus usuel et le plus large, nous le trouvons surtout dans les épîtres où les élus sont identifiés aux appelés; ce sont tous ceux auxquels Dieu a décidé d'accorder sa grâce. Le second aspect, celui de Matthieu 22: 14, est plus restreint et plus précis; les élus sont ceux dont le salut se réalise effectivement et ils sont opposés aux appelés dont Dieu a simplement décidé le salut sans préjuger de sa réalisation conditionnelle. L'Écriture elle-même nous autorise donc à parler de l'élection en un double sens selon qu'on l'envisage dans son élaboration inconditionnelle ou dans sa réalisation conditionnelle. L'Écriture elle-même laisse entendre que l'élection, prise dans le second sens, n'est pas nécessairement aussi large et universelle que dans le premier sens.

<sup>1</sup> Cf. KITTEL: *Wörterbuch* III, p. 496.

Nous avons ainsi démontré que *le décret d'élection est universaliste dans son élaboration mais ne l'est pas nécessairement dans sa réalisation.*

## § 5. LA NON-ÉLECTION

*THÈSE: La non-élection est l'état provisoire de ceux auxquels Dieu n'a pas encore révélé le salut.*

Si le décret d'élection est universaliste dans son élaboration et si Dieu veut réellement que tous les hommes soient sauvés, il reste à voir pourquoi l'appel ne les atteint pas tous, pourquoi Dieu ne manifeste pas son amour à tous également. Il s'agit de savoir pourquoi il y a des païens qui ne croient pas en Dieu et ne connaissent pas le seul nom qui ait été donné aux hommes par lequel ils puissent être sauvés. Les païens sont-ils damnés? Dieu leur retire-t-il systématiquement ses grâces de peur qu'ils ne se repentent et ne soient sauvés? Comment cela serait-il compatible avec la volonté salvifique universelle?

La Parole de Dieu ne prétend pas que les païens soient voués à la mort éternelle. Il faut, en effet, distinguer les réprouvés des non-élus. Ces derniers ont été prédestinés au salut dès avant la fondation du monde, l'amour de Dieu s'étend sur eux aussi. Mais les conditions et les moyens de la prédestination ne leur ont pas encore été offerts : ils ne connaissent pas Christ par la foi ; le miroir dans lequel ils pourraient contempler leur élection ne leur a pas encore été tendu. L'amour de Dieu n'a pas encore été manifesté par l'Évangile dans le temps et le lieu de leur vie. Ce sont de ces ouvriers de la sixième ou de la onzième heure, destinés à travailler dans la vigne et à recevoir leur salaire, mais qui ne sont pas embauchés tous ensemble ni à la même heure. A la troisième heure certains ne seront pas élus, ils le seront plus tard. A côté de ceux auxquels Dieu a manifesté l'élection, il y en a donc auxquels elle n'a pas encore été manifestée, à côté des élus il y a les non-élus, à côté des croyants il y a les païens, il y a les ouvriers pour lesquels l'appel ne deviendra irrésistible qu'à la onzième heure. Les non-élus ne sont pas des damnés ; ils ne sont pas destinés à la perdition ; tôt ou tard, ils seront mis en présence de Christ qui leur offrira le

salut. Les non-élus ne sont exclus de la grâce que provisoirement et non de manière absolue. Le salut leur appartient virtuellement mais ils n'en ont encore ni l'assurance ni le bénéfice et ils ne peuvent donc, comme les élus, louer Dieu, dès à présent, et se réjouir en lui.

Les païens ne sont pas damnés. En effet, ils ne sont pas coupables d'ignorer l'Évangile qui ne leur a pas été annoncé. Les païens aussi sont prédestinés au salut puisque Paul, leur apôtre, était prédestiné à le leur prêcher, mis à part dès le sein de sa mère pour l'annoncer aux païens (Gal. 1: 16). « Les païens sont cohéritiers, ils forment un même corps et participent à la même promesse en Jésus-Christ par l'Évangile. » (Eph. 3: 6.) « Dieu est-il seulement le Dieu des Juifs? Ne l'est-il pas aussi des païens? Oui il l'est aussi des païens. » (Rom. 3: 29.)

La non-élection des incroyants ne doit donc pas nous inciter à les maudire et à les juger indignes du salut sous prétexte que Dieu ne veut pas avoir pitié d'eux. La non-élection est provisoire. Les incroyants sont un objet, non de réprobation, mais de mission. Car l'incrédulité qui procède de l'ignorance n'est pas une cause de perdition. Cela ne signifie d'ailleurs nullement que cette ignorance soit synonyme d'innocence. L'ignorance des non-élus procède du péché originel, elle est coupable et mènerait à la mort et à la perdition si Dieu n'avait décidé, en Christ, de la pardonner et d'y porter remède. De droit cette ignorance est inexcusable. De fait Dieu l'excuse, de sorte que les païens ne doivent pas être considérés comme des damnés. Le seul péché inexcusable et impardonnable, nous le verrons plus loin, est celui qui procède de la pleine connaissance de Dieu, celui que les anciens docteurs appelaient « *impugnatio veritatis agnitæ* ».

Mais, comment seront jugés les païens qui sont morts sans connaître Christ? Sont-ils à jamais perdus? Dieu ne les a appelés ni à la première ni à la onzième heure. Le délai est écoulé. Une possibilité de salut leur serait-elle offerte encore dans l'Au-delà?

Nous avons montré dans notre paragraphe troisième que la foi en Jésus-Christ est le seul moyen d'obtenir le salut, Les païens ne peuvent donc être sauvés qu'à cette condition. Leur ignorance ne suffit pas à les justifier ni leurs vertus naturelles. Dieu ne

leur doit pas le salut. Ce n'est que dans la foi en Jésus-Christ, mort pour tous, que nous avons la certitude de la rédemption des païens. Hors de Jésus-Christ, ils sont très certainement perdus comme ils le méritent. Hors de Jésus-Christ il n'y a pas d'élection. Hors de Jésus-Christ, leur incrédulité, procédant de l'ignorance, serait certainement une cause de perdition. Cette ignorance est, en effet, la conséquence d'un oubli de Dieu volontaire et coupable de sorte qu'ils sont « inexcusables, puisque, ayant connu Dieu, ils ne l'ont point glorifié comme Dieu ». (Rom. 1: 21.) En Christ seulement, Dieu veut excuser cette ignorance coupable et ne point l'imputer. Paul montre bien dans les deux premiers chapitres de l'épître aux Romains que les païens ne sont pas plus innocents que les Juifs. S'ils ignorent la loi de Moïse, ils ont pourtant une conscience. Les bonnes actions qu'il leur arrive d'accomplir et qui devraient confondre les Juifs eux-mêmes, prouvent qu'ils savent la différence entre le bien et le mal. Et puisqu'ils savent cette différence, même sans la loi mosaïque, ils ont péché en négligeant de faire le bien. C'est pourquoi « tous ceux qui ont péché sans la loi, périront aussi sans la loi ». (Rom. 2: 12.) Paul résume sa pensée en disant : « Nous avons prouvé que tous, Juifs et Grecs, sont sous l'empire du péché, selon qu'il est écrit : Il n'y a point de juste, pas même un seul. » (Rom. 3: 10.) La constatation que « les païens, qui n'ont pas la loi, font naturellement ce que prescrit la loi » (Rom. 2: 14) ne signifie donc pas que les païens seront justifiés par leurs œuvres et jugés d'après une autre norme que les croyants, ni qu'ils pourraient se passer de la grâce de Jésus-Christ. Paul veut montrer simplement que, malgré l'égalité absolue des Juifs et des païens dans le péché, les païens sont capables, outre leurs vices décrits dans le chapitre premier, d'une honnêteté relative qui vaut bien celle des Juifs. Cela prouve leur sens moral et les rend donc d'autant plus coupables d'y désobéir. Il est faux de dire avec A. Gretillat que la norme suprême du jugement est « la fidélité montrée par chacun au degré de la révélation qui lui a été accordé, à la révélation de la conscience pour le païen, à celle de la loi pour le Juif.<sup>1</sup> » Si

<sup>1</sup> A. GRETILLAT : *Théol. systématique*, to. IV, p. 538.

telle était la norme, aucun païen ni aucun Juif ne serait sauvé, car Paul veut montrer précisément que le Juif obéit aussi peu à la loi que le païen à sa conscience; ils sont tous sous l'empire du péché et si la norme du jugement n'était pas Jésus-Christ, ils seraient tous perdus.

Or, la norme du jugement est Jésus-Christ. La seule condition du salut est la foi en lui. Cela est vrai malgré l'affirmation catégorique du jugement par les œuvres. (Rom. 2: 6; II Cor. 5: 10.) Car il est évident que Christ seul est la source d'œuvres vraiment agréables à Dieu. Ces œuvres sont celles de la foi, celles de Matthieu 25: 31 ss. qui ont Christ pour objet et qui attestent que la foi n'est pas morte mais agissante par la charité. (Gal. 5: 6.) Ce ne sont pas les œuvres de la loi et de la propre justice, dont le salaire est la mort, qui serviront de norme au jugement. Christ est le juge, il absoudra tous ceux en qui il trouvera la foi agissante par la charité (Actes 17: 31; 10: 42; Rom. 2: 6; Jean 5: 27; II Cor. 5: 10; II Tim. 4: 1.) Certes, Jésus-Christ ne rejettera pas systématiquement toutes les actions des païens et leur vie n'apparaîtra pas entièrement dévalorisée devant lui. Au contraire, au jour du jugement, il fera apparaître les actions secrètes des hommes (Rom. 2: 16.). Jésus-Christ discernera et récompensera le bien qu'il ont fait. Mais c'est *lui* qui le fera et c'est *lui* qui manifestera ce qu'il faut appeler bon. Les hommes seront déconcertés par son jugement car Christ couronnera des œuvres dont ils n'auraient jamais songé à tirer gloire et il leur découvrira des vertus qu'ils ignoraient eux-mêmes et « les justes lui répondront : Seigneur, quand t'avons-nous vu avoir faim et t'avons-nous donné à manger... etc. » (Matth. 25: 37.) Ainsi, ceux qui rencontreront Christ au jugement dernier et qui croiront en lui, verront le Seigneur opérer un choix parmi les œuvres qu'ils avaient faites avant de croire; le Seigneur discernera parmi ces œuvres celles qui étaient d'avance orientées dans le sens de la foi et dignes de son Royaume et il les couronnera. Il en sera de ces hommes comme d'Abraham dont Paul dit que sa foi lui fut imputée à justice. Pourtant Abraham n'a jamais connu Christ. Mais Paul, qui connaît Christ, sait qu'Abraham a vécu dans la perspective de la foi. (Cf. aussi Jean 8: 56.) Christ fait apparaître ainsi la justice d'Abraham. Et, c'est parce

que Dieu est le Dieu de Jésus-Christ, qu'Abraham peut être considéré comme un élu de Dieu avant même que cette élection lui ait été révélée en Christ. Ainsi, au jugement dernier, Christ fera apparaître d'authentiques actes de foi chez les païens. Certes, ces actes de foi ne peuvent les sauver et effacer tous leurs péchés que parce que Dieu veut bien en Christ les leur imputer à justice, ils ne confèrent donc aux païens aucun droit à la vie éternelle.

Mais, de même que Christ fera un choix parmi les œuvres des païens et ne laissera subsister que celles qui sont compatibles avec la foi, de même, il fera un choix parmi les œuvres des croyants. Comme les païens ont pu faire sans le savoir des actes agréables à Dieu, les croyants ont pu commettre des œuvres incompatibles avec la foi. Sur le fondement de la foi en Jésus-Christ, les uns ont bâti avec de l'or, d'autres avec de l'argent, du bois, ou du chaume : « L'œuvre de chacun sera manifestée car le jour la fera connaître parce qu'elle se révélera dans le feu et le feu éprouvera ce qu'est l'œuvre de chacun. Si l'œuvre bâtie par quelqu'un sur le fondement subsiste, il recevra une récompense. Si l'œuvre de quelqu'un est consumée, il perdra sa récompense; pour lui il sera sauvé, mais comme au travers du feu. » (1 Cor. 3; 13.)

Après tout ce que nous venons de voir nous sommes donc obligés d'admettre que, tôt ou tard, et le plus tard au jugement dernier, les païens seront mis en présence de Christ et appelés à croire en lui. S'ils croient, ils seront sauvés; leur foi effacera leurs péchés et couronnera ce qu'ils ont fait de bon dans leur vie. S'ils ne croient pas ils seront perdus et leurs actions les meilleures seront annulées par leur incrédulité. Nous sommes amenés ainsi à admettre une révélation posthume de l'Évangile. Le sort de ceux qui ont été mis en présence de Christ pendant la vie terrestre est arrêté : pour ceux qui croient il n'y a dès à présent plus aucune condamnation (Rom. 8: 1); mais ceux qui ne croient pas sont déjà condamnés. (Jean 3: 18.) Par contre, ceux qui n'ont pas été mis en présence de Christ durant la vie terrestre et qui n'ont pas connu leur élection, verront leur sort se préciser après la mort. L'Évangile leur sera encore prêché dans l'Au-delà. Leur élection leur sera manifestée à la dernière heure.

La Parole de Dieu l'affirme d'ailleurs catégoriquement.

Non seulement Jésus laisse entendre qu'il y aura un pardon dans le siècle à venir (Matth. 12: 32), mais l'épître de Pierre assure que « l'Évangile a été aussi annoncé aux morts » (I Pierre 4: 6) et que Christ « est allé prêcher aux esprits en prison, qui autrefois avaient été incrédules, lorsque la patience de Dieu se prolongeait ». (I Pierre 3: 19.)

Tel est certainement aussi le sens de l'article du Symbole des apôtres sur la descente de Christ aux enfers. Ce n'est qu'au prix de jongleries exégétiques qu'on peut lui faire signifier l'abandon de Christ sur la croix et la réprobation divine pesant sur lui dans cet abandon. Contrairement à ce que l'on croit généralement, les enfers n'ont aucun rapport avec la réprobation, ils ne sont pas le lieu des damnés. La géhenne seule est le lieu de l'éternel châtement, du « feu éternel qui ne s'éteint point » (Marc 9: 43, 48) et « qui a été préparé pour le diable et ses anges » (Matth. 25: 41). Le Seigneur y précipitera ceux qu'il aura mis à sa gauche au jugement dernier. La géhenne, c'est « l'étang ardent de feu et de soufre » (Apoc. 19: 20) où seront jetés la bête, le faux prophète et le diable (Apoc. 20: 10). Cette géhenne est le lieu de la seconde mort, c'est-à-dire de la mort éternelle qui attend tous ceux qui ne sont pas trouvés inscrits dans le livre de vie (Apoc. 20: 14). Mais, l'enfer ou Hadès qui est le Scheol de l'Ancien Testament a une autre signification. Il n'est pas éternel. Il doit disparaître à la résurrection des morts. (Apoc. 20: 14.) C'est un lieu provisoire, un lieu d'attente pour les incroyants morts sans connaître Christ. Il sera anéanti au jugement dernier. Les morts n'y sont pas nécessairement tourmentés. L'enfer ne sert pas à les tourmenter mais à leur donner encore une occasion de croire en Christ. La place que la Bible fait à l'Hadès est donc un argument de plus en faveur de notre thèse de la révélation posthume de l'Évangile aux non-élus. C'est ainsi seulement que la volonté salvifique universelle peut être maintenue envers tous ceux qui sont morts sans connaître Christ et qui seraient damnés si une possibilité de salut ne leur était offerte dans l'Au-delà.

Notre conception des enfers n'a évidemment rien de commun avec la théorie catholique du purgatoire. Le dogme du purgatoire suppose une fausse notion de la justification; l'œuvre du

Christ ne serait pas suffisante pour expier nos fautes, les fidèles eux-mêmes devraient contribuer à leur expiation par des peines temporelles qui s'achèvent au purgatoire; le salut ne serait pas entièrement gratuit ni donné tout entier à ceux qui croient. Les peines infligées au purgatoire seraient de deux sortes : la peine du dam ou privation de la vue de Dieu et la peine du sens. Nous avons vu que les non-élus ne sont tourmentés nécessairement ni par l'une ni par l'autre de ces peines puisque l'enfer est au contraire le lieu où Dieu se révèle à eux une dernière fois. L'élément de vérité auquel fait droit le dogme du purgatoire c'est l'impossibilité de rattacher à la fin de la vie terrestre la décision du sort éternel de toute créature humaine.

On peut poser une dernière question : pourquoi Dieu procède-t-il par élection pour sauver les hommes? Pourquoi la volonté de Dieu se manifeste-t-elle par la différenciation des hommes? Pourquoi Dieu procède-t-il en quelque sorte par noyautage, allant de la partie au tout et non inversement? Si la volonté salvifique de Dieu est universelle, pourquoi ne donne-t-il pas sa grâce à tous de la même manière et simultanément? Pourquoi le rayonnement de la grâce n'est-il pas aussi uniforme que celui du soleil qui se lève sur les justes et les injustes? Pourquoi l'un est-il pris et l'autre laissé? Pourquoi Noé seul est-il mis à part, puis Abraham et Jacob? Pourquoi, parmi tous les peuples, Dieu n'a-t-il fait connaître le salut qu'à Israël? Et pourquoi le seul Jésus-Christ devient-il porteur de ce salut, puis les douze, puis l'Église? Pourquoi pas le monde entier? Bref, pourquoi toujours ce choix?

K. Barth répond : « Pourquoi ce choix? Parce que la grâce ne serait plus la grâce si elle était également répartie par Dieu entre tous les hommes. C'est quelque chose de spécial, une distinction imméritée et librement accordée, que des hommes pécheurs soient non seulement des créatures de Dieu mais qu'ils puissent, en outre, s'appeler enfants de Dieu.<sup>1</sup> » Malgré l'universalité de son amour, Dieu ne veut pas que l'on puisse considérer cet amour comme un dû, comme une chose naturelle et qui s'accomplit d'office. Il veut montrer que cet amour est une grâce qui

<sup>1</sup> K. BARTH : *Dogmatik* II, 1, p. 571.

pourrait être aussi refusée. Il veut rester l'auteur de notre salut et libre de l'accorder où et quand il lui plaît.

Si la grâce était diffuse et générale, l'homme la posséderait naturellement et automatiquement, il n'aurait besoin ni de la conversion ni de la foi pour y accéder. Sans le choix de Dieu, l'homme non plus n'aurait pas à choisir. Sans la liberté de Dieu, l'homme n'aurait plus à faire preuve de liberté. Ainsi, la masse des non-élus rendent un témoignage indirect au privilège des élus dont ils se distinguent.

Mais, si Dieu manifeste sa liberté et sa miséricorde en privilégiant certains, cela ne signifie pas que les non-élus soient définitivement exclus de ces privilèges. Ils leurs seront accordés où et quand il plaira à Dieu, dans ce monde ou dans l'autre.

Il est donc établi que la non-élection est l'état *provisoire* de ceux auxquels Dieu n'a pas encore révélé le salut.

## § 6. LE SENS DU DOGME DE LA PRÉDESTINATION

*THÈSE : Le dogme de la prédestination souligne la gratuité du salut et exclut les mérites humains.*

Dieu nous a aimés le premier, tel est le sens de la prédestination. La grâce de Dieu est prévenante. « Cela ne dépend donc ni de celui qui court ni de celui qui veut, mais de Dieu qui fait miséricorde. » (Rom. 9 : 16.) « C'est par la grâce que vous êtes sauvés, par le moyen de la foi. Et cela ne vient pas de vous, c'est le don de Dieu. Ce n'est point par les œuvres afin que personne ne se glorifie. » (Eph. 2 : 8.)

Le dogme de la prédestination est la meilleure sauvegarde contre l'esprit sectaire et contre le pharisaïsme. Il coupe court à tout jugement porté sur le prochain et sur son incrédulité. Il interdit tout orgueil spirituel. Si nous nous sommes convertis, si nous sommes sauvés, ce n'est pas que nous soyons meilleurs que les autres ou notre volonté moins rebelle mais c'est que Dieu nous a prévenus et élus. A tous les pharisiens, le dogme de la prédestination rappelle : « Qu'as-tu que tu n'aies reçu ? Et si tu l'as reçu pourquoi te glorifies-tu ? » (I Cor. 4 : 7.)

Le dogme de la prédestination souligne que le salut n'est pas notre œuvre, pas même en partie. Nous n'y sommes pour rien. Nous ne l'avons pas mérité. Cette grâce est bien une grâce, un libre choix de Dieu, un privilège surnaturel. L'initiative du salut appartient entièrement à Dieu, qui commence et qui achève en nous cette bonne œuvre, selon son bon plaisir. C'est dire que rien n'est plus absurde que de chercher une conciliation entre la prédestination divine et les mérites humains. L'un exclut l'autre. L'assemblage qu'on en pourrait faire au moyen de la prescience est monstrueux. La prédestination « *post prævisa merita* » est une contradiction dans les termes.

Quelles que soient les réserves dont on entoure la doctrine catholique des mérites, cette doctrine est pernicieuse. Le mot même suffit à induire en erreur les fidèles qui ne comprennent pas les subtiles distinctions par lesquelles on en veut restreindre la portée. La doctrine des mérites ouvre toute grande la porte au légalisme, à la propre justice, que le dogme de la prédestination avait bannis.

La foi ne peut pas constituer un mérite puisqu'elle est, comme nous l'avons montré, un don de Dieu, un effet de la prédestination. Elle n'est pas notre œuvre et nous n'avons pas à nous en vanter.

Ici, nous ne pouvons pas suivre Augustin, qui maintient les mérites, tout en ajoutant que ce sont des dons de Dieu, de telle sorte que Dieu couronnerait ses dons en couronnant nos mérites. Nous ne saurions considérer la foi sous ce double aspect, tantôt comme un don, tantôt comme un mérite. La foi y répugne.

Qu'est-ce en effet que la foi? Elle est un acte de dépouillement et d'abdication devant la croix de Christ où nous reconnaissons notre néant et l'amour de Dieu qui a tout accompli pour nous. La foi nous dépouille donc de tous mérites propres pour nous faire vivre uniquement des mérites de Christ. La foi nous porte hors de nous-mêmes, elle nous renvoie vers Christ. C'est ce dépassement, cette transcendance qui est le propre de la foi. Elle n'a pas sa valeur en elle-même mais par l'objet qu'elle saisit. Ou, pour employer la terminologie classique : la « *fides qua creditur* » en tant que comportement psychologique

n'a de valeur salvatrice que dans la mesure où elle participe à la « fides quæ creditur ». Détachée de son objet, comprise psychologiquement comme une simple œuvre humaine, la foi ne vaut plus rien parce qu'elle ne saisit plus rien, parce qu'elle ne renvoie plus à rien.

Si l'on participe soi-même à la foi, on se laissera porter par elle vers Christ. On ne pourra jamais tout ensemble courir vers ce but et se regarder courir pour se décerner des mérites. On ne pourra pas être à la fois l'acteur et le spectateur de cette course, regarder en avant et en arrière. On ne pourra pas à la fois se dépouiller de tous mérites pour courir mieux et s'en couronner de nouveau. Le croyant ne peut donc pas sortir de sa foi pour la considérer en elle-même, détachée de son but, comme un simple comportement psychologique. S'il le fait, il n'est plus croyant, il n'est plus impliqué dans ce dépassement constant qui ne supporte aucun retour en arrière. Et, cette foi qui aurait été ainsi fixée comme une œuvre humaine et dont on analyserait la valeur intrinsèque, pour la déclarer méritoire, ne serait qu'une contrefaçon de la vraie foi, un acte humain pas plus louable qu'un autre. Ce ne serait plus la foi qui sauve. Car la foi sauve non pas par sa valeur intrinsèque mais par Christ qu'elle appréhende. Le mérite de la foi est en Christ, non en nous. La force de la foi c'est qu'elle ne repose pas sur elle-même. Si l'on veut la faire reposer sur elle-même on s'apercevra qu'elle n'a pas plus de consistance qu'une autre œuvre humaine.

Il en est de la foi comme du mouvement que cherchait à définir Zénon d'Elée. Si on la fixe pour l'analyser, on la transforme du même coup en son contraire et on ne la comprend plus. On ne peut prouver le mouvement qu'en marchant. On ne peut comprendre la foi qu'en croyant. Mais, si l'on ne peut pas se placer en dehors de ce mouvement de dépouillement et de dépassement, c'est donc qu'on ne peut pas attribuer à la foi de mérites car on ne peut pas tout ensemble se dépouiller et s'orner, rejeter toute propre justice et s'en attribuer. Il serait bien étrange de louer un acte qui consiste précisément à refuser toute louange. On ferait du publicain même un pharisien : « Seigneur, je te rends grâces que je ne sois pas comme ce pharisien. » Mais dès que le publicain commence à s'enorgueillir

ainsi de sa foi et de sa repentance, dès qu'il songe aux mérites de son humilité, il cesse de s'en retourner justifié.

Lorsqu'on parle de la foi théologiquement ou, pour user du langage de la scolastique, lorsqu'on en parle au sens composé, c'est-à-dire en rapportant sans cesse la foi à Dieu qui est son auteur et son but, il est impossible de déclarer la foi méritoire. Car alors l'acte de foi humain est entièrement assumé par la grâce divine qui le crée. Il ne peut pas exister ni se faire valoir à côté d'elle.

On peut chercher aussi, avec Thomas d'Aquin, à analyser la foi en psychologue, en philosophe; on en peut parler au sens divisé comme d'un comportement humain dont on étudie le caractère et la valeur propres après l'avoir isolé et distingué de sa source. Mais la foi ne se prête pas à ce genre d'analyse. Elle condamne comme une erreur et un péché tout essai de distinguer l'homme de Dieu, de l'en isoler pour l'admirer en lui-même. A moins de retomber dans l'incrédulité ou la propre justice, le croyant ne peut pas parler de soi ou de sa foi au sens divisé.

Il importe donc que la foi, au lieu de s'enorgueillir, confesse toujours sa propre insuffisance et se porte entièrement vers Christ pour chercher en lui sa seule force et sa justification : « Je crois, bon Seigneur, viens en aide à mon incrédulité. » (Marc 9; 24.) Le chrétien croit que Dieu le justifie mais il ne croit pas *pour que* Dieu le justifie *en échange de sa foi*, pour que Dieu récompense le mérite de sa foi. La foi ne peut pas être placée à côté de la grâce, en équivalence. Elle est absorbée par la grâce, donnée et reprise par elle. Car le fait que l'homme ne peut être sauvé que par la foi signifie qu'il ne peut être sauvé que par Dieu, en se dépouillant de tout mérite propre devant la croix de Christ.

Le dogme de la prédestination souligne ainsi la gratuité du salut et il exclut les mérites humains.

## CHAPITRE II

### LA RÉPROBATION

#### § 1. L'AMISSIBILITÉ DE LA FOI

THÈSE : *L'homme est libre de rejeter la foi que Dieu lui donne.*

La foi est la condition *sine qua non* de l'obtention du salut. Dieu donne cette foi aux élus. Mais la Parole de Dieu affirme non moins clairement que les hommes peuvent perdre cette foi par leur faute et la rejeter. Ils peuvent rester sourds aux appels de Dieu, et faire obstacle à la réalisation de son dessein. Dieu ne force donc personne à croire. Il n'impose pas le salut. En l'offrant, il nous laisse libres de le refuser.

C'est précisément cette perte de la foi qui a fait le malheur des Juifs. Paul le montre dans l'épître aux Romains : « Elles (les branches de l'olivier) ont été retranchées pour cause d'incrédulité. » (Rom. 11 : 20.) Leur rejet n'est pas la conséquence d'un décret arbitraire de Dieu qui les aurait voués à la perdition dès avant la fondation du monde. Au contraire, Dieu a tout fait pour sauver ses élus. A-t-il refusé sa parole de grâce ? « N'ont-ils rien entendu ? Au contraire. Leur voix (celle des envoyés de Dieu) est allée par toute la terre, et leurs paroles jusqu'aux extrémités du monde. » (Rom. 10 : 18.) « J'ai tendu mes mains tout le jour vers un peuple rebelle et contredisant. » (Rom. 10 : 21.) Israël est donc responsable de son malheur et non pas Dieu. Jésus lui-même s'écrie devant Jérusalem : « Combien de fois ai-je voulu rassembler tes enfants, ... mais vous ne l'avez pas voulu. » (Matth. 23 : 37.) Il ne suffit pas que Dieu veuille notre salut, il faut que nous le voulions aussi et que nous ne soyons pas comme ce peuple juif dont les prophètes ont dit : « Ils refusent de se convertir. » (Jér. 5 : 3 ; 8 : 5 ; Osée 11 : 5.) Sinon Jésus ne peut que constater notre incrédulité qui repousse son amour :

« Vous ne voulez pas venir à moi pour avoir la vie. » (Jean 5; 40.)

La réalisation du salut est donc conditionnelle car il faut que nous demeurions dans la foi que Dieu nous donne et nous renouvelle sans cesse. Les élus peuvent perdre le salut. « Christ vous a maintenant réconciliés par sa mort dans le corps de sa chair, pour vous faire paraître devant lui saints, irrépréhensibles et sans reproche, *si du moins vous demeurez fondés et inébranlables dans la foi.* » (Col. 1; 22.) Seul « celui qui persévérera jusqu'à la fin sera sauvé ». (Matth. 24: 13.) Mais « si quelqu'un ne demeure pas en moi, il est jeté dehors ». (Jean 15; 6.) Paul lui-même craint « d'être rejeté après avoir prêché aux autres ». (I Cor 9: 27.) C'est pourquoi il met en garde les élus contre toute rechute possible : « Mettez-vous sur vos gardes de peur qu'entraînés par l'égarement des impies, vous ne veniez à déchoir de votre fermeté. » (II Pierre 3: 17.) « Considère la bonté de Dieu envers toi, *si tu demeures ferme* dans cette bonté; autrement tu seras aussi retranché. » (Rom. 11: 22.) « Ainsi donc que celui qui croit être debout prenne garde qu'il ne tombe. » (I Cor. 10: 12.) Car certains « ont fait naufrage par rapport à la foi ». (I Tim. 1; 19.) Certains ont « renié la foi et sont pires que des infidèles ». (I Tim. 5: 8.) Paul craint en particulier que les Galates ne retombent dans la chair après avoir commencé par l'Esprit.

Ces passages, que l'on pourrait multiplier, suffisent à prouver que la foi est amissible. Et parce qu'elle est amissible, Dieu ne se borne pas à donner la foi mais il l'ordonne aussi. Il ne la promet pas seulement mais il la commande et exhorte à la garder : « Prenez garde, frères, que quelqu'un de vous n'ait un cœur mauvais et incrédule, au point de se détourner du Dieu vivant. Mais exhortez-vous les uns les autres chaque jour, aussi longtemps qu'on peut dire : Aujourd'hui afin qu'aucun de vous ne s'endurcisse par la séduction du péché. Car nous sommes devenus participants de Christ, *pourvu que nous retenions fermement jusqu'à la fin* l'assurance que nous avons au commencement, pendant qu'il est dit : Aujourd'hui, si vous entendez sa voix, n'endurcissez pas vos cœurs comme lors de la révolte. » (Hébr. 3: 12-15.)

L'Écriture démontre donc clairement que *l'homme est*

*libre de rejeter la foi que Dieu lui donne.* La grâce n'est pas irrésistible ni inamissible comme le pensaient Augustin, Thomas d'Aquin et Calvin.

## § 2. LA CAUSE DE LA RÉPROBATION

THÈSE : *Le rejet de la foi est la cause de la réprobation.*

Les passages que nous avons cités dans le paragraphe précédent indiquent déjà que le refus de croire a des conséquences irréparables. Il est la cause de la perte. D'autres textes le confirment : « Celui qui refuse de croire au Fils ne verra point la vie et la colère de Dieu demeure sur lui. » (Jean 3: 36.) « Celui qui ne croit pas est déjà condamné parce qu'il n'a pas cru au nom du Fils unique de Dieu. » (Jean 3: 18.) « Celui qui ne croira pas sera condamné. » (Marc 16: 16.) « Il en est plusieurs qui marchent en ennemis de la croix de Christ... leur fin sera la perte. » (Phil. 3: 18.) Ceux qui n'obéissent pas à l'Évangile « auront pour châtiment une perte éternelle ». (II Thess. 1: 9.)

Mais il y a des textes plus probants encore : ceux qui ont trait au péché contre le Saint-Esprit. Dans le Nouveau Testament il n'est pas question du péché contre le Saint-Esprit d'une manière accessoire seulement. Il apparaît dans les trois Évangiles synoptiques et dans les épîtres. On s'étonne qu'un point aussi essentiel de la doctrine du Nouveau Testament soit resté si obscur et qu'il ait donné lieu à tant de malentendus. On a souvent évité d'aborder sérieusement cet enseignement du Maître. On y a vu l'un de ces paradoxes chers au Seigneur et l'on n'a pas osé prendre ces paroles à la lettre.

Qu'est-ce que le péché contre le Saint-Esprit ? Il apparaît dans Matthieu 12: 31 ; Marc 3: 28 et Luc 12: 10. Jésus vient de chasser les démons. Il a fait une action manifestement bonne et qui porte la marque de l'Esprit de Dieu. Il n'y a rien d'équivoque ni d'obscur dans cette intervention de Jésus. Jésus n'apparaît pas en contradiction avec lui-même, divisé contre lui-même. Sa conduite ne peut être interprétée diversement. Si l'on est de bonne foi, on ne peut y voir qu'une irruption

merveilleuse du Royaume de Dieu, une action directe du Saint-Esprit. Dieu ne peut pas devenir plus proche et se manifester plus nettement que dans un tel miracle. Dans le secret de leurs cœurs les Juifs devaient reconnaître que cette œuvre était inspirée de Dieu, que c'était une œuvre bonne. Et pourtant ils ne *voulaient pas* le reconnaître. Ils s'entêtaient à résister au témoignage de leurs sens et de leur conscience, au témoignage de l'Esprit. Par principe, par orgueil, ils ne voulaient pas croire en Christ même lorsque celui-ci leur donnait toutes les preuves de sa divinité. Voilà ce que Jésus appelle le péché contre le Saint-Esprit. C'est ce refus de se rendre à l'évidence, cette résistance à la conviction intérieure produite dans les cœurs par le Saint-Esprit. Le péché contre le Saint-Esprit, c'est l'incrédulité systématique et véritablement diabolique en face de l'œuvre rédemptrice de Christ accomplie dans la force de l'Esprit divin. En commettant ce péché, les Juifs s'excluaient volontairement du Royaume de Dieu venu à eux.

Il ne peut pas y avoir de pardon pour ce péché-là. Tous les péchés sont pardonnables par la grâce de Dieu. Fussent-ils rouges comme le cramoisi, ils deviendront blancs comme la neige. Christ est mort pour expier toutes nos fautes et pour nous offrir gratuitement une justification imméritée. Mais il ne peut pas y avoir de pardon pour ceux qui refusent le pardon, pour ceux qui rejettent l'offre miséricordieuse et illimitée qui leur est faite. C'est le seul péché pour lequel il n'y ait pas de pardon. Péché insensé de ceux qui refusent de se laisser aimer et de se laisser enrichir par la grâce. Il faut être possédé par un esprit diabolique pour commettre ce péché-là, pour préférer faire son salut tout seul, difficilement, au risque de n'y parvenir jamais, plutôt que d'accepter un salut facile et sûr, offert gratuitement en Christ. Il faut être aveuglé par l'orgueil et la propre justice, il faut être foncièrement rebelle à Dieu pour s'obstiner devant un pareil amour. Il faut être endurci comme Pharaon qui, lui non plus, ne voulait pas se rendre à l'évidence et qui, après avoir confessé : « Cette fois j'ai péché; c'est l'Eternel qui est le plus juste et moi et mon peuple nous sommes les coupables » (Ex. 9: 27) a résisté quand même.

Le péché pour lequel il n'y a pas de pardon, c'est le rejet

du témoignage intérieur du Saint-Esprit qui accompagne l'œuvre de Christ, c'est le retour à l'incrédulité quand on a goûté les bienfaits de la foi.

Nos textes établissent une différence entre le péché contre le Fils de l'homme et celui contre le Saint-Esprit. Pour comprendre cette distinction, il faut nous souvenir de ce que nous disions de l'auteur de la prédestination. L'auteur de la prédestination est le Dieu trinitaire. La prédestination ne déploie ses effets que si les trois Personnes de la Trinité y concourent ensemble. C'est le Saint-Esprit qui achève l'œuvre de la prédestination et la scelle dans les cœurs. Le Saint-Esprit nous dévoile la volonté de Dieu en Christ et la ratifie. Tant que nous sommes seulement en présence du Fils de l'homme et que nous ne connaissons Jésus que selon la chair, dans son abaissement, nous pouvons nous méprendre à son sujet et résister à sa prétention messianique. Ce n'est pas alors nécessairement une preuve de mauvais vouloir. Car la figure historique de Jésus de Nazareth reste équivoque et peut offrir une occasion de scandale. Dieu reste caché en Christ à moins que le Saint-Esprit ouvre nos yeux. Ceux qui, aujourd'hui encore, ne connaissent Jésus et son œuvre que sous son aspect humain et terrestre et qui refusent de le suivre à cause de tous les malentendus et de toutes les obscurités que, par ce côté, son Evangile comporte, ceux pour lesquels cette prédication n'est pas accompagnée « d'une manifestation d'Esprit et de puissance » (I Cor 2: 4), tous ceux-là peuvent être pardonnés, même s'ils restent incrédules en face de Christ. Leur incrédulité procède de l'ignorance à l'égard de l'œuvre rédemptrice. Ce ne sont pas des réprouvés mais des non-élus pour lesquels il y a un pardon dans ce siècle ou dans le siècle à venir. Ils n'ont pas reçu le témoignage intérieur du Saint-Esprit. Il y a un pardon pour ceux qui rejettent Jésus par ignorance : « Père pardonne-leur car ils ne savent ce qu'ils font. » (Luc 23: 34.) Paul dit de lui-même, en pensant au temps où il persécutait l'Eglise : « J'ai obtenu miséricorde parce que j'agissais par ignorance, dans l'incrédulité. » (I Tim. 1: 13.)

Mais il n'y a pas de pardon pour les incrédules auxquels Dieu s'est révélé pleinement, auxquels il a donné toutes les lumières intérieures et extérieures, auxquels il s'est manifesté

non seulement en Christ mais encore par le témoignage du Saint-Esprit. Leur incrédulité ne procède pas de l'ignorance mais d'une rébellion satanique contre la grâce.

La doctrine du péché contre le Saint-Esprit, cause de damnation et de mort éternelle, se retrouve dans la première épître de Jean. L'apôtre montre qu'il y a des péchés qui mènent à la mort et d'autres qui ne mènent pas à la mort : « Il y a un péché qui mène à la mort; ce n'est pas pour ce péché-là que je dis de prier. » (I Jean 5: 16.) On ne peut pas prier pour ce péché-là, car Dieu doit le punir en lui faisant produire toutes ses conséquences et en endurcissant définitivement ceux qui s'y livrent.

Tout ce que nous venons d'exposer se trouve admirablement résumé dans l'épître aux Hébreux : « Il est impossible que ceux qui ont été une fois éclairés, qui ont goûté le don céleste, qui ont eu part au Saint-Esprit, qui ont goûté la bonne parole de Dieu et les puissances du siècle à venir, — et qui sont tombés, — soient encore renouvelés et amenés à la repentance. » (Hébr. 6: 4.) « Si nous péchons volontairement après avoir reçu la connaissance de la vérité, il ne reste plus de sacrifice pour les péchés, mais une attente terrible du jugement et l'ardeur d'un feu qui dévorera les rebelles. » (Hébr. 10: 26.) « En effet, si, après s'être retirés des souillures du monde, par la connaissance du Seigneur et Sauveur Jésus-Christ, ils s'y engagent de nouveau et sont vaincus, leur dernière condition est pire que la première. Car mieux valait pour eux n'avoir pas connu la voie de la justice, que de se détourner, après l'avoir connue, du saint commandement qui leur avait été donné. Il leur est arrivé ce que dit un proverbe vrai : Le chien est retourné à ce qu'il avait vomé et la truie lavée s'est vautrée dans le borbier. » (II Pierre 2: 22.)

L'enseignement concernant le péché contre le Saint-Esprit est donc d'une netteté et d'une unanimité à laquelle il est impossible de se dérober. Il prouve que la cause de la réprobation est l'incrédulité. Non pas, il est vrai, n'importe quelle incrédulité; non pas l'incrédulité des païens, qui procède de l'ignorance, mais l'incrédulité qui procède de la rébellion contre Dieu, l'incrédulité qui est un rejet de la grâce, un retour en arrière, un refus de se rendre au témoignage intérieur du Saint-Esprit.

Il faut donc distinguer deux sortes d'incrédulité : celle des

non-élus et celle des réprouvés; celle qui précède et celle qui suit le don de la foi; celle qui est pardonnable et celle qui mène à la mort. Il n'y a aucune analogie entre ces deux formes de l'incrédulité; la seconde, qui est un reniement de la foi, est infiniment plus grave que la première et le sort des renégats est pire que celui des infidèles. Plusieurs textes nous l'ont montré. (I Tim. 5: 8; II Pierre 2: 22.) Et Jésus lui-même fait une distinction entre ces péchés, lorsqu'il dit à Pilate: «Celui qui me livre commet un plus grand péché.» (Jean 19: 11.) Le péché des Juifs qui renient leur Messie est plus grave que celui de Pilate qui fait crucifier un inconnu.

Cette dernière thèse sera certainement contestée, particulièrement par les tenants de la théologie dialectique. On dira qu'il ne faut pas peser la foi et l'incrédulité aux balances de notre raison, que le salut est une réalité objective, indépendante des fluctuations de nos sentiments. On dira surtout que, même chez les chrétiens, la foi et l'incrédulité se trouvent toujours mêlés et que l'homme naturel, qui subsiste en chacun de nous, résiste toujours à l'Esprit, de sorte que nous devrions tous être damnés. Le croyant même reste incrédule et, psychologiquement, son incrédulité est peut-être beaucoup plus apparente que sa foi. Pourtant il suffit que sa foi soit grosse comme un grain de sénevé pour transporter des montagnes et soulever le poids de tous ses péchés. Il y a de la foi chez l'incrédule et de l'incrédulité chez le croyant<sup>1</sup>. Les différences seraient purement relatives. L'opposition ne serait pas tellement tranchée que l'incrédulité des uns puisse être pardonnable et que celle des autres doive être irrémissible. Dieu juge notre foi et sait la découvrir dans l'âme la plus incrédule. Tel serait le point de vue dialectique.

Mais il faut se méfier de la balançoire dialectique. Elle risque de brouiller les notions. Toutes les différences sont effacées sous prétexte que ce sont des différences purement psychologiques et relatives. On peut, avec cette méthode, absoudre le diable lui-même. En fait, il y a bien, selon la Bible, une différence essentielle entre le père de l'enfant démoniaque par exemple et Pharaon. L'incrédulité du premier est une incrédulité

<sup>1</sup> P. MAURY: Election et foi (dans *Election éternelle*, Labor 1936), p. 193.

surmontée : « Je crois Seigneur, viens en aide à mon incrédulité. » C'est la foi qui a le dernier mot et qui l'emporte, l'incrédulité est progressivement absorbée par la foi. Tandis que l'incrédulité de Pharaon est une incrédulité triomphante et obstinée qui, à mesure qu'elle s'affirme, détruit de plus en plus la crainte de Dieu.

Si l'on soutient qu'il n'y a pas de différences décisives dans la foi et dans l'incrédulité, on absout le diable lui-même car le diable aussi est croyant à sa manière (Jacques 2: 19). Il faut donc admettre que la foi des démons n'est pas identique à la foi qui sauve. Il faut admettre que l'incrédulité du diable est d'une autre espèce que celle de Paul auquel Dieu a fait miséricorde sur le chemin de Damas (I Tim. 1: 13). Il y a une incrédulité qui procède de l'ignorance ou qui n'est qu'une faiblesse de la foi, elle n'arrive pas à entamer substantiellement la foi. Mais il y a une incrédulité voulue et opiniâtre, qui corrompt la foi, qui la ronge et la rend vaine. La foi de l'incrédule n'est alors plus qu'une dérision, une foi diabolique et blasphématoire qui alimente une rébellion orgueilleuse. Toute foi n'est pas salvatrice. Il existe une foi sans charité dont l'effet rédempteur est nul. (I Cor. 13: 2.)

Il n'est donc pas indifférent qu'il subsiste un reste d'incrédulité dans la foi ou un reste de foi dans l'incrédulité. Ici, le renversement dialectique ne joue pas. Pour emprunter une image au Sâdhou Sundar Singh : il n'est pas indifférent que le batesu soit dans l'eau ou l'eau dans le bateau; ici, le renversement ne joue pas non plus. En effet, si la foi est submergée par l'incrédulité c'est le naufrage dont parle I Tim. 1: 19.

Il ne faut donc pas confondre l'incrédulité des non-élus et celle des réprouvés, la foi du diable et celle des chrétiens. L'incrédulité qui mène à la réprobation est ce rejet du don de Dieu, cette résistance au témoignage intérieur du Saint-Esprit qui se distingue foncièrement de l'incrédulité païenne qui, elle, procède de l'ignorance et ne signifie pas un rejet du Saint-Esprit.

Les croyants seuls peuvent être damnés. Car il faut avoir passé par la foi, il faut avoir goûté la grâce de Dieu avant de pouvoir les rejeter. Le croyant seul peut parler de la perdition

comme d'une possibilité terrible qui le menace. Le païen ne sait rien de la perdition parce qu'il ne sait rien du salut. La responsabilité du croyant est donc infiniment plus grande que celle du païen. Il a plus reçu mais il lui sera plus demandé. Ses privilèges sont compensés par des devoirs de vigilance. Si le chrétien tombe de la hauteur où Dieu l'a placé, il tombe du même coup plus bas que le païen, il tombe dans la mort éternelle.

Cette incrédulité, qui rejette la foi offerte par Dieu, elle seule, est la cause de la réprobation.

### § 3. L'AUTEUR DE LA RÉPROBATION

*THÈSE : L'homme est le principal auteur de sa réprobation. Dieu ne l'est que secondairement, il punit les rebelles en les livrant à leur sens réprouvé.*

Certains textes de l'épître aux Romains semblent contredire ce que nous venons de voir et faire de Dieu la cause et l'auteur de la réprobation. L'incrédulité humaine ne serait alors, comme la foi, qu'un effet de la double prédestination. Ces textes sont les principaux et les seuls atouts des partisans de la double prédestination.

Il s'agit du chapitre neuvième de l'épître aux Romains et d'abord de l'histoire de Jacob et d'Esau dont il est dit : « Quoique les enfants ne fussent pas encore nés et qu'ils n'eussent fait ni bien ni mal, — afin que le dessein d'élection de Dieu subsistât, sans dépendre des œuvres, et par la seule volonté de celui qui appelle, — il fut dit à Rébecca : L'aîné sera assujetti au plus jeune; selon qu'il est écrit : J'ai aimé Jacob et j'ai haï Esau. »

Les partisans de la double prédestination donnent à ce passage la signification suivante : Avant même que Jacob et Esau fussent nés et sans tenir compte de leurs œuvres ou de leur foi, Dieu a destiné l'un au salut en l'aimant et l'autre à la perdition en le haïssant. Mais, ce texte ne dit rien de tel; il n'y est pas question de la perdition. Il est question seulement de la liberté de Dieu dans l'élection.

En effet, Esau et Jacob sont des exemples individuels dont

Paul se sert pour illustrer le sort des deux grandes fractions de l'humanité, Juifs et païens. Paul veut montrer aux Juifs, étonnés de voir les païens se substituer à eux comme élus de Dieu :

1. Que le dessein d'élection ne dépend pas de la race : « Tous ceux qui descendent d'Israël ne sont pas Israël » (v. 6).

2. Que le dessein d'élection ne dépend pas des œuvres (v. 11, v. 16, v. 32).

Or Esaü et Jacob sont parfaitement égaux quant à la race, étant jumeaux; ils sont parfaitement égaux quant aux œuvres, n'ayant encore fait ni bien ni mal au moment où Dieu les a différenciés. Si l'élection était liée à la race ou aux œuvres ces deux individus devraient être également élus. Mais ils ne le sont pas, l'élection n'est donc pas liée à la race ni aux œuvres.

Dieu est donc libre aussi de choisir un peuple, le peuple juif par exemple, mais il ne l'élit pas à cause de la supériorité de sa race ou de ses œuvres. Il l'élit selon son bon plaisir. Mais cette élection peut se retourner contre les Juifs. Puisqu'elle est libre, Dieu peut élire aussi les païens en dépit de leur race ou de leurs œuvres. Leur race ou leurs œuvres ne donnent donc aux Juifs aucun droit à l'élection. Au contraire, leur incrédulité leur ôte tout droit à l'élection. Les Juifs se faisaient une fausse idée de l'élection comme si Dieu les avait préférés parce qu'ils étaient Juifs.

Tout ceci signifie-t-il qu'Esaü soit réprouvé et condamné à la mort éternelle? Non. Car que représente Esaü? Il représente les païens au temps où Israël était encore l'élus de Dieu et il représente Israël, lorsque, après son incrédulité, ce peuple a été rejeté de Dieu. Mais nous avons vu que les païens ne sont pas condamnés à la mort éternelle par le seul fait qu'ils ignorent l'Évangile, ce ne sont pas des réprouvés mais des non-élus. La différence est capitale. Esaü n'est donc pas un réprouvé non plus, mais un non-élu. Quant à Israël qu'Esaü représente aussi, est-il réprouvé ou simplement non élu? Dieu a-t-il rejeté son peuple? Paul répond : « Loin de là! Dieu n'a point rejeté son peuple qu'il a connu d'avance. » (Rom. 11 : 2.) Israël en tant que nation n'est plus l'objet exclusif de la sollicitude de Dieu. En tant que nation, Israël a été rejeté mais ce rejet est seulement momentané : « Dieu a enfermé tous les hommes (Juifs et

païens) dans la désobéissance pour faire miséricorde à tous.» (Rom. 11: 32.) La grâce de l'élection sera rendue un jour à Israël. Comment cette nation pourrait-elle être vouée à une perte éternelle, comment Dieu pourrait-il imputer aux Juifs du XX<sup>e</sup> siècle le péché commis par ceux du premier siècle? Certes, une malédiction pèse sur les Juifs du XX<sup>e</sup> siècle à cause du péché de leurs pères. Mais cette malédiction est l'effet de leur non-élection provisoire en tant que nation, elle ne préjuge pas de leur sort éternel. En tant que nation, Israël est provisoirement non élu, c'est dire qu'Esau, qui représente cet Israël, est aussi provisoirement non élu, mais il n'est pas damné.

Comment Dieu pourrait-il damner un peuple comme tel? Un peuple comme tel n'est pas incrédule ou croyant. Des individus seuls peuvent être tenus pour responsables de leur foi ou de leur incrédule. Aussi la non-élection d'Israël n'implique-t-elle pas celle de chacun de ses membres. Au contraire, même dans cet Israël sur lequel pèse la malédiction de Dieu « il y a un reste selon l'élection de la grâce ». (Rom. 11: 5.) La non-élection d'Israël n'implique pas la réprobation de chaque Israélite jusqu'à la fin des temps mais de ceux-là seulement qui n'ont pas cru. Pas toutes mais « quelques-unes des branches ont été retranchées... pour cause d'incrédulité ». (Rom. 11: 17 et 19.) Seulement « une partie d'Israël est tombée dans l'endurcissement ». (Rom. 11: 25.) L'incrédulité des Israélites a donc été la cause de leur réprobation en tant qu'individus rebelles et la cause de la non-élection provisoire de la nation israélite comme telle. Esau figure comme type de cette non-élection qui ne préjuge pas du sort éternel des personnes.

Que signifie dès lors « J'ai haï Esau »? C'est une citation de Malachie. Le terme « haïr » peut donc avoir une signification impropre et figurée comme cela est souvent le cas dans les citations qui illustrent une pensée. Or le mot « haïr » a précisément cette signification impropre dans maints passages de l'Écriture. (Gen. 29: 30 et 31; Deut. 21: 15-17; Luc 14: 26.) Il faut le rendre par « aimer moins »: « J'ai aimé Jacob, j'ai moins aimé Esau » ou « J'ai préféré Jacob à Esau, j'ai élu Jacob de préférence à Esau. » Quelles sont les conséquences de cette

préférence? Vont-elles jusqu'à exclure Esaü du salut? Nullement. Mais « l'aîné sera assujéti au plus jeune ». (Rom. 9: 12.) C'est-à-dire que Jacob aura la priorité, il sera en avance sur son frère en toutes choses. Ainsi l'élection renverse l'ordre naturel qui aurait dû assurer la priorité à l'aîné. Jacob est en avance sur Esaü pour obtenir la bénédiction du père; le fruit de cette bénédiction c'est que Dieu lui donnera la rosée du ciel, la graisse de la terre, du blé et du vin et la domination sur les peuples. (Gen. 27: 28.) Esaü ne connaîtra pas ces privilèges matériels (Gen. 27: 40) mais il ne sera pas damné pour autant.

Pourquoi Dieu fait-il de pareilles différences? Nous l'avons vu en traitant de la non-élection<sup>1</sup>. Ceux qui jugent la conduite de Dieu scandaleuse oublient que le Maître est libre de donner à l'un cinq talents et à l'autre deux; ils oublient que ces privilèges comportent aussi des responsabilités accrues et qu'il sera davantage demandé à celui qui a plus reçu; ils oublient surtout que la priorité de l'élection ne préjuge pas du sort éternel des privilégiés provisoires puisque beaucoup de ceux qui étaient les premiers seront les derniers et les derniers seront les premiers dans le Royaume des cieux.

Si Dieu a refusé provisoirement à Esaü certains privilèges, cela ne signifie pas qu'ils lui seront refusés éternellement ou qu'il ne recevra pas le centuple présentement dans ce siècle-ci « et dans le siècle à venir, la vie éternelle ». (Marc 10: 30.) L'exemple de Jacob et d'Esaü atteste la liberté de l'élection divine et n'a aucun rapport avec la théorie de la double prédestination au salut et à la perte.

Mais, ce chapitre neuvième de l'épître aux Romains est plein de difficultés, à peine en a-t-on résolu une, qu'une autre surgit. Ce sont les versets 14-18 qu'il nous faut étudier maintenant. Il s'agit de Pharaon dont il est dit: « Je t'ai suscité à dessein pour montrer en toi ma puissance et afin que mon nom soit publié par toute la terre. Ainsi il fait miséricorde à qui il veut, et il endure qui il veut. » Ce passage, qui fait de Dieu l'auteur de l'endurcissement des cœurs, n'est-il pas un

<sup>1</sup> Cf. II<sup>e</sup> partie, chap. I, 5.

argument péremptoire en faveur de la double prédestination? Les partisans de cette théorie l'ont pensé. Nous ne le pensons pas.

En effet, si nous nous reportons au contexte (Ex. 4-14) dont notre exemple est tiré, nous voyons que l'endurcissement de Pharaon n'est pas seulement l'œuvre de Dieu mais qu'il est d'abord le fait de Pharaon lui-même. Dieu s'est servi de cet homme au caractère rebelle, dont la dureté de cœur était apparue lors des corvées qu'il avait infligées aux Israélites, puis dans la sentence de mort prononcée sur tous les enfants mâles et qui se manifesterait enfin, de manière éclatante, par son obstination devant les dix plaies. Dieu se sert de ce caractère naturellement rebelle et il le confirme encore dans sa rébellion, afin de faire éclater sa puissance. Celui que Dieu endurecit s'est d'abord endurci par sa propre faute. Dieu le punit de ce péché en le livrant à son sens réprouvé.

C'est ainsi du moins que le récit de l'Exode décrit ce drame. Lorsque Dieu envoie Moïse auprès de Pharaon, il l'avertit d'emblée de la difficulté de sa démarche, il lui prophétise les conséquences qui en découleront afin que Moïse ne s'étonne pas de la résistance qu'il rencontrera ni des catastrophes terrifiantes qui vont se déchaîner sur l'Égypte et par lesquelles l'Éternel a décidé de punir et de manifester la dureté de Pharaon : « Et moi, dit Dieu, j'endurcirai son cœur... je ferai périr son fils, son premier-né. » (Ex. 4 : 21-23.)

Dès la première entrevue la volonté de résistance de Pharaon s'affirme : « Qui est l'Éternel pour que j'obéisse à sa voix en laissant aller Israël? Je ne connais point l'Éternel et je ne laisserai point aller Israël. » (Ex. 5 : 2.) Encore une fois, avant de déchaîner les dix plaies, Dieu avertit Moïse que l'épreuve sera dure et longue, non seulement parce que Pharaon est très obstiné, mais parce que Dieu lui-même, pour le châtier de son obstination, fera durer l'épreuve et endurecira Pharaon encore davantage pour lui faire goûter toute l'amertume de sa faute : « Et moi j'endurcirai le cœur de Pharaon, et je multiplierai mes signes et mes miracles dans le pays d'Égypte. Pharaon ne vous écoutera point. » (Ex. 7 : 3.)

Dieu a dit vrai. Dès les premières plaies, la dureté de Pharaon se manifeste. Il est écrit : « Le cœur du Pharaon s'endurcit. »

(Ex. 7: 13; 7: 14; 7: 22; 8: 15; 9: 7.) Ou, pour mieux montrer la responsabilité de Pharaon qui est le véritable auteur de cet endurcissement, le sujet de l'action : « Pharaon endurecit son cœur. » (Ex. 8: 11; 8: 28; 9: 34.) Pharaon ne subit donc pas passivement un endurcissement auquel il n'aurait aucune part et dont Dieu serait l'auteur. C'est seulement devant les dernières plaies, lorsque l'obstination de Pharaon est devenue assez manifeste et sa culpabilité évidente que Dieu le confirme dans son endurcissement et l'y enferme en quelque sorte, pour le punir par où il a péché; il est dit alors : « L'Éternel endurecit le cœur de Pharaon. » (Ex. 9: 12; 10: 1; 10: 20; 10: 27.) Cette gradation marquée par le récit n'est pas fortuite. Car l'homme est le principal et le premier auteur de sa révolte. Dieu ne l'est que secondairement, il punit les rebelles en les livrant à leur sens réprouvé. Dieu ne pousse pas au mal. Le péché n'est pas la conséquence de son décret éternel.

Après avoir cherché à comprendre l'exemple de Paul par le contexte dont il l'a tiré, essayons de l'éclairer également par le contexte où il le fait rentrer. Il s'agit donc de l'élection et du rejet d'Israël. Or il y a une analogie frappante entre le sort de Pharaon et celui d'Israël. Les Israélites aussi « ont été endurecis, selon qu'il est écrit : Dieu leur a donné un esprit d'assoupissement, des yeux pour ne point voir, des oreilles pour ne point entendre, jusqu'à ce jour ». (Rom. 11: 8.) « Une partie d'Israël est tombée dans l'endurcissement. » (Rom. 11: 25.) Comme dans le cas de Pharaon, Dieu se sert de cet endurcissement : « Par leur chute le salut est devenu accessible aux païens. » (Rom. 11: 11.) Dieu est-il l'auteur premier de l'endurcissement d'Israël? L'endurcissement d'Israël est-il l'effet d'un décret éternel de réprobation? Nullement. Le chapitre dix de l'épître aux Romains montre que les Juifs sont eux-mêmes responsables de l'aveuglement auquel ils sont livrés. Leur incrédulité est la cause de leur endurcissement. Dieu n'en est pas l'auteur. Au contraire : « J'ai tendu mes mains tout le jour vers un peuple rebelle et contredisant. » (Rom. 10: 21.) Dieu n'a cessé de solliciter Israël que le jour où la révolte du peuple fut à son comble. Alors, Dieu aussi a retiré sa main et a livré Israël à sa dureté de cœur. Ainsi, d'après son double contexte, l'histoire de Pharaon

s'oppose à la doctrine de la prédestination au mal et nous interdit de faire de Dieu l'auteur premier de la réprobation.

Quel est alors le sens de la parole : « Il fait miséricorde à qui il veut et il endurecît qui il veut » ? Elle souligne, comme l'histoire d'Esau et de Jacob, la liberté de l'élection divine. Les Juifs estimaient qu'ils ne pouvaient être abandonnés de Dieu en aucun cas, puisqu'ils étaient le peuple élu; ce dont leur race et leurs œuvres étaient les garants. Les païens, par contre, ne sauraient en aucun cas être accueillis. Paul conteste ces prétentions : Cela ne dépend ni de celui qui court ni de celui qui veut mais de Dieu qui fait miséricorde. L'élection est une grâce, une œuvre divine, non le résultat d'un effort humain. Dieu fait miséricorde à qui il veut, il endurecît qui il veut. Dieu est libre. La race et les œuvres juives ne l'obligent à rien et ne le lient pas. Si Dieu veut, il peut endurecît les Juifs malgré leur race ou leurs œuvres. Si Dieu veut, il peut élire les païens. Les Juifs ne sont pas, comme tels, à l'abri du jugement. Ce ne sont pas les hommes qui fixent à Dieu les conditions de l'élection mais c'est Dieu qui les fixe aux hommes. Or, pour Dieu, cela ne vient ni de celui qui court ni de celui qui veut; les conditions auxquelles Dieu regarde ne sont pas celles dont nous voudrions faire dépendre son choix; ce ne sont pas ces vertus et ces privilèges qui nous flattent auxquels Dieu regarde. Pour Dieu, le salut procède de sa miséricorde et cette miséricorde n'est compatible qu'avec la foi. Voilà les conditions que Dieu a fixées. Mais Israël ne s'est pas tenu à ces conditions. Il a voulu imposer les siennes. Dieu ne l'admet pas. Comme il a endurecît Pharaon à cause de sa rébellion, malgré tout le pouvoir et la gloire qui rendaient ce grand roi certain de son triomphe, ainsi Dieu peut endurecît Israël à cause de son incrédulité malgré la race et les œuvres dont les Israélites s'enorgueillissent. Et, comme Dieu a utilisé la dureté de Pharaon pour montrer sa puissance, ainsi Dieu peut utiliser la dureté d'Israël pour manifester sa grâce aux païens.

La parole « Dieu fait miséricorde à qui il veut et il endurecît qui il veut » n'enseigne donc nullement l'arbitraire divin de la double prédestination supralapsaire. Cette parole signifie seulement que les voies de Dieu ne sont pas nos voies et que les conditions

dont il fait dépendre sa grâce ne sont pas celles dont nous voudrions la faire dépendre. Dieu est juste, mais sa justice c'est sa miséricorde, voilà pourquoi elle dépasse notre compréhension. Pour bien saisir le sens de notre passage, il faudrait souligner dans la traduction française, non pas le pronom *qui*, mais le pronom *il* : « Dieu fait miséricorde à qui *il* veut et il endurecît qui *il* veut. »

Il reste encore une difficulté. Le verset qui précède immédiatement le texte que nous venons d'élucider, semble indiquer que Dieu lui-même a voulu la méchanceté de Pharaon et qu'il l'a suscité pour pécher : « Je t'ai suscité à dessein pour montrer en toi ma puissance. »

Dans Exode 9 : 16, dont ce passage est tiré, le verbe hébreu qui correspond à ἐξεργάσω a un sens moins fort que le verbe grec que Paul emploie. Dieu explique à Pharaon pourquoi il l'a laissé subsister, malgré son péché, alors qu'il aurait pu le punir par la mort. Dieu lui dit : « Je t'ai laissé subsister, afin que tu voies ma puissance. » Il n'est donc pas dit que Dieu a créé Pharaon méchant mais que, en dépit de sa méchanceté, dont Pharaon est responsable, Dieu l'a maintenu en vie et l'a utilisé, tel qu'il est devenu par son péché, pour manifester en lui sa puissance.

Il est vrai que, dans la traduction grecque, le verbe exprime plus que l'idée d'une simple conservation; il doit être rendu par *susciter, établir ou mettre en scène*. D'après la plupart des commentateurs, le sens n'est pas que Dieu a suscité et créé les mauvaises dispositions de Pharaon, en l'excitant au péché, mais que, étant donné les mauvaises dispositions de Pharaon, Dieu l'a suscité et établi dans une position tellement en vue, que son obstination a déployé le maximum d'effet. Ce que Dieu a déterminé en Pharaon ce n'est donc pas son mauvais caractère, mais sa position et sa fonction. Avec le même caractère, mais dans une autre position, son attitude n'aurait pas eu le même retentissement, le nom de Dieu n'aurait pas été « publié par toute la terre » à cause de lui.

Il est donc impossible de tirer de ces textes la doctrine de la double prédestination. Ces textes prouvent au contraire, avec d'autres, que l'endurcissement est le fait de l'homme avant d'être celui de Dieu.

Voici ces autres textes : « Comme ils ne se sont pas souciés de connaître Dieu, Dieu les a livrés à leur sens réprouvé pour commettre des choses indignes. » (Rom. 1 : 28.) L'aggravation du péché et l'endurcissement infligés par Dieu ne sont pas la cause mais la conséquence et la punition du péché initial dont l'homme est seul responsable. Dans le même sens il est écrit : « Dieu leur envoie une puissance d'égarement, pour qu'ils croient au mensonge, afin que tous ceux qui n'ont pas cru à la vérité mais qui ont pris plaisir à l'injustice soient condamnés. » (II Thess. 2 : 11-12.) « Mon peuple n'a point écouté ma voix, Israël ne m'a point obéi. Alors je les ai livrés aux penchants de leur cœur et ils ont suivi leurs propres conseils. » (Ps. 81 : 12-13.<sup>1</sup>)

Nous comprenons ainsi le sens de certains passages obscurs des Evangiles : « Pour ceux qui sont dehors tout se passe en paraboles afin qu'en voyant ils ne voient et n'aperçoivent point et qu'en entendant ils entendent et ne comprennent point, de peur qu'ils ne se convertissent et que les péchés ne leur soient pardonnés. » (Marc 4 : 11-13 ; cf. aussi Jean 12 : 40.) Que signifient ces textes sévères ? « Dans les premiers mois de son ministère en Galilée, Jésus a annoncé aux Juifs la vérité sans réticence. Ils ne l'ont pas reçue. Dès ce moment, ils attirent sur eux un jugement de Dieu. Le Sauveur se dérobe à eux en enveloppant son enseignement du voile de la parabole. C'est pourquoi nous considérons cette collection de paraboles comme le premier chapitre de cette portion de l'histoire évangélique qui peut s'intituler la retraite du Messie.<sup>2</sup> » « La parabole est donc une pierre de touche qui opère un jugement de Dieu : elle est propre à *sauver*, en rendant l'enseignement plus clair et plus frappant pour ceux qui sont avides d'en pénétrer le sens profond, pour les âmes bien disposées ; elle est propre aussi à *endurcir* et à *damner* ceux qui s'arrêtent à l'enveloppe extérieure et montrent ainsi qu'ils ne recherchent pas la Vérité de Dieu

<sup>1</sup> C'est ainsi qu'il faut entendre aussi I Pierre 2 : 8. Ce texte ne dit pas que les hommes sont destinés à désobéir comme le voudraient les supralapsaires. Mais, ceux qui désobéissent sont destinés à se heurter à la pierre angulaire. Ceux qui ne veulent pas croire sont rendus encore plus incrédules, ils sont endurcis par l'Evangile devenu pour eux une pierre d'achoppement.

<sup>2</sup> L. BONNET : *Le N. T. expliqué*, 2<sup>me</sup> éd., to. 1, p. 163.

malgré qu'elle ait été mise à leur portée « selon la capacité de leur entendement » (Marc 4 : 33), ce fait les rend inexcusables.<sup>1</sup> »

C'est toujours le même drame : les hommes, refusant de se soumettre après les premières leçons reçues, sont endurcis par les suivantes. S'ils ne veulent pas se convertir ils doivent servir du moins à la conversion des autres par l'éclat de leur châtement. Toujours l'endurcissement est la réponse de Dieu à l'incrédulité humaine. Jamais cet endurcissement n'est la cause première de l'incrédulité ni l'expression d'un décret éternel. Il dépend de l'homme de s'attirer ou non ce châtement. Car Dieu n'endurcit que ceux qui ont commencé par s'endurcir eux-mêmes.

Nous ne sommes pas encore au bout de nos peines. Une troisième difficulté surgit. C'est l'interprétation de Rom. 9 : 19-23. On a vu dans ce potier qui forme des vases d'honneur et des vases d'un usage vil une image du Dieu de la double prédestination qui crée les uns pour le salut, les autres pour la perte. Que faut-il penser de ce passage ?

Le passage en question peut se diviser en trois parties où Paul discute les objections que l'on pourrait faire à sa thèse de la liberté de l'élection divine : « Dieu fait miséricorde à qui il veut et il endure qui il veut. »

1 (v. 19-20). « Tu me diras : Pourquoi blâme-t-il encore ? Car qui est-ce qui résiste à sa volonté ? » (La version synodale « Qui peut résister... » est fautive.) S'il faut à Dieu des Jacob et des Esau, des Moïse et des Pharaon, des croyants et des incroyants et que tous font la volonté de Dieu à leur manière, les croyants en manifestant la miséricorde de Dieu, les incroyants en manifestant sa puissance, si Dieu est capable de les utiliser les uns et les autres, pourquoi se plaint-il encore ? Quoi qu'on fasse, on rentre dans le plan de Dieu, on accomplit ses desseins, on manifeste sa volonté. Même le rebelle ne résiste qu'en apparence. Qui résiste à la volonté de Dieu ? Personne en fait puisque l'incrédulité même est utile à Dieu. L'affirmation « Dieu fait miséricorde à qui il veut et il endure qui il veut » excuse et justifie tout car, quoi qu'on fasse, on obéit à sa volonté soit de

<sup>1</sup> R. DE PURY : *De l'élection éternelle*. Labor 1936, p. 17.

miséricorde soit d'endurcissement. Paul avait déjà rencontré ce raisonnement spécieux dans Romains 3: 7. Ici, comme là-bas, il répond par une fin de non-recevoir : O homme qui es-tu pour discuter avec Dieu? Qui es-tu pour t'absoudre alors que Dieu te condamne? Tu prétends que personne ne résiste à Dieu! Mais tu résistes au moment même où tu affirmes ta non-résistance! Ta pratique dément ta théorie. Car, ta contestation qu'est-elle, sinon une résistance envers Dieu? Tu prétends que personne ne résiste à Dieu. N'est-ce pas normal puisque Dieu est le créateur et que nous, ses créatures, nous dépendons de lui en toutes choses? Mais toi, ô homme, qui es-tu pour vouloir résister à Dieu par tes contestations? N'es-tu pas une créature aussi? Ne devrais-tu pas trouver normal qu'on ne résiste pas à Dieu? Tes folles contestations prouvent que Dieu a le droit de se plaindre.

2 (v. 20-21). Soit, dira l'interlocuteur imaginé par Paul, admettons qu'on ne puisse et ne doive pas résister à Dieu, je ne puis cependant pas étouffer une dernière question : pourquoi Dieu m'a-t-il créé, dans ces conditions? Pourquoi Dieu a-t-il créé Pharaon, si c'était pour l'amener à la perdition? N'eût-il pas mieux valu que cet homme ne fût jamais né, plutôt que de devenir un instrument de la colère divine? Quel est le sens de la création si elle aboutit à la perdition? La création est un non-sens, elle n'a pas de but utile, dans ces conditions.

Paul répond par un exemple tiré de l'ordre naturel. Il imagine un vase d'argile qui pourrait tenir le langage de son interlocuteur : « Le vase d'argile dira-t-il à celui qui l'a formé : Pourquoi m'as-tu fait, alors? » (La traduction courante « pourquoi m'as-tu fait ainsi », est mauvaise, elle donne au passage un sens totalement différent. Pour pouvoir traduire *ainsi, tel*, il aurait fallut τοιοῦτον dans le texte grec; οὕτως est mieux rendu par *alors, dans ces conditions*, il a ce sens dans Romains 11: 26; I Cor. 11: 28; 14: 25; Gal. 6: 2; I Thess. 4: 17; Actes 20: 12; 27: 17; 28: 14. Le reproche de l'homme porte sur la création de Dieu comme telle, sur l'opportunité de créer dans de telles conditions, avec la perspective de l'endurcissement et du rejet final. Le reproche ne porte pas, comme on le comprend d'habitude, sur le fait d'avoir été créé *tel*, c'est-à-dire rebelle.)

Il serait facile au potier de démontrer au vase que sa création n'est pas un non-sens mais que, même les vases d'un usage vil, ont leur utilité. Pourquoi d'une même masse d'argile ne ferait-il que des vases identiques? C'est cela qui serait stupide! Le potier n'est-il pas maître de l'argile, pour faire avec la même masse un vase d'honneur et un vase d'un usage vil? Le potier sait mieux que les vases à quelle fin il peut utiliser les uns comme les autres. Dieu sait pourquoi il veut des différences entre les hommes. Il serait absurde d'accuser Dieu d'être un mauvais artisan parce qu'il veut des Esaü et des Pharaon; il faut aussi de ces vases-là pour faire un monde; ils ont leur utilité.

3 (v. 22-24). (Nous suivrons ici la traduction et l'exégèse de Zahn, elles sont totalement différentes de la version synodale ou Second mais nous paraissent infiniment plus justes.) « Or, si Dieu, voulant montrer sa colère et faire connaître sa puissance, a supporté avec une grande patience des vases de colère mûrs pour la perte, c'est aussi pour faire connaître la richesse de sa gloire envers des vases de miséricorde qu'il a d'avance préparés pour la gloire, vases que nous sommes et qu'il a appelés non seulement d'entre les Juifs mais aussi d'entre les païens. » (La proposition est affirmative, elle clôt la discussion en répondant aux questions posées; ce n'est pas une proposition interrogative.)

Paul applique maintenant sa comparaison des vases et du potier au cas de Pharaon et surtout d'Israël dont Pharaon était le type. Paul montre la raison de l'endurcissement des uns et des autres. Il explique à quoi peuvent servir ces vases d'un usage vil dans l'économie divine. Ils ne servent pas seulement à faire apparaître le sérieux du jugement divin. Ils ont une fonction positive. Ils permettent à Dieu de faire connaître la richesse de sa gloire envers les vases de miséricorde. Dieu ne veut pas le mal et le châtement pour eux-mêmes, ils ne sont pas la fin dernière de la création comme voulait le comprendre l'interlocuteur de Paul. Mais, le châtement même et la réprobation servent la miséricorde divine. Cette miséricorde est le seul vrai but de Dieu,

Comment les vases de colère servent-ils la miséricorde de Dieu? Ils la servent parce que leur existence même en témoigne. Sans la miséricorde de Dieu qui supporte patiemment les vases

de colère, les rebelles auraient déjà cessé d'exister, ils auraient été jugés. Mais, si Dieu avait voulu juger le monde aussitôt après le rejet de Jésus par les Juifs, s'il n'avait pas supporté cette incrédulité avec patience, l'Évangile n'aurait pas pu atteindre les païens ni les Juifs de la diaspora. Dieu a différé le jugement de ce monde qui a crucifié son Fils, il ne veut pas que les vases de colère périssent mais qu'ils subsistent afin que, parmi eux, les vases de miséricorde puissent subsister aussi et se multiplier. Dieu ne veut donc pas seulement l'incrédulité pour pouvoir la punir mais surtout pour que la repentance, la foi et la conversion soient encore possibles dans un monde qui vit sous le signe de la patience de Dieu. Or, la foi ne va pas sans la possibilité de l'incrédulité. En voulant la foi, Dieu veut indirectement l'incrédulité et la permet.

Ainsi Paul a terminé son argumentation. Il a montré que Dieu voulait l'incrédulité de Pharaon et qu'il l'a endurci à cet effet. Quelqu'un objectera : pourquoi blâme-t-il, dans ce cas, puisque Pharaon obéit à Dieu qui veut sa dureté? Paul ferme la bouche à celui qui pose cette question ; le fait qu'il ait l'audace de la poser est la meilleure preuve que Dieu a le droit de se plaindre. Mais encore : pourquoi Dieu veut-il l'incrédulité, n'eût-il pas mieux valu que l'incrédule ne fût jamais né? Réponse : Dieu est libre de faire ce qui lui plaît, des bons et des mauvais, des Esau et des Jacob, il n'est pas tenu de nous traiter tous de la même manière et il sait mieux que nous à quoi ces différences sont utiles. L'incrédulité est permise et voulue de Dieu car elle donne à Dieu l'occasion de manifester sa puissance et, surtout, de faire abonder sa grâce en prolongeant sa patience.

On voit que ce passage fait le pont entre les deux idées exposées dans le chapitre neuvième : la liberté de l'élection divine dans le rejet d'Israël et l'utilité de ce rejet pour la manifestation de la miséricorde divine envers les païens. Le centre du raisonnement est le petit exemple des vases et du potier, il confirme la première thèse et prépare la seconde : Comme le potier, Dieu est libre dans ce qu'il fait ; comme le potier il crée en vue de l'utilité. Ainsi Paul met le point final à ce qu'il disait de la liberté de l'élection et il ouvre le problème de la vocation des païens.

Il est essentiel de se souvenir que le centre de ce raisonnement est une comparaison. Une comparaison illustre certains côtés d'une pensée mais elle ne peut pas rendre la pensée dans toutes ses nuances. L'illustration est souvent une caricature. La caricature est utile en ce qu'elle souligne certains traits mais trompeuse parce qu'elle en déforme d'autres. Les images de Paul ne sont pas toujours adéquates; celle de l'olivier greffé, employée deux chapitres plus loin, par exemple, est une monstruosité du point de vue de l'arboriculture. Notre image du potier et des vases rend très bien les deux idées que Paul désire exprimer: la souveraine liberté de l'artisan dans la confection de son ouvrage et l'utilité de cet ouvrage. Mais, ce qui reste obscur, c'est le sens qu'il faut donner à la double activité de l'artisan. Veut-il les vases d'honneur et les vases d'un usage vil avec un égal plaisir, avec une égale nécessité? Ou bien son vouloir est-il conditionné, la fabrication des vases vils est-elle motivée par des considérations autres que son bon plaisir? Prise à la lettre, l'image du potier serait en effet un argument en faveur de la double prédestination car il semble que Dieu est l'auteur du mal comme le potier l'est des vases vils. Si l'homme est semblable à un pot, il n'est donc pas responsable de ce qu'il est devenu. Mais l'homme n'est pas un pot. Le pot n'est qu'une image inadéquate. Aussi Paul a-t-il soin de corriger cette image lorsqu'il en fait l'application à l'homme. Il importe de noter attentivement la nuance nouvelle. D'abord, sur le plan spirituel où Paul élève l'image, il ne s'agit plus seulement de vases d'honneur et de vases d'un usage vil mais ces vases deviennent des vases de miséricorde et des vases de colère. Mais surtout, la volonté de Dieu à l'égard de ces deux sortes de vases n'est pas égale. Les vases de miséricorde sont prédestinés, « il les a d'avance prédestinés pour la gloire », Dieu est l'auteur de leur beauté. Il eût été facile d'établir un parallélisme parfait entre les bons et les mauvais vases et de faire dépendre le rejet des derniers d'un décret éternel comme le salut des bons. Cela eût bien prolongé les lignes de l'image du potier. Mais Paul se garde bien de prolonger ces lignes. Il emploie une tournure passive et évite ainsi de dire qui est le sujet de la « préparation à la perdition »: Dieu a supporté avec une grande patience des

vases de colère *mûrs* (ou prêts, ou disposés) pour la perdition. La volonté de Dieu à l'égard des damnés est donc une volonté de permission, une volonté de support et non une volonté efficiente. C'est ainsi que Paul corrige l'image du potier dans son application. Ce texte ne dit pas que Dieu est l'auteur de la perdition comme il l'est du salut. L'auteur principal de la réprobation est l'homme. Il suffit de se souvenir que notre exemple s'applique à Israël qui a été la cause de son rejet par sa propre incrédulité. Tandis que le potier *fait* des vases vils, il est dit de Dieu qu'il *supporte* les vases de colère. C'est dans ce sens indirect et secondaire seulement que Dieu *veut* l'endurcissement de Pharaon et d'Israël.

Il valait la peine d'étudier dans le détail ce chapitre qui est le seul fondement de la doctrine de la double prédestination. Nous avons vu combien ce fondement est peu solide. Ce chapitre confirme bien plutôt notre thèse : *L'homme est le principal auteur de sa réprobation. Dieu ne l'est que secondairement, il punit les rebelles en les livrant à leur sens réprouvé.* Il n'y a aucun parallélisme entre la prédestination et la réprobation. Nulle part il n'est parlé d'une réprobation « avant la fondation du monde ». L'élection seule est prévenante, elle précède et produit la foi et le salut. La réprobation est conséquente, elle suit l'incrédulité, elle est la réponse de Dieu à la rébellion dont l'homme est l'auteur. Dieu ne veut donc pas la perdition comme il veut le salut. Son vouloir propre, c'est le salut.

#### § 4. LA POSSIBILITÉ ET LA RÉALITÉ DE LA RÉPROBATION

THÈSE : *La réprobation est possible. Dieu seul sait si elle est réelle.*

La doctrine des peines éternelles ne serait-elle pas, peut-être, un de ces épouvantails imaginés pour apprivoiser les gens en les intimidant ? Que recouvre cette sombre doctrine ? Lorsque Dieu prend sa grosse voix pour annoncer le châtement éternel, n'est-ce pas une de ces colères feintes auxquelles les enfants seuls et les simples se laissent prendre ? La doctrine de la réprobation a une valeur pédagogique indiscutable. Mais n'a-t-elle qu'une valeur pédagogique dans la Bible ? Ou bien faut-il

prendre absolument à la lettre ce que l'Écriture nous en dit et voir dans la perte une réalité irréductible et quasi métaphysique.

Il nous est impossible d'admettre que les paroles du Seigneur n'aient qu'une portée pédagogique et que jamais il ne pourrait accomplir les menaces qu'il prononce. Ce qu'il dit ne peut pas être une fiction. Ce qu'il dit existe et doit être pris au sérieux comme tel.

On peut contester cependant que la réprobation soit une possibilité réelle et qui subsiste à côté du salut. On fera remarquer que l'Évangile n'apporte pas également le salut et la perte. Il ne met pas ces deux possibilités sur le même plan. Il ne prêche pas le oui et le non. L'Évangile est tout entier tourné vers le salut et les ténèbres de perte sur le fond desquelles sa lumière se détache ne lui sont pas imputables. En Jésus-Christ, Dieu veut le salut et non la perte. Si nous sommes en Jésus-Christ, nous ne pourrions donc plus parler d'une réprobation éternelle, nous saurions en lui que la réprobation est surmontée, que le péché est pardonné, que la perte est dépassée. Mais, si nous ne sommes pas en Jésus-Christ, nous pourrions encore moins parler de la réprobation, car comment saurions-nous alors qu'on ne se moque pas de Dieu impunément et que son jugement nous attend; si nous le savions et pouvions parler de la réprobation aussi sérieusement, nous serions croyants et alors, de nouveau, la réprobation serait supprimée. On se trouve dès lors devant le dilemme suivant : la réprobation ne peut être qu'un article de foi, et pourtant elle n'est pas un article de foi, parce que la foi saisit l'amour de Dieu, qui exclut la réprobation.

Pour sortir de cette impasse, K. Barth a proposé la théorie de la double prédestination individuelle. Le même homme qui est « simul peccator et justus » serait tout à la fois sauvé et réprouvé. Puisque le croyant seul peut parler de la réprobation, il en parlera comme Paul le fait de son péché dans Romains 7. Paul le croyant y décrit Paul l'incrédule. L'apôtre voit ce qu'il était et ce qu'il est sans la foi; il voit son incrédulité dans la perspective de sa foi. Ainsi, la réprobation sera la condition de l'incrédulité vue par le croyant. Elle est cette ombre qui s'attache

au croyant et dont il s'aperçoit dès qu'il est dans la lumière. La lumière de l'Évangile fait apparaître l'ombre et l'absorbe tout à la fois. La Bible nous parlerait donc de la réprobation comme de cette possibilité dépassée mais toujours présente, comme de l'incrédulité du croyant : Je crois, bon Seigneur, viens en aide à mon incrédulité.

Devant la croix, « nous voyons bien qu'élection signifie perdition autant que salut, rejet autant qu'adoption, qu'il y a un aspect *mortel* dans le choix de Dieu. Si l'élection n'était pas en Christ il n'y aurait pas *double* prédestination, et nous ne saurions pas que Dieu est Celui qui fait mourir autant qu'il fait vivre, pour faire vivre; nous ne saurions pas, parce que nous ne l'aurions pas vraiment rencontré, que « c'est une chose terrible de tomber entre les mains du Dieu vivant ». On ne peut parler de perdition à propos du dessein de Dieu qu'au Calvaire, mais il faut en parler là.<sup>1</sup> »

Christ a été rejeté par Dieu jusqu'à crier « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné. » (Marc 15: 34.) C'est en lui que le jugement de Dieu nous atteint et que notre vieil homme est rejeté, « crucifié avec Christ ». (Rom. 6: 6.) Mais il ressuscite aussi avec lui. En Christ nous sommes donc à la fois rejetés et élus, rejetés selon notre nature visible, élus dans notre moi invisible et véritable « caché avec Christ en Dieu ». Nous sommes tout ensemble Jacob et Esaü ; Esaü selon la chair, Jacob selon la grâce ; Esaü pour la vue, Jacob pour la foi. Il ne faut pas ranger les hommes en deux catégories de rachetés et de damnés. Le même individu est l'un et l'autre, ensemble.

La théorie que nous venons d'exposer est certes juste en elle-même, mais non en ce qu'elle prétend résoudre le problème de la double prédestination. Les réformateurs savaient aussi que l'homme est « simul peccator et justus », mais ce paradoxe ne leur suffisait pas à expliquer la réprobation. Car pour la Bible et les réformateurs, la réprobation et la perdition ne sont pas ces ténèbres toujours absorbées par la lumière, ce jugement qui se termine toujours en acquittement, mais ce sont les ténèbres

<sup>1</sup> P. MAURY : Election et Foi (dans *Election éternelle*, Labor 1936), p. 190.

sans aurore et le jugement sans recours. Ces ténèbres et ce jugement-là existent-ils ?

La conception barthienne de la réprobation est une négation de la réprobation. La vie éternelle y absorbe la mort éternelle. Le salut devient universel et il n'y a plus de perdition définitive. P. Maury reconnaît lui-même que « l'élection est en fin de compte toujours *positive* quand elle est en *Christ*, elle n'a été *négative* que pour lui, le Vendredi-Saint... Croire *ici* à son élection ne peut pas être croire à sa propre perdition.<sup>1</sup> » K. Barth dit aussi : « Le droit de Dieu étant démontré et satisfait *ici*, notre réprobation nous y étant révélée et légitimée, notre réprobation y étant acceptée dans la foi, y est, du même coup, supprimée pour nous.<sup>2</sup> » La réprobation est absorbée, il n'y a donc pas, à proprement parler, de *double* prédestination.

N'est-on pas obligé d'avouer que la Parole de Dieu dit autre chose et dit plus que cela ? N'y a-t-il pas un très grand nombre de textes bibliques qui rentrent mal ou qui ne rentrent pas du tout dans l'interprétation dialectique de la prédestination ? Des textes auxquels cette interprétation fait violence ? La Bible n'enseigne-t-elle pas une réprobation irréductible et définitive qui est autre chose que cette réprobation toujours couverte par le salut ; une réprobation qui n'entrerait pas dans le jeu de la dialectique ?

Certes, et les théologiens dialectiques eux-mêmes sont obligés d'admettre cette possibilité en marge de leur système : « De même que le Symbole des apôtres ne dit pas, dans son troisième article : je crois à la mort éternelle — et que cependant il ne dit pas : il n'y a pas de mort éternelle — de même en *Christ* — sans nier jamais qu'on puisse *ne pas être en Christ*, — il n'y a pas d'élection négative.<sup>3</sup> » Ce qui est mis ici entre parenthèses, voilà le vrai problème de la réprobation tel qu'il a été posé par l'Église de tous les temps : la possibilité de la mort éternelle, la possibilité de ne pas être en *Christ*. « Cette discrimination (des élus et des réprouvés) ne nous est que

<sup>1</sup> *Op. cit.*, p. 190. <sup>2</sup> K. BARTH : *Gottes Gnadenwahl* (Theol. Existenz heute) p. 22. <sup>3</sup> P. MAURY : *op. cit.*, p. 191.

*prophétisée*, c'est-à-dire décrite comme une réalité du Dernier Jour, cachée jusque-là. Il n'y a pas des élus et des réprouvés, il y aura des élus et des réprouvés.<sup>1</sup> » Voilà qui dépasse le cadre de la doctrine barthienne de la double prédestination. La réprobation est donc bien une réalité, sinon présente, du moins eschatologique. C'est tout ce que nous demandions à savoir. P. Maury dit même ailleurs que son explication de la double prédestination « ne prétend nullement adoucir, dans un universalisme facile, qui contredirait à toute la Bible et à Jésus-Christ lui-même, la redoutable possibilité de la damnation.<sup>2</sup> » K. Barth dit aussi : « Le fait qu'au jugement dernier, à la fin des siècles, lorsque le temps de la grâce de Dieu qui s'étend de l'ascension au retour de Christ, aura pris fin, l'un apparaîtra comme un élu de Dieu et tel autre comme un réprouvé, ce fait ne nous autorise nullement à répartir, dès à présent, l'humanité en ces deux catégories.<sup>3</sup> » Barth admet donc aussi que la réprobation, une réprobation définitive, puisse être une réalité eschatologique. « Certes, à la prédestination divine correspond, du côté des hommes, un état de prédestination. Mais la division de l'humanité en croyants et en incroyants que ce fait implique, ne deviendra manifeste, ne deviendra effective qu'au jugement dernier. Nous ne connaissons pas encore le Christ qui sépare les brebis des boucs. Nous vivons dans l'attente de son retour. L'état de prédestination est une vérité eschatologique. C'est pourquoi nous ne pouvons pas dire : Il y a des élus et des réprouvés mais nous pouvons et nous devons croire qu'il y en aura. Nous allons à la rencontre de cette réalité.<sup>4</sup> » Citons encore cette réponse de K. Barth qui exprime exactement notre point de vue et à laquelle nous pouvons souscrire pleinement :

« La possibilité de croire en une réprobation pure est une possibilité proprement sinistre. Je reconnais cependant cette possibilité extrême, pour un homme, de croire, non seulement qu'il est en enfer mais qu'il est un diable. Bien comprise, la réprobation ne peut être envisagée que comme une détresse

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 194    <sup>2</sup> *Ibid.*, p. 195.    <sup>3</sup> K. BARTH : *op. cit.*, p. 26.    <sup>4</sup> K. BARTH : *op. cit.*, p. 48.

salutaire. La vraie réprobation, la réprobation divine que nous reconnaissons devant la croix de Christ, n'est pas une parole dernière mais avant-dernière. Par contre, la réprobation abstraite en laquelle un homme pourrait croire serait pour lui une parole dernière. Cet homme s'opposerait à Christ et se détournerait de la foi. Telle serait, sans doute, l'attitude que l'Écriture nomme le péché contre le Saint-Esprit. Si l'homme se replie sur soi-même et s'obstine dans son refus de la grâce et dans sa propre justice, alors il croit effectivement à sa réprobation. Cela signifierait : être en enfer, bien plus : être un diable. Et c'est pourquoi il est impossible de penser qu'un homme puisse croire à sa réprobation. Il est bon d'envisager cette possibilité pour reconnaître que c'est une impossible possibilité.<sup>1</sup> »

Sur le fond nous n'avons donc rien à objecter à la théorie barthienne; nos conclusions se recouvrent exactement avec elle. Nous estimons seulement que la doctrine exposée par K. Barth sous le nom de « double prédestination » rentre en réalité dans le chapitre de la justification et non dans celui de la prédestination, avec lequel elle n'a qu'un rapport indirect. On peut évidemment répéter toute la théologie à propos de chaque dogme car la partie contient le tout. Mais la doctrine de la prédestination et de la réprobation comporte des problèmes spécifiques que l'affirmation du « simul peccator et justus » ne résout pas. Le vrai problème de la prédestination et de la réprobation c'est celui qui surgit toujours de nouveau au terme de la doctrine barthienne. Ce problème-là, Barth ne semble l'aborder qu'à contre-cœur, en réponse à la question toujours renaissante de ses interlocuteurs. Mais, si on ne l'obligeait pas à se prononcer sur cette possibilité, non plus avant-dernière, mais dernière, il semble que Barth éviterait d'en parler. Il encourage ainsi ses disciples à escamoter le vrai problème, le problème classique de la mort éternelle et à développer, à propos de la prédestination, toute la doctrine de la justification du pécheur. On se facilite la tâche en évitant les difficultés du dogme de la réprobation et l'on donne le change en exposant sous le nom fallacieux de « double prédestination » une théorie

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 51-52.

qui ne fait nullement droit à ce qu'on entend par là dans la théologie de tous les temps.

K. Barth nous assure que l'élection et la réprobation ne sont pas des termes absolument contraires mais qu'ils indiquent un chemin, le passage d'une main de Dieu à l'autre. Or, la Parole de Dieu ne représente précisément pas l'élection et la réprobation comme un chemin mais comme un *lieu*. La prédestination nous parle de l'origine et du terme de la justification et non pas du combat de la foi. Or ce terme s'appelle le ciel ou la géhenne. Ce sont des lieux distincts. Il n'y a pas de passage de l'un à l'autre mais « un grand abîme afin que ceux qui voudraient passer... ne puissent le faire ». (Luc 16: 26.) La Bible localise donc la perte pour mieux en fixer l'irréductible réalité. (Cf. Marc 9: 43 et 48; Matth. 25: 41; 13: 42; Apoc. 19: 20; 20: 14.) Non seulement la Bible localise la perte mais encore elle la personnifie pour mieux la fixer. Le diable est la réprobation en personne. Le diable peut bien se déguiser en ange de lumière, mais il ne se fera jamais passer pour Dieu malgré tous les artifices de sa dialectique. Il n'y a pas de chemin qui mène du diable à Dieu. Et il n'y a pas de passage non plus, au jugement dernier, de la main gauche de Dieu à sa main droite, car Dieu n'est pas comme ces gens de Ninive qui « ne savent pas distinguer leur main droite de leur main gauche ». (Jon. 4: 11.)

Le croyant peut-il envisager la possibilité de cette réprobation définitive, lui qui connaît l'amour illimité de Dieu? L'Écriture l'affirme effectivement. Le croyant peut parler, non seulement de son incrédulité passée, comme Paul le fait dans Romains 7. Mais le croyant peut envisager aussi la redoutable possibilité d'une incrédulité future qui serait pire que la première car elle signifierait le refus conscient de la grâce. Il s'agirait alors d'une incrédulité définitive. Cette incrédulité nous est prophétisée dans la Bible, il faut donc la prendre au sérieux. La réprobation qui en résulte nous concerne, nous les croyants; elle nous menace si nous rejetons la foi. Nous avons vu, à propos de l'amissibilité de la foi, combien cette possibilité est réelle et combien elle préoccupe les auteurs bibliques. Paul ne parle pas seulement avec actions de grâces de l'incrédulité vaincue de Romains 7, mais il parle aussi avec

crainte et tremblement de la possibilité d'être lui-même « rejeté après avoir prêché aux autres ». (I Cor. 9: 27.) Et Paul avertit les Galates qu'après avoir reçu l'Évangile on peut être de nouveau séparé de Christ et déchoir de la grâce. (Gal. 5: 4.) Le péché contre le Saint-Esprit qui mène à la mort éternelle est donc un risque pour le croyant car seul le croyant a reçu ce Saint-Esprit. C'est un danger irrémédiable contre lequel la Bible nous met en garde. Tomber dans ce danger n'appartient certes pas « au programme » de la foi, mais ce danger atteste bien que la foi a un programme et que certaines possibilités sont hors de ce programme. Ainsi ce qui est hors du programme doit être conçu et envisagé pour l'élaboration du programme et pour en être plus sûrement exclu. Car discerner le propre de la foi signifie la distinguer de ce qu'elle n'est pas.

L'incrédulité finale, cause de réprobation, est bien une « impossible possibilité ». Comment peut-on vouloir résister à Dieu quand on sait qui il est? Comment peut-on vouloir résister à la grâce qui est notre souverain bien? Il faut être insensé pour préférer la mort éternelle à la vie éternelle. Il faut être possédé par le diable pour ne pas croire, après avoir reçu le don du Saint-Esprit. Raisonnablement nous ne pouvons pas concevoir une telle possibilité. C'est la contradiction des contradictions que la raison repousse. Et lorsque nous rencontrons un incrédule nous ne pourrons jamais croire qu'il ait commis le péché contre le Saint-Esprit, nous croirons plutôt que Dieu ne l'a pas encore entièrement éclairé.

La réprobation est une « impossible possibilité » et pourtant elle n'est pas tellement impossible qu'on ne puisse s'y exposer. Elle n'est pas plus impossible que la chute d'Adam, qui lui aussi s'est exclu volontairement et sans raison concevable de la félicité parfaite et de la présence de Dieu. Nous ne pouvons donc pas dire que quelqu'un commettra réellement ce péché ni qu'il ne sera jamais commis, nous ne savons pas si, dans sa réalisation, le salut sera universel ou particulier. Dieu seul le sait.

Dieu seul sait s'il y a dès à présent des élus et des damnés et lesquels le sont. Dieu seul sait à qui il a donné son Saint-Esprit et qui peut l'avoir refusé. La manifestation du salut et de la réprobation est eschatologique. Ceci ne nous autorise pas

encore à conclure avec P. Maury et K. Barth qu'il n'y a pas des élus et des réprouvés mais qu'il y en aura. Pourquoi n'y aurait-il pas dès à présent des élus? Le Royaume de Dieu est une réalité eschatologique, mais aussi une réalité présente, il est dès maintenant au milieu de nous. Jean affirme à plus d'une reprise que celui qui croit a dès maintenant la vie éternelle. De même, pourquoi n'y aurait-il pas dès à présent des réprouvés? La géhenne aussi est au milieu de nous. Jean dit en effet que « celui qui ne croit pas est déjà jugé ». (Jean 3: 18.) Nous ne devons pas séparer le bon grain de l'ivraie. Le triage se fera au dernier jour. Mais cela ne signifie pas qu'il n'y ait pas, dès à présent, du bon grain et de l'ivraie. Nous ne savons pas s'il y a des élus et des réprouvés ni lesquels il faut ranger dans ces catégories. Mais il peut y avoir dès maintenant des élus et des réprouvés. Dieu seul le sait, Dieu seul les connaît.

Il ne nous appartient donc pas de faire le triage, car nous ne savons jamais dans quelle mesure notre prochain a été véritablement appelé de Dieu ni comment il a répondu à cet appel dans le secret de son cœur. Nous vivons dans le temps de la mission où tout reste possible, le salut comme la damnation.

Nous ne pouvons pas même affirmer que Judas soit voué à la mort éternelle. Dieu ne l'a certainement pas excité au péché en vertu d'un décret supralapsaire. S'il était écrit que le Fils de l'homme devait être livré, il n'était pas écrit que Judas devait le livrer. Il s'est trouvé que Judas a accompli librement la prophétie que tout autre aurait pu accomplir à sa place. Judas n'était pas prédestiné à la trahison. Nous ne savons pas s'il a persisté dans sa révolte, il nous est dit au contraire qu'il se repentit de son action. (Matth. 27: 3.)

Dans le temps où nous vivons, qui est le temps de la prédication et de la foi, nous ne pouvons prononcer avec certitude que deux paroles et qui toutes deux nous concernent; la réponse de Jésus à Pierre se préoccupant du sort de Jean: « Et celui-ci que lui arrivera-t-il? Que t'importe? Toi, suis-moi » (Jean 21: 22) et l'exclamation des disciples au Cénacle quand Jésus annonça la trahison du Fils de perdition: « Est-ce moi? » (Marc 14: 19.)<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Cf. P. MAURY: *op. cit.*

Nous résumons ce qui précède en formulant la thèse :  
*La réprobation est possible. Dieu seul sait si elle est réelle.*

## § 5. LE TEMPS DE LA PRÉDESTINATION ET DE LA RÉPROBATION

THÈSE : *La prédestination est supralapsaire. La réprobation est infralapsaire.*

Dieu nous a élus *avant la fondation du monde*. (Eph. 1 : 4; Matth. 25 : 34.) Il nous a élus avant que nous ayons fait ni bien ni mal. (Rom. 9 : 11.) Il n'a donc pas attendu de voir ce que nous ferions avant de nous destiner à la gloire. Il savait que nous pourrions tomber dans le péché mais il a décidé de maintenir sa volonté de salut en dépit de nos chutes.

Que signifie ce *avant* la chute (*supralapsaire*)? Il ne peut pas s'agir d'une antériorité dans le temps. La décision divine ne nous précède pas de quelques heures ou de quelques siècles. Mais il s'agit de la priorité de l'éternité sur le temps. L'éternité est toujours antérieure au temps puisqu'elle en est la source. Elle domine le temps, elle accompagne le temps. Elle est toujours antérieure mais toujours présente aussi. Adam n'était pas plus proche que nous de ce décret supralapsaire. Ce décret est prononcé sur nous avant le temps de notre vie aussi directement qu'il fut prononcé sur Adam. *Avant* le temps signifie donc *indépendamment* du temps et de tout ce qui peut y advenir. C'est dire que, dans son élaboration, le décret de prédestination est inconditionnel. Dieu ne regarde pas à la valeur des personnes, mais il ne regarde pas non plus à leurs fautes; abstraction faite des mérites ou des démérites possibles, il décrète de sauver tous les hommes par la foi en Christ.

Christ n'a donc pas été choisi de Dieu après la chute seulement, pour en réparer les dégâts. Mais Dieu l'a choisi et aimé dès avant la fondation du monde. (Jesn 17 : 24; 1 Pierre 1 : 20.) « Tout a été créé par lui et pour lui. Il est avant toutes choses et toutes choses subsistent en lui. » (Col. 1 : 17.) Le décret d'élection précède la création, comme Christ précède la création et y préside. Si le décret de Dieu était infralapsaire, si Dieu

n'avait décidé de sauver les hommes qu'après avoir vu leur chute réalisée, le décret d'élection serait postérieur au décret de création non seulement dans l'ordre d'exécution mais dans l'ordre d'intention. Dès lors l'intention de Dieu en créant le monde resterait incertaine, il aurait créé le monde sans intention arrêtée puisque ce n'est qu'après la création et la chute que l'intention d'amener les hommes à la ressemblance de Christ se serait manifestée. Il semblerait alors que Dieu ne sait pas bien ce qu'il veut en créant et que sa volonté n'est pas toute d'une pièce vu qu'il la corrige et la complète par la suite.

La thèse supralapsaire affirme que la volonté rédemptrice de Dieu est aussi originelle que sa volonté créatrice. Dieu a créé le monde en vue de Christ, afin qu'il soit le premier-né parmi plusieurs frères. Ainsi, il n'y a pas en Dieu deux volontés distinctes qui se contredisent ou se corrigent. Dès avant la fondation du monde, l'amour est la véritable intention de Dieu, celle qui commande tout. C'est pourquoi Dieu peut dire à sa créature : « Je t'ai aimé d'un amour éternel; c'est pourquoi j'ai conservé pour toi ma miséricorde. » (Jér. 31 : 3.)

Si la réprobation était également supralapsaire, il faudrait admettre la double prédestination et enseigner que Dieu a voulu la chute. Mais nous avons montré que cette thèse est contraire à la Parole de Dieu. La réprobation ne peut donc être qu'infralapsaire, elle suit la chute. L'éternité précède le temps mais elle le suit et le recueille aussi. Elle crée le temps et elle le limite et le juge. Dieu est le premier et le dernier. Il est à nos côtés, *par derrière* et *par devant*. (Ps. 139 : 5.) Comment le décret de réprobation serait-il autre chose qu'éternel puisque c'est un décret divin? Et pourtant il *suit* la chute. Dieu ne répondrait pas à nos prières et il ne jugerait pas nos vies s'il ne tenait pas compte du temps et de ce qui y advient, s'il ne faisait pas dépendre sa volonté éternelle des volontés temporelles. Lorsque nous disons que la réprobation est infralapsaire ou qu'elle suit la chute nous voulons donc dire qu'elle en tient compte ou qu'elle en dépend. En cela la réprobation se distingue de la prédestination qui est indépendante du temps. Nous avons assez démontré ailleurs que la réprobation n'équivaut pas à la

prédestination et qu'elle est la réponse de Dieu à l'incrédulité humaine et son châtement.

Mais quelle est cette chute à laquelle la réprobation fait suite? C'est évidemment la chute d'Adam. Dès avant la création, Dieu avait destiné Adam à être fait à son image et à refléter la gloire de Christ qui est l'image du Dieu invisible. Adam avait été créé pour l'amour, pour le salut. Sa prédestination est supralapsaire. C'est après la chute que Dieu le réproouve et le maudit. C'est après la chute que Dieu le condamne à retourner au néant d'où il a été pris, à la poussière d'où il a été tiré. Après la chute, Dieu détourne sa face d'Adam qui s'est détourné le premier. Dieu bannit Adam et sa race de sa présence et « plaça à l'orient du jardin d'Eden les chérubins et la lame d'épée flamboyante, pour garder le chemin de l'arbre de vie ». (Gen. 3 : 24.) Il est dès lors impossible à Adam et aux siens de retrouver par eux-mêmes la communion avec Dieu qu'ils ont perdue. Dieu se cache. Dieu exauce Adam en le livrant à cette émancipation et à cette autonomie fatales qu'il a voulues. Tout ce qu'Adam fait est voué à la mort, même les enfants qu'il fait sont voués à la mort car « par la faute d'un seul tous les autres sont morts » (Rom. 5 : 15), « par une seule faute la condamnation s'étend à tous les hommes ». (Rom. 5 : 18.) La malédiction de l'absence divine repose dès lors sur toute l'humanité. Le péché d'Adam suffirait à nous damner tous si Dieu ne nous avait pas supralapsairement élus en Christ, s'il ne nous avait élus en dépit de la chute. Sans Christ, l'humanité ne serait plus qu'une « massa perditionis ».

Mais, nous savons en Christ que la volonté d'amour divin est éternelle et qu'elle subsiste et c'est pourquoi Dieu ramène à la vie ce qu'Adam a voué à la mort. Nous savons en Christ que notre sort n'est pas celui d'Adam, notre sort n'est pas d'être réproouvés mais élus.

Il faudrait développer ici toute la doctrine du péché originel. Il nous suffira d'esquisser quelques lignes générales.

Notre péché est une conséquence de celui d'Adam mais il n'est pas semblable à celui d'Adam, nous n'avons pas péché « par une transgression semblable à celle d'Adam ». (Rom. 5 : 14.) Adam fut créé dans l'état de justice originelle. Nous n'avons pas

été créés dans cet état. Nous avons moins reçu qu'Adam. Il nous sera donc moins demandé qu'à lui. Adam pouvait ne pas pécher. Nous ne pouvons pas ne pas pécher; nous sommes esclaves du péché. En l'absence de Dieu le péché est notre lot. Et pourtant, nous sommes responsables de ce péché que nous commettons nécessairement parce que nous le commettons volontiers. Par sa révélation naturelle (Rom 1: 19), par notre conscience (Rom. 2: 15) et surtout par sa loi (Rom. 3: 19). Dieu nous convainc de péché, il établit notre responsabilité et, puisque nous prétendons être autonomes et faire le bien par nous-mêmes, il nous met au défi de le faire. Nous voulons être responsables parce que nous voulons être autonomes. Dieu nous prend au mot et il nous montre que nous sommes incapables d'être ce que nous prétendons être. La nécessité du péché nous ne la comprenons que lorsque nous en sommes délivrés par Christ. Hors de Christ nous nions précisément que nous soyons incapables par nous-mêmes d'aucun bien et nous nous constituons nous-mêmes responsables.

Mais nous savons aussi en Christ que Dieu ne nous impute pas ce péché originel. « Le don de la grâce, après un grand nombre de fautes, conduit à la justification. » (Rom. 5: 16.) Normalement nous devrions être réprouvés à cause de notre péché originel mais, en Christ, nous savons que nous ne sommes pas réprouvés mais élus.

Puisque la réprobation suit le péché d'Adam il semble donc que nous ne pouvons pas être réprouvés puisque nous ne commettons pas le péché d'Adam. Notre situation ne devient semblable à celle d'Adam que lorsque nous sommes remis dans l'état de justice originelle par Christ qui nous réconcilie avec Dieu. Alors seulement nous devenons capables et libres de faire le bien. Alors seulement notre responsabilité est véritable. Après avoir retrouvé par la foi la communion avec Dieu, mais alors seulement, nous pouvons aussi commettre un péché semblable à celui d'Adam et nous exclure de la grâce après l'avoir goûtée. Auparavant nous ne pouvions pas nous exclure de la grâce, nous en étions déjà exclus par la malédiction reposant sur la race d'Adam. Le péché semblable à celui d'Adam c'est le péché contre le Saint-Esprit. Lui seul mérite la réprobation.

Lorsque nous soutenons que la réprobation est infralapsaire, il faut donc bien spécifier qu'il s'agit de la chute d'Adam et que nous ne pouvons commettre ce péché qu'après avoir été réintégrés par Christ dans l'état d'Adam. Adam est le type de l'homme qui renie la foi. La réprobation est la conséquence de ce reniement. C'est dire que cette réprobation ne frappe pas tous les descendants d'Adam qui sont entachés du péché originel mais ceux-là seulement qui ont refusé la grâce de Christ. La chute par rapport à laquelle la réprobation est infralapsaire n'est pas la chute du péché originel mais la chute infiniment plus grave du péché contre le Saint-Esprit.

Le péché originel nous vaut la non-élection, nullement la réprobation divine. Nous retrouvons ici un même phénomène que dans l'histoire d'Israël : les Israélites incrédules ont attiré sur eux la réprobation divine et sur leurs descendants la non-élection. De même Adam a mérité sa propre réprobation et il a provoqué la non-élection de ses descendants.

On peut se demander pourquoi Dieu a permis que l'histoire se continue après Adam, puisque cette histoire était d'avance rendue vaine par le péché originel qui devait empêcher l'homme de faire le bien. Quel intérêt cette histoire pouvait-elle bien avoir pour Dieu et pourquoi n'a-t-il pas coupé court, après la chute d'Adam ? Pourquoi Dieu n'a-t-il pas créé de toutes pièces une humanité nouvelle qui se serait trouvée d'emblée en état de grâce comme le fut Adam ? Pourquoi Dieu guérit-il une humanité malade plutôt que de la laisser périr comme elle l'a mérité et d'en faire une qui soit saine dès l'abord ? N'est-il pas injuste que Dieu nous fasse venir au monde malades, qu'il nous fasse souffrir de notre non-élection alors que nous ne sommes pas les véritables auteurs de cette maladie et de cette non-élection ? Puisque Dieu veut sauver l'humanité, même après la chute d'Adam, pourquoi la laisse-t-il si longtemps dans cet état de déchéance, pourquoi permet-il le péché originel plutôt que de réintégrer d'emblée l'humanité totale dans son royaume et de créer chaque homme dans l'état de justice originelle où fut créé Adam ?

C'est que Dieu veut faire servir à notre bien le malheur même qu'Adam a attiré sur nous. Dieu exauce le vœu d'Adam

et lui accorde, ainsi qu'à ses descendants, l'autonomie qu'il désirait. Adam n'a connu qu'après sa chute la malédiction de cette autonomie. S'il avait connu d'avance le malheur où le précipiterait sa chute il n'aurait peut-être pas désobéi. Dieu veut que nous connaissions la souffrance qui résulte du péché et le désordre que provoque le péché. Il veut que nous sachions combien il est absurde et impossible de vivre sans Dieu. Dieu nous fait donc venir au monde dans cet état de péché originel et de non-élection pour que nous goûtions l'amertume de cette autonomie et de cette révolte qu'Adam a voulues et que nous voulons aussi. Ainsi, lorsque Christ nous réconciliera avec Dieu, cette réconciliation sera d'autant plus sûre que nous n'aurons plus le désir de retomber dans la révolte dont nous avons connu par expérience toute la détresse. Si toutefois nous nous détournions encore de Dieu, notre chute serait alors d'autant plus grave et nous serions véritablement inexcusables; nous ne pourrions pas prétendre que nous ignorions ce qui nous attendait.

Dieu nous fait donc naître en état de corruption et il prolonge l'histoire de l'humanité corrompue afin que cela nous serve de leçon et d'avertissement et que, lorsque nous aurions reçu la foi, le spectacle de la ruine des incroyants nous ôte le désir de les imiter. Il le fait aussi pour manifester que son salut est une grâce nullement due à l'humanité et qu'elle ne peut en aucune façon détenir par elle-même. S'il ne dépendait que de nous, nous resterions éternellement voués à la mort et au péché comme l'existence des non-élus nous le rappelle. Dieu nous sauve où et quand il le veut et, en attendant qu'il le veuille nous restons perdus. Voilà ce que l'histoire « profane », l'histoire de la non-élection atteste.

Revenons à notre sujet après cette digression et résumons notre thèse en citant une phrase de Jean de Saussure : « Pour ma part j'en suis arrivé à cette conclusion — très peu systématique et qui n'offre pas, je le reconnais, le plaisir d'une symétrie agréable à l'œil, comme nous en cherchons lorsque nous construisons nos théories plutôt que de nous en tenir à la Parole de Dieu — c'est qu'au point de vue supralapsaire nous est affirmée la prédestination positive et, au point de vue infra-lapsaire, la double prédestination; je garde donc le silence sur

une réprobation supralapsaire, dont la Bible ne dit rien, car j'ai avant tout le souci de rester dans les limites de l'Écriture.<sup>1</sup> »

Nous ne sommes donc pas seul à défendre la thèse déjà énoncée : *La prédestination est supralapsaire; la réprobation est infralapsaire.*

Récemment encore<sup>2</sup> K. Barth a accordé la préférence à l'expression supralapsaire de la prédestination mais pour des raisons qui ne nous semblent pas probantes. Comme nous l'avons déjà relevé, K. Barth montre que la théorie infralapsaire risque de diviser la volonté divine et de faire de Dieu un être inconstant et contradictoire. En effet, si Dieu ne manifeste son dessein d'amour qu'après la chute, quelle était donc son intention en créant? N'était-ce pas déjà l'amour? Dieu doit-il corriger par la suite ce qu'il a mal commencé? La volonté créatrice et la volonté rédemptrice ne seraient pas identiques mais plus ou moins distinctes l'une de l'autre.

Selon Barth la théorie supralapsaire sauvegarde mieux l'unité et la constance de la volonté divine puisque le plan de Dieu est entièrement fixé avant la création et la chute et que tout découle de ce plan qui n'a besoin d'aucune correction et qui est subordonné à un principe unique : la gloire de Dieu.

Mais Barth semble oublier que dans la doctrine supralapsaire la gloire de Dieu est une notion purement formelle et qui ne se recouvre nullement avec la volonté rédemptrice. Christ n'est pas l'expression de la gloire de Dieu dans ce système. Mais la gloire de Dieu se décompose en deux éléments distincts : la miséricorde qui sauve et la justice qui damne. Pour manifester ces deux principes inconciliables, Dieu doit donner à l'histoire un double cours et conduire les uns au salut, les autres à la perdition. La gloire de Dieu n'est donc pas univoque et le Dieu de gloire est essentiellement un Dieu partagé et qui ne peut manifester sa nature que par un irréconciliable dualisme au sein de sa création. C'est un Dieu qui n'arrive pas à faire l'harmonie en soi ni hors de soi.

Quant à Christ, il n'est nullement l'expression de la gloire

<sup>1</sup> *De l'Élection éternelle*, p. 62 (Labor 1936).

<sup>2</sup> K. BARTH : *Gottes Gnadenwahl*, p. 43.

de Dieu, il n'est pas celui qui préside à la création même et qui assure ainsi le but et l'unité du plan divin. Non, le rôle de Christ est subsidiaire. Dans son élaboration, la prédestination se fait sans lui. Dieu opère le partage parmi les hommes selon son bon plaisir, Christ n'y joue aucun rôle. Dieu le Père est l'unique auteur de la prédestination et c'est seulement lorsqu'il a achevé le partage qu'il se sert de Christ comme d'un moyen pour sauver les élus qui sont donc élus indépendamment de lui. Telle est la thèse du supralapsaire Gomarus<sup>1</sup>. K. Barth n'a pas lieu de l'approuver car elle va à l'encontre de ce qu'il voudrait lui faire dire et elle divise la volonté divine plus profondément encore que la thèse infralapsaire.

Chose curieuse, ce sont précisément les infralapsaires, que Barth désapprouve, qui ont voulu sauvegarder l'unité du vouloir divin et c'est le principal mérite de leur théorie. Pour eux, un seul principe, absolument univoque, inspire Dieu, c'est la miséricorde. Dieu ne veut pas manifester sa gloire mais sa miséricorde. La gloire n'est qu'une expression de cette miséricorde. Et, parce que Dieu veut manifester sa miséricorde, il ne peut pas avoir décrété la chute; son décret doit donc suivre la chute et être infralapsaire. Pour les infralapsaires, il va sans dire que la miséricorde était déjà l'intention profonde de Dieu à la création; après la chute, il n'a fait que maintenir cette volonté et il l'a démontrée avec plus d'éclat puisqu'il s'agissait non plus seulement d'assurer à l'homme la vie mais encore la guérison et le pardon.

Nous n'avons donc aucune raison de préférer l'une ou l'autre de ces théories pour les motifs que K. Barth indique. Toutes deux ont leurs lacunes et nous devons aborder le problème sans parti pris.

<sup>1</sup> Cf. I<sup>re</sup> partie, chap. VIII, 4.

## CHAPITRE III

# LA LIBERTÉ

### § 1. LA LIBERTÉ ORIGINELLE

THÈSE : *Dieu a créé l'homme libre pour être aimé librement par lui.*

La doctrine de la prédestination et de la réprobation que nous avons exposée implique une certaine conception de la liberté humaine qu'il s'agit maintenant de préciser. D'ailleurs la réponse à ce second problème est déjà contenue dans le premier. En traitant de la prédestination et de la réprobation, nous avons touché au problème de la liberté et nous en avons dégagé les contours. Il suffira maintenant d'explicitier cette doctrine de la liberté et d'en tirer les conséquences.

Nous ferons ainsi une espèce de contre-épreuve. Abordant l'anthropologie biblique nous verrons si nous sommes amenés aux mêmes conclusions, touchant les rapports entre Dieu et l'homme, qu'en partant de la théologie biblique. Nous verrons si les lignes qui partent d'en bas, de l'homme et de sa liberté, rejoignent celles qui viennent d'en haut, de Dieu et de son décret et s'unissent en une parfaite harmonie ou si, au contraire, elles s'écartent et s'éloignent de telle sorte qu'aucune conciliation ne serait possible entre la prédestination et la liberté.

L'Écriture nous dit que « Dieu créa l'homme à son image » (Gen. 1 : 27.) Il n'est pas possible de faire ici une exégèse détaillée de ce texte tant controversé. Nous pouvons affirmer cependant, sur la base de ce texte, que l'homme a été créé pour refléter dans son être les perfections divines, pour les reproduire et les illustrer. Dieu veut retrouver en l'homme quelque chose qui réponde à sa propre nature. Il veut une créature qui ait avec lui

des affinités particulières, qui ait part à sa sagesse, à sa puissance, à son amour. C'est pourquoi Dieu a délégué à l'homme le pouvoir de dominer sur le monde. Il a fait de l'homme son associé, son collaborateur au point que le psalmiste peut s'écrier : « Tu l'as fait de peu inférieur à Dieu, et tu l'as couronné de gloire et de magnificence. Tu lui as donné la domination sur les œuvres de tes mains. Tu as tout mis sous ses pieds. » (Ps. 8 : 6.)

L'homme a été fait à l'image de Dieu. Cela signifie que l'homme a été fait pour ressembler à Jésus-Christ : « Il les a prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, afin que celui-ci soit le premier-né de plusieurs frères. » (Rom. 8 : 29.) Christ est l'image du Dieu invisible. (II Cor. 4 : 4 ; Col. 1 : 15.) C'est lui qui représente et révèle le Père. En lui le Père se reconnaît. C'est pourquoi le Père aime le Fils. Le Père ne veut pas être seul. Il veut aimer et être aimé. Il veut un Fils et que celui-ci soit le premier-né de plusieurs frères. Dieu veut partager son amour, communiquer ses richesses et étendre sa miséricorde à un grand nombre de créatures. Il veut avoir une famille car Il est « le Père duquel toute famille, dans les cieux et sur la terre, tire son nom ». (Éph. 3 : 15.)

Dieu a créé l'homme pour que celui-ci reproduise les perfections divines comme Christ a reproduit les perfections divines. Il a créé l'homme pour que celui-ci l'aime et lui obéisse comme Christ l'a aimé et lui a obéi. Cette communion que Dieu veut réaliser est le seul but de la création. En créant l'homme, Dieu se donne un partenaire avec qui il pourra entretenir des relations personnelles, auquel il pourra parler et qui lui répondra.

Or, ceci implique la liberté humaine. Dieu a créé l'homme libre puisqu'il l'a créé pour refléter ses perfections et pour répondre à sa Parole et à sa grâce dans l'obéissance et l'amour. Sans liberté, il ne peut y avoir ni obéissance ni amour. Sans liberté, l'homme ne pourrait pas être l'image de Dieu qui est souverainement libre. Les bêtes et les choses font la volonté de Dieu nécessairement ; elles sont mues infailliblement par les forces de la nature et par l'instinct ; elles ne peuvent pas aimer Dieu car l'amour suppose la liberté. L'homme ne fait pas nécessairement la volonté de Dieu, il la fait librement. Il pourrait aussi désobéir. Il n'est pas un pantin dont le grand Acteur tire

les ficelles. Le déterminisme et le fatalisme font jouer à l'homme le rôle d'un guignol irresponsable, d'un guignol dont les ficelles sont si bien camouflées qu'il donne l'illusion de la liberté.

Si les créatures humaines devaient obéir à une motion divine irrésistible et souveraine, les exhortations, les menaces et les punitions divines n'auraient point de sens et c'est bien injustement que Dieu reprocherait à ses créatures ce qu'il les oblige lui-même à faire. Si tout était déterminé par Dieu et si l'homme ne possédait qu'un semblant de liberté, alors l'histoire ne serait qu'une sinistre comédie et Dieu, semblable à Néron incendiant Rome, se divertirait cyniquement en s'offrant un atroce spectacle et en punissant les acteurs innocents qu'il a lui-même mis en scène. Le déterminisme religieux auquel tendent Augustin, Thomas d'Aquin et les réformateurs risque de transformer le monde en un théâtre de pantins.

L'homme n'est pas une chose ou une bête. Il est une personne. Il est responsable à l'égard d'autres personnes. L'essence de l'homme c'est la liberté.

La chute est la preuve de cette liberté. Elle est la preuve que l'homme n'obéit pas nécessairement à Dieu, qu'il n'est pas le prisonnier de Dieu. L'homme peut déchoir et se dérober.

La genèse du mal et du péché ne peut être comprise et expliquée que par la liberté. Sinon, c'est Dieu lui-même qu'on en rend responsable.

Un acte libre est essentiellement un acte sans cause extérieure, un acte qui se pose lui-même et qui a sa cause en soi. Si l'on pouvait déduire l'acte libre d'un autre acte antérieur, si l'on pouvait le relier à un autre acte par une nécessité logique ou physique, ce ne serait plus un acte libre. L'acte libre est un commencement absolu. C'est pourquoi la liberté ne peut pas être démontrée. Une démonstration suppose un enchaînement de causes et d'effets, de prémisses et de conséquences. Or la liberté rompt toute chaîne logique et physique. Elle ne peut être saisie que dans ses effets.

Cela signifie que le péché, qui est un acte libre, ne peut en aucune façon être expliqué. Il se pose lui-même. Il est sa propre cause. C'est un commencement absolu, une rupture, un saut.

Expliquer le péché ce serait montrer à quelle nécessité il

obéit et en quoi il est conforme à la raison. Ce serait en définitive en faire l'apologie en le reliant au bien et en le rendant raisonnable. Alors le mal serait excusé. Il ne serait plus le mal. Il ne serait plus un acte libre. Le passage du bien au mal se fait brusquement et sans transition et non pas par une évolution ininterrompue. La genèse du mal reste un mystère, le mystère de la liberté car le mal est radicalement et qualitativement différent du bien de sorte que l'on ne peut pas l'en déduire.

La Bible ne cherche donc pas à expliquer l'origine du mal. Elle se borne à la décrire et à constater la chute.

La convoitise n'est pas la cause du péché. (« La femme vit que le fruit de l'arbre était bon à manger. » Gen. 3 : 6.) Elle est un péché déjà consommé. De même, la cause du péché n'est pas l'orgueil humain et le désir d'autonomie. (« Vous serez comme Dieu. » Gen. 3 : 5.) Cela aussi est un effet de la chute, et non sa cause. Car Eve ne pèche pas seulement lorsqu'elle prend le fruit défendu, mais dès qu'elle se met à discuter la volonté de Dieu et à douter de Dieu, elle est en état de péché. Si l'on veut remonter à l'origine du péché on trouvera toujours un autre péché plus ancien mais l'on ne parviendra pas à relier le péché au bien. Le péché procède d'un acte libre qui est un commencement absolu.

La chute est donc la preuve que l'homme possédait une liberté de choix et que la motion divine n'était pas irrésistible. Mais la chute est l'abus de cette liberté originelle qui avait été donnée à l'homme pour faire le bien.

Si le mal est essentiellement un acte, il nous est impossible de le considérer comme une simple privation d'être. Le mal est un mouvement vers le non-être, une volonté de néant. Comme tel, il est autre chose que le non-être. Le péché ne peut pas être défini en termes de substance mais seulement en termes de liberté. Car un acte n'est pas rien même lorsqu'il tend vers le néant. Lorsque l'homme use de la force qu'il a reçue de Dieu pour se retourner contre son créateur, ce n'est pas une simple absence de bien qui caractérise cette détermination. C'est une haine du bien. L'homme agit en créateur. Il prend la place de Dieu. Il s'approprie l'énergie divine comme si elle était sienne et, après avoir dérobé Dieu, il s'enfuit avec le produit de son

vol, pour créer dans son autonomie pécheresse un monde satanique. A tout ce qui est positif l'homme imprime le signe négatif de sa révolte. De sorte que le mal est du bien retourné, du bien dérobé et non pas seulement du non-être.

Il va sans dire, cependant, que cette tentative créatrice de l'homme aboutit finalement au néant car l'homme ne peut pas être créateur, il ne peut que consumer et dépenser, comme l'enfant prodigue, et jusqu'au dénuement total, l'héritage qu'il a reçu de son Père. « Il se nourrit de sa fierté mauvaise, comme un affamé qui dans le désert boit le sang de son propre corps.<sup>1</sup> »

## § 2. LA LIBERTÉ DU PÉCHEUR

THÈSE : *Le pécheur n'a de liberté que pour pécher.*

Le pécheur reste libre, il semble même plus libre que l'enfant de Dieu. Le pécheur jouit d'une parfaite autonomie. Il possède la connaissance du bien et du mal, il délibère, il fixe des normes, il agit. Il est le maître et le juge de ses décisions. Il se met à la place de Dieu.

Le pécheur n'est pas nécessairement un vicieux. Il peut accomplir des actions moralement bonnes. Paul assure que « les païens qui n'ont pas la loi font naturellement ce que prescrit la loi ». (Rom. 2: 14.) Les pécheurs ont une conscience. Ils ont le sens de leur devoir et sont souvent de très grands idéalistes.

Mais tout ce que fait le pécheur, il le fait sans Dieu, il le fait par lui-même et pour lui-même. Il est soit un propre juste soit un désespéré. Dans le premier cas il s'imagine être lui-même l'auteur de sa perfection et de sa vertu, il s'en attribue la gloire et le mérite et confirme ainsi son autonomie pécheresse et son insoumission. Ce qu'il fait ne peut pas plaire à Dieu, même lorsque c'est une bonne œuvre. Cette bonne œuvre est gâtée par le mensonge initial dont elle procède. Dans le second cas l'homme a reconnu l'impossibilité de rentrer en grâce auprès de Dieu et de mériter le pardon; il a renoncé à être traité en fils et se contente d'être un mercenaire.

<sup>1</sup> Ed. THURNEYSSEN : *Dostoïevski*, p. 159 (Ed. « Je Sers »).

La doctrine du serf arbitre ne signifie pas que l'homme soit privé de volonté ni qu'il soit paralysé. Le pécheur peut tout par lui-même sauf une chose qui est la seule chose nécessaire et essentielle : effacer son offense et rentrer en grâce auprès de Dieu. Le fils prodigue peut revenir dans la maison paternelle mais il ne peut pas obliger son père à lui pardonner. Il n'a pas de pouvoir sur son père. Il a perdu sur ce dernier toute influence. Il n'a plus aucun droit. Il sait qu'il mérite le châtement et qu'il est condamné à vivre comme un mercenaire. Il a aliéné son héritage.

Les bonnes œuvres du pécheur ne sont donc pas véritablement bonnes car elles ne sont pas salutaires, elles ne procurent pas la vie mais, tant que le père n'a pas agi et pardonné, elles mènent infailliblement à la mort.

Il ne dépend pas de nous de rentrer en grâce auprès de Dieu. Notre offense éloigne Dieu et nous fait vivre dans la crainte ou l'orgueil. Or tout ce qui procède de la crainte et de l'orgueil est un péché, « tout ce qu'on ne fait pas avec foi est un péché ». (Rom. 14 : 23.) Le pécheur n'est donc libre que pour pécher. Il est incapable de faire son salut. Il n'est pas libre de faire des actes salutaires. A cet égard il reste impuissant et paralysé. A cet égard il possède un serf arbitre car « quiconque commet le péché est esclave du péché ». (Jean 8 : 34.)

Lorsqu'il a quitté la terre ferme de la grâce de Dieu pour s'aventurer dans le péché où il s'enlise, l'homme ressemble au baron de Münchhausen qui essaye de se tirer du marais par ses propres cheveux. Ses efforts sont vains. Il est devenu prisonnier. Sans l'intervention de Dieu, l'homme est perdu. Il n'a de force que pour s'enliser davantage.

### § 3. LA LIBERTÉ RESTAURÉE

THÈSE : *La prédestination ne détruit pas la liberté mais la restaure.*

Dieu accorde par miséricorde ce que l'homme ne pouvait pas acquérir par ses œuvres. Il accorde le pardon et le salut. Personne ne peut l'y obliger, car Dieu est libre et il ne doit rien

au pécheur. C'est le miracle de sa grâce en Jésus-Christ d'effacer l'offense et de rétablir la communion avec les rebelles.

Ainsi Dieu libère le pécheur de l'autonomie et de la solitude fatales où il s'était enfermé. Il lui donne à nouveau le droit de vivre dans la maison paternelle et d'y avoir part à l'héritage éternel.

Cette libération est le principal effet du décret d'élection.

En vertu de ce décret Dieu vient à la rencontre des pécheurs en Christ et par le Saint-Esprit et il choisit de les aimer en dépit de leur faute. « Si le Fils vous affranchit vous serez *réellement* libres. » (Jean 8 : 36.) « Où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté. » (II Cor. 3 : 17.) Cette délivrance est l'œuvre du Dieu trinitaire qui nous a appelés à « la liberté glorieuse des enfants de Dieu ». (Rom. 8 : 21.) Cette liberté véritable et glorieuse qui s'oppose à la fatale indépendance du pécheur nous donne le pouvoir de servir Dieu dans la foi et l'amour, de vivre sous sa dépendance et de reproduire son image : « Mais maintenant, affranchis du péché et devenus esclaves de Dieu, vous avez pour fruit la sanctification et pour fin la vie éternelle. » (Rom. 6 : 22.)

Du même coup l'homme se trouve affranchi de la malédiction du légalisme. En effet, la loi morale faisait abonder le péché, encourageant l'homme à la propre justice. « Mais maintenant étant morts à cette loi qui nous tenait captifs, nous en sommes affranchis, pour servir Dieu sous le régime nouveau de l'Esprit. » (Rom. 7 : 6.)

Il est inutile de répéter ici comment cette libération s'opère. C'est toute l'œuvre du salut qui s'accomplit en vertu de l'élection et par le don de la foi. Il nous suffira de rappeler que cette libération n'est pas un effet de notre libre arbitre et qu'elle ne s'acquiert par sur l'initiative de l'homme. C'est Dieu qui choisit l'homme en Christ et qui le régénère par le Saint-Esprit. Dieu brise tous les obstacles et toutes les résistances que l'homme lui oppose, il vainc les cœurs rebelles et leur donne la foi. Dieu n'attend pas que l'homme soit dans de bonnes dispositions et se soit préparé à la grâce. Il crée les bonnes dispositions. La rédemption est une nouvelle création, une nouvelle naissance. Et Dieu ne s'arrête pas à la porte des cœurs, il ne se borne pas

à offrir de loin son salut nous laissant le soin d'ouvrir et de le recevoir ou de lui refuser l'entrée. Non, il pénètre les cœurs, il force l'entrée et s'installe en nous. Si Dieu ne venait pas aussi près, il ne ferait pas tout notre salut.

Nous avons vu cependant, à propos de la réprobation, que la grâce n'est pas irrésistible. La prédestination ne détruit pas la liberté et n'impose aucune contrainte. Après s'être installé de force dans les cœurs, Dieu n'y demeure qu'à la condition qu'il n'en soit pas chassé. Il ne veut obliger personne à l'accueillir à contre-cœur. Il fallait que Dieu commence par obliger le pécheur à recevoir sa grâce afin qu'il en connaisse le prix et qu'il ne la rejette pas par ignorance. Mais, après avoir pénétré dans les cœurs sans attendre d'y être invité et après avoir révélé son amour, Dieu accepte d'être remis à la porte et congédié par ceux qui ne veulent pas de son amour. Ceux-là commettent le péché contre le Saint-Esprit, ils rejettent la grâce.

Le croyant possède donc toujours une liberté de choix. Il n'est pas le prisonnier de Dieu mais son enfant. Il n'est pas infailliblement amené au salut. Il peut pécher contre le Saint-Esprit. Augustin a tort de le nier lorsqu'il soutient que les rachetés ne peuvent plus pécher (non posse peccare).

#### § 4. AU DELA DU DÉTERMINISME ET DE L'INDÉTERMINISME

*THÈSE : La liberté enseignée par la Bible est également éloignée de la liberté d'indifférence et de la liberté psychologique.*

L'homme ne possède jamais la liberté d'indifférence. Deux exemples classiques servent à illustrer cette liberté : celui d'Hercule au carrefour des chemins et celui de l'âne de Buridan placé à égale distance d'un seau d'eau et d'un picotin d'avoine. La volonté nous y est représentée comme hésitant entre deux possibilités contraires ; elle est sollicitée de deux côtés à la fois. Elle est indéterminée puisqu'elle ne s'est encore engagée ni d'un côté ni de l'autre.

L'homme ne se trouve jamais dans une telle situation. D'emblée il est engagé et déterminé. L'homme n'est pas un

être virtuel que Dieu placerait entre la vie et la mort, entre le bien et le mal en lui demandant de choisir. Dieu ne consulte pas l'homme avant de le créer. Mais il lui donne la vie et il oriente son existence en direction du salut en traçant d'avance le chemin qu'il devra librement parcourir dans l'obéissance et l'amour. Dieu dit : « Tu pourras manger de tous les arbres du jardin ; mais tu ne mangeras pas de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, car le jour où tu en mangeras, tu mourras. » (Gen. 2 : 8.) Dieu n'ouvre pas deux chemins devant l'homme, il ouvre l'un et ferme l'autre. Il donne la vie et écarte la mort. La mort est l'impossible possibilité qu'Adam ne peut et ne doit pas choisir. En créant Adam, Dieu exclut cette possibilité et il *détermine* l'homme en le consacrant à la vie. Il n'y a aucun équilibre instable ni aucune indifférence dans la liberté originelle. Elle est une liberté dans la dépendance. « Deo servire, libertas. »

Mais le pécheur ne possède pas non plus la liberté d'indifférence. Il est entièrement engagé et déterminé par son péché. Il n'a pas le choix entre les deux chemins puisqu'il y a « les chérubins et la lame d'épée flamboyante, pour garder le chemin de l'arbre de vie ». (Gen. 3 : 24.) Le chemin de la vie est fermé au pécheur comme était fermé pour Adam celui de la mort.

Le croyant, enfin, est également dépourvu de la liberté d'indifférence. C'est ce qu'ont oublié les semi-pélagiens et les arminiens. Ces théologiens croyaient que Dieu place ses élus en face du salut et de la perdition comme Hercule a été placé au carrefour des chemins. Le salut et la perdition resteraient extérieurs à l'homme et l'acte décisif, le choix et l'appropriation de l'une ou de l'autre de ces deux possibilités, serait le fait de l'homme doné du libre arbitre. Dieu se serait borné, en somme, à retirer l'épée flamboyante qui interdisait l'accès du chemin de vie ; il appartiendrait à l'homme de s'y engager après avoir quitté sa mauvaise voie. Ce qu'il y a de meilleur en l'homme, sa conversion même, ne serait donc pas l'œuvre de Dieu.

Mais ce n'est pas ainsi que s'accomplit l'œuvre de la prédestination. Dieu n'attend pas que l'homme choisisse. Il le fait choisir. Il change sa volonté. Il l'engage sur la bonne voie. Sa grâce est efficace et non pas suffisante seulement.

L'homme est donc toujours engagé, embarqué. Ce n'est

pas un être virtuel et indéterminé. Il ne joue jamais le rôle d'un arbitre qui se contente d'observer impartialement la partie et qui, siégeant au-dessus de la mêlée, donne raison tantôt aux uns, tantôt aux autres. Si l'un des camps perdait la partie il n'en serait nullement affecté, il resterait spectateur et neutre. Et la partie pourrait recommencer toujours sans que l'arbitre soit déclassé.

Cette faculté d'arbitrage fait totalement défaut à l'homme. Il n'a pas de position dominante sur laquelle il pourrait se replier après chacun de ses choix pour revenir sur ses décisions. Il ne peut pas être le spectateur désintéressé de sa propre vie. Rien en l'homme ne reste indéterminé. Aucun substrat inaliénable de sa nature ne reste en dehors de la détermination par le péché ou par la grâce.

Pour les pélagiens, l'homme est une *substance* agissante et pensante. Cette substance demeure toujours identique à elle-même. Les événements ne la modifient pas dans son fond. Les actes et les paroles de l'homme s'ajoutent à son essence inamissible et inaltérable ou s'en détachent comme on endosse ou dépose des habits. L'homme n'est pas actualité pure et il n'est pas entièrement engagé dans ses décisions.

Dès lors, l'action du péché et de la grâce est absolument superficielle. Elle ne modifie pas la nature profonde de l'homme. Il n'est pas étonnant que les théologiens catholiques qui enseignent la liberté d'indifférence méconnaissent la souveraineté de la grâce et la gravité du péché. Pour eux, l'homme ne pourrait perdre que certains dons surnaturels et des privilèges extraordinaires. Il reste inchangé quant à son fond et ne peut perdre cette faculté d'arbitrage qui le place d'avance au-dessus de la mêlée et qui lui permet d'accomplir toujours un certain bien par lui-même.

On a admis cette faculté d'arbitrage, le libre arbitre d'indifférence, pour expliquer comment l'homme peut passer d'une détermination à une autre. Comment l'homme pourrait-il sortir de la voie bonne où Dieu l'a engagé, pour entrer dans une voie mauvaise, sans remonter à un carrefour des chemins, à une sorte de plaque tournante où sa volonté serait un instant indéterminée avant de choisir l'autre possibilité? Ne faut-il

pas que l'homme soit placé entre les deux chemins pour pouvoir aller de l'un à l'autre? Ne faut-il pas quelque substrat constant en l'homme pour qu'il reste le même au travers des diverses déterminations qu'il subit?

Pour expliquer le passage d'une détermination à l'autre, il est inutile de postuler une faculté indémontrable et hypothétique. Le libre arbitre d'indifférence ne fait que compliquer la question. Car si vraiment la volonté pouvait être indifférente et en équilibre, on ne voit pas ce qui la ferait sortir de cet équilibre. Elle resterait éternellement indécise et indéterminée, tel l'âne de Buridan. Ce n'est qu'un mobile extérieur qui pourrait la faire pencher d'un côté ou de l'autre. Mais alors il n'y aurait plus de liberté, car la volonté serait mue et déterminée par les circonstances.

Il est superflu de postuler une telle faculté d'arbitrage pour expliquer le changement de détermination de l'homme. Nous avons vu que ce changement ne peut et ne doit pas être expliqué. Le péché est un acte libre, un commencement absolu, un brusque saut d'une détermination à une autre. Il n'y a pas de transition entre le bien et le mal. L'homme saute de l'un à l'autre sans passer par une région indéterminée et neutre. Cette région n'existe pas.

Mais, le fait que l'homme peut ainsi passer du bien au mal et d'une détermination à l'autre prouve qu'il possède plus que la seule liberté psychologique enseignée par les prédestinés. L'homme n'obéit pas nécessairement à une motion divine irrésistible. Il peut refuser la détermination à laquelle Dieu le soumet. Il peut répondre *oui* et *non* à la Parole de Dieu. Le sentiment d'agir librement et spontanément n'est pas seulement une illusion psychologique, il est fondé dans la réalité.

La liberté enseignée par la Bible ne correspond ni à la conception déterministe, ni à la conception indéterministe. Elle les dépasse toutes deux.

L'élément de vérité contenu dans la conception indéterministe, c'est que l'homme possède réellement la liberté de choisir et de déchoir. Il n'est pas une marionnette qui obéit infailliblement à une volonté étrangère.

L'erreur de l'indéterminisme c'est de vouloir fonder cette

liberté sur une faculté sous-jacente, le libre arbitre. Possédant cette faculté, l'homme resterait indéterminé dans son essence et inaltéré. Il pourrait indifféremment et par lui-même accomplir le bien et le mal.

Le déterministe dissipe à bon droit cette erreur. A l'encontre de l'indéterminisme, il enseigne que rien en l'homme ne reste neutre et indéterminé. L'homme est toujours engagé et son destin total se joue dans les décisions qu'il prend. Il n'est pas spectateur mais acteur. Il a été lancé dans la partie. Et lorsqu'il veut désertier le jeu, il le perd et s'avoue vaincu.

Mais le déterminisme oublie précisément que l'homme peut désertier la partie et qu'il n'est pas contraint d'obéir aux règles du jeu qui lui ont été imposées.

La liberté est un acte, un mouvement. Elle n'est pas un état d'indécision et de repos. L'homme est toujours en route. Il ne se tient jamais au carrefour des chemins. C'est ce que la Bible exprime en situant la liberté par rapport à son *terminus a quo* et son *terminus ad quem*. « Lorsque vous étiez esclaves du péché, vous étiez libres à l'égard de la justice. Mais ayant été maintenant libérés du péché et étant devenus esclaves de Dieu, vous avez pour fruit la sanctification, et pour fin la vie éternelle. » (Rom. 6: 20-22.) On est toujours libre à l'égard de quelque chose (*ἀπό*), c'est le *terminus a quo* de l'acte libre et l'on est libre pour... ou en vue de la chose opposée (*εἰς*), c'est le *terminus ad quem* de ce mouvement. On peut être libre à l'égard de la justice, délié de la justice (*ἀπό*), alors on est libre pour pécher (*εἰς*). On peut, au contraire, être libre à l'égard du péché, délié du péché, on possède alors la liberté de servir Dieu.

Tout acte libre est donc composé d'une adhésion et d'un refus, d'un *terminus ad quem* et d'un *terminus a quo*. La liberté est orientée et engagée. Elle n'est jamais indifférente. Liberté et servitude ne sont pas des contraires. La liberté est le pouvoir de refuser une servitude pour adhérer à d'autres maîtres. Mais elle ne nous permet pas de nous soustraire à toute obligation et de rester indéterminés.

La liberté reste une notion équivoque tant qu'elle n'a pas été située par rapport à son point de départ et d'arrivée. Même en politique, on n'a rien dit en affirmant qu'une nation est

libre. Cela reste une déclaration vide et formelle tant que cette liberté n'a pas été concrétisée. Car il s'agit de savoir à l'égard de qui et en vue de quoi cette nation est libre. Un peuple peut être libre à l'égard de l'étranger et volontairement soumis au tyran qu'il s'est choisi. Un autre peuple être délivré de la tyrannie intérieure tout en obéissant à des partis. Un tel réclame la liberté de faire des échanges commerciaux, tel autre la liberté de presse. Un tel s'estime libre tant qu'il peut manger du beurre, tel autre tant qu'il peut proclamer l'Évangile. Une nation peut être libre pour ceci et non pour cela. Il faut situer la liberté.

De même, en affirmant simplement que l'homme est libre, on n'a rien dit. Cette définition reste équivoque. Car l'homme peut être libre de faire le mal ou libre de faire le bien. Ces deux libertés ne sont pas équivalentes ni également conditionnées.

Par lui-même, l'homme n'a aucune liberté de faire le bien. Toute sa force et tout son pouvoir lui viennent de Dieu. Il doit à Dieu tout ce qu'il est. Il lui doit la vie, la foi, le salut. L'homme n'est libre de faire le bien que dans la mesure où il dépend de Dieu.

Par contre, l'homme peut, par lui-même, faire le mal et déchoir. Il n'a pas besoin de Dieu pour obéir à l'appel du néant.

Ce qui est positif vient de Dieu, ce qui est négatif vient de l'homme. En lui-même l'homme ne possède qu'une liberté négative. Il est semblable à une pierre qui peut tomber par sa propre force mais qui ne peut pas s'élever par elle-même. Pour cela elle a besoin d'une motion extérieure. Il faut ajouter cependant que cette comparaison est nécessairement inadéquate. L'homme n'est pas une pierre. La pierre ne peut tomber que si on la lâche, elle reste passive. Tandis que l'homme peut se dérober à la main qui le tient, s'émanciper. C'est en cela que consiste sa liberté.

## § 5. LA TOUTE-PUISSANCE DIVINE ET LA LIBERTÉ

THÈSE : *La toute-puissance divine n'exclut pas la liberté humaine, car Dieu limite volontairement sa puissance pour faire place à la liberté.*

Une dernière difficulté subsiste mais elle est de toute importance. Nous venons d'affirmer que l'homme peut se soustraire à la motion divine et refuser la grâce et notre doctrine de la réprobation suppose constamment cette possibilité. La créature peut donc échapper au créateur et faire échec à sa volonté. Cette thèse est-elle compatible avec la souveraineté de Dieu? Dieu n'est-il pas impuissant puisqu'il est incapable d'empêcher le mal? Cet argument pourrait suffire à infirmer tout ce que nous avons défendu jusqu'ici. N'est-ce pas précisément pour sauvegarder la toute-puissance divine qu'on a formulé la doctrine de la double prédestination?

Pour résoudre cette difficulté il faudrait développer dans le détail toute la doctrine des attributs de Dieu. Nous ne saurions mieux faire que de renvoyer ici à la dogmatique de K. Barth qui a exposé magistralement cette partie de la théologie.

K. Barth reprend la distinction faite par Duns Scot entre la «*potentia absoluta*» et la «*potentia ordinata*». La toute-puissance divine n'est pas absolue. Ce n'est pas un pouvoir illimité. La notion abstraite de la toute-puissance absolue est une idole intellectuelle, c'est une fiction de l'esprit humain qui élève à l'absolu et étend à l'infini l'idée de puissance. L'homme se fait un Dieu à son image lorsque, procédant selon la méthode classique, il détermine les attributs divins «*via eminentiæ*».

En fait, la puissance divine n'est pas illimitée, ni aveugle, ni tyrannique. C'est une puissance ordonnée. Dieu ne peut pas tout parce qu'il ne veut pas tout. Sa puissance est à la mesure de sa volonté. Sa volonté aussi est ordonnée. C'est une volonté d'amour. L'amour de Dieu définit et limite la puissance de Dieu. Car Dieu ne peut et ne veut effectivement que ce qui est compatible avec son amour.

Or, dans son amour, Dieu ne veut pas écraser l'homme de toute sa puissance et le tyranniser. Dans son amour, Dieu respecte la créature et lui accorde une place et une liberté à côté de soi. Pour ne pas violenter la créature, il retient sa toute-puissance et s'impose une certaine faiblesse. Devant la croix de Jésus-Christ on est obligé d'admettre la faiblesse de Dieu. Mais c'est une faiblesse à laquelle Dieu consent par amour.

Voulant être aimé et obéi librement et non par intimidation ou par contrainte, Dieu vient à nous dans l'humilité de la nature humaine de Christ et il court le risque d'être rejeté, d'être mis en échec, d'être assassiné sur la croix.

Si Dieu confondait les hommes par sa puissance et les forçait à l'obéissance, le but de sa création ne serait pas atteint car il n'obtiendrait jamais de la part de l'homme un libre amour et une soumission spontanée; la communion entre le Père et ses enfants serait irréalisable.

La puissance divine est donc tempérée par son amour. Et parce que Dieu veut être aimé librement, il court le risque d'être haï, il accepte de souffrir l'opposition de la part des pécheurs. Parce qu'il ne veut pas imposer la vie et le salut, il permet que certains tombent dans la mort éternelle en détruisant l'œuvre de la grâce. C'est ainsi que Dieu fait place à la liberté humaine et celle-ci n'est pas incompatible avec la puissance divine puisque cette puissance est intentionnellement limitée.

Tout le drame de la rédemption s'insurge contre l'affirmation de la puissance absolue de Dieu et contre la doctrine déterministe de la double prédestination supralapsaire.

Pourquoi Dieu devrait-il entourer son peuple de tant de soins, le traiter à la fois avec tant de miséricorde et tant de sévérité, pourquoi Dieu devrait-il user de tant de patience, de prudence et de sagesse, pourquoi devrait-il faire péniblement l'éducation de ses enfants et souffrir leurs révoltes, pourquoi surtout devrait-il s'incarner et mourir sur la croix, s'il était simplement tout-puissant ? L'histoire biblique serait une mise en scène absurde et parfaitement superflue, ce serait un mélodrame de mauvais goût, si Dieu n'avait qu'à prononcer une parole pour se faire obéir infailliblement. Sa colère et ses menaces seraient feintes autant que son amour, si son action était tellement irrésistible que l'homme n'y puisse échapper en aucune façon. Alors Dieu ne devrait s'en prendre qu'à lui-même lorsque le monde va mal. Et l'on ne voit pas pourquoi il devrait entrer lui-même en scène pour affronter les hommes et les mouvoir en se laissant meurtrir par eux, alors qu'il pouvait atteindre le même résultat en restant dans les coulisses du ciel pour y tirer les ficelles de ces pantins que nous sommes.

Non, la Bible nous montre que la volonté de Dieu envers les hommes ne s'accomplit pas automatiquement ni nécessairement. Dieu ne régit pas les hommes comme il régit les choses. Mais il entre en lutte avec les hommes et il doit en quelque sorte circonvenir leur liberté. Il doit user de tous les moyens en son pouvoir pour amener l'homme à l'obéissance sans anéantir sa liberté. Il doit peiner et souffrir pour empêcher que l'homme ne lui échappe et pour le ramener lorsqu'il lui a échappé. C'est pourquoi Dieu est sévère pour que la créature craigne de lui désobéir. Et il est bon pour que la créature lui obéisse avec joie.

Dieu n'est pas immuable. Il n'est pas figé dans sa majesté. Ses décrets ne sont pas arrêtés une fois pour toutes et il ne se borne pas à donner au monde la chiquenaude initiale, pour le laisser ensuite rouler tout seul, selon une fatalité aveugle.

Dieu est une personne vivante. Il est toujours actuel, toujours le même et pourtant toujours nouveau. Il s'adapte aux situations que l'homme crée, il y répond et il y pourvoit. Comment pourrait-il exaucer les prières si sa volonté était à tout jamais arrêtée?

« Parce que Dieu est libre, il se laisse déterminer par la prière du croyant... Le Dieu vivant et véritablement immuable n'est précisément pas une fatalité irrésistible, devant laquelle l'homme ne pourrait que se taire et dont il devrait subir passivement les bienfaits et les coups... Le fait que nous « régnons avec lui » (II Tim. 2 : 12) signifie que, dans le règne de Dieu, le croyant n'est pas seulement soumis à Dieu comme un serviteur mais lui est associé comme un ami.<sup>1</sup> »

Dieu est si peu immobile et sa volonté si peu arrêtée que la Bible assure même que Dieu peut se repentir et revenir sur ses décisions. (Gen. 6 : 6; Gen. 8 : 21; Gen. 18 : 20 sq.; Ex. 32 : 14; Amos 7 : 3; Jér. 18 : 8; Jér. 26 : 3; Joël 2 : 13-14; Jonas 4 : 2.) « Il serait faux de ne voir dans le revirement qu'indique la notion de repentir qu'un revirement de l'homme à l'égard de Dieu et non un revirement de Dieu à l'égard de l'homme. L'attitude de Dieu est, certes, immuable puisqu'il s'agit toujours

<sup>1</sup> K. BARTH : *Dogmatik* II, 1, p. 574-575.

et partout de l'attitude de Dieu à l'égard de l'homme, et que, conformément à son essence, Dieu est celui qui aime dans la liberté. Mais cette essence du Dieu immuable ne serait pas glorifiée, elle serait bien plutôt blasphémée, voire niée si on se la représentait comme un état d'inertie et si l'on refusait à Dieu la faculté de modifier ses intentions et ses actes. Dieu reste toujours lui-même dans toutes les intentions et dans tous les actes qui apparaissent successivement dans sa révélation. Lui-même ne change pas (Ps. 102 : 27), lorsque ses intentions et ses actes changent. A travers eux, il s'affirme toujours lui-même, il affirme son amour et sa liberté, il ne se renie pas, il ne devient pas infidèle à soi-même. Mais cette constance ne l'empêche pas de *vivre* réellement c'est-à-dire dans cette succession d'actes et d'intentions, d'avances et de reculs, de joies et de tristesses, de rires et de colères. Cette constance ne l'empêche pas de manifester tantôt son contentement et tantôt son déplaisir, de se cacher et de se révéler, tout en restant lui-même en étant tout cela, en l'étant sérieusement, en l'étant selon l'ordre de sa personne, avec continuité et gradation.<sup>1</sup> »

Dieu est une personne vivante, c'est pourquoi il y a place à côté de lui pour d'autres personnes. Dieu n'est pas immobile, c'est pourquoi il ne condamne pas l'homme à l'immobilité. Dieu veut que l'homme soit libre de l'aimer, c'est pourquoi il limite sa toute-puissance divine afin qu'elle soit compatible avec cette liberté humaine. Le Dieu de Jésus-Christ accepte de paraître faible et c'est pourquoi l'homme peut abuser de cette faiblesse en y voyant une marque d'impuissance plutôt que d'amour. Citons encore K. Barth pour finir : « Ce qui distingue la créature du créateur c'est qu'elle peut entrer en opposition avec Dieu et, par là, en opposition mortelle avec elle-même. Cette opposition n'est pas exclue. C'est l'impossible possibilité, la possibilité du suicide et de la perdition. Sans cette possibilité de la chute et du mal, la création ne serait pas distincte de Dieu et elle ne serait pas véritablement la création. La possibilité pour la créature de déchoir et de se perdre ne constitue donc pas une imperfection de la création et du créateur.<sup>2</sup> »

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 560. <sup>2</sup> *Ibid.*, p. 566.

## CONCLUSION

THOMAS : La prédestination ne me dispense-t-elle pas d'agir ? Si Dieu fait tout, mes efforts sont superflus.

PIERRE : Quand Dieu te meut, tu ne peux pas faire autrement que d'agir sous son impulsion. Tu ne peux pas être spectateur d'une action qui se passerait en dehors de toi. Il est impossible de te dédoubler, d'être à la fois prédestiné et spectateur de la prédestination pour crier à ton double : N'agis pas, c'est superflu ! Si tu voulais te désintéresser de ton rôle d'acteur pour regarder le jeu, tu verrais que le jeu a été désorganisé par ta passivité. Tu saurais alors qu'il est impossible de sortir de ton rôle et qu'en voulant être spectateur et juge, tu es acteur encore mais acteur indiscipliné.

THOMAS : Mais si l'impulsion ne m'a pas été donnée, suis-je coupable de rester passif et à l'écart du jeu ? J'attends d'être prédestiné.

PIERRE : Comment sais-tu que tu n'as pas reçu l'impulsion ? As-tu sondé le secret conseil de Dieu pour connaître que tu n'es pas prédestiné ? Ou attends-tu de mystiques illuminations ? C'est à Christ qu'il te faut regarder. En lui, Dieu te donne la preuve de ton élection et de son amour. Et si tu n'as jamais entendu parler de Christ, je t'annonce aujourd'hui sa grâce. Tu connais donc maintenant ton rôle et tu as reçu l'impulsion. Tu ne peux pas t'y dérober. Tu es devenu responsable et ta passivité d'incrédule est inexcusable.

THOMAS : Tu t'arroges donc le droit de me juger et de me damner à cause de mon doute !

PIERRE : Je ne te juge ni ne te damne. J'affirme au contraire que le salut t'appartient. Dieu seul te juge. Lui seul sait dans quelle mesure il t'a préparé par son Esprit à recevoir mon message et à le comprendre vraiment.

THOMAS : Nous y voilà. Je n'ai pas reçu le Saint-Esprit. Cela n'excuse-t-il pas mon incrédulité?

PIERRE : Dis-moi : Désires-tu croire? Si oui, Dieu a donc déjà préparé ton cœur. Car tu ne le chercherais pas si tu ne l'avais déjà trouvé. Sinon tu dois prier Dieu pour qu'il te donne son Esprit et te dispose à la foi.

THOMAS : C'est un cercle vicieux : pour prier il faut croire et pour croire il faut prier. Si je dois faire le premier pas vers Dieu, en priant, pour mériter son Esprit, la grâce de la prédestination n'est donc plus prévenante!

PIERRE : Tu oublies que c'est Christ qui t'enseigne à prier et qui te l'ordonne. Christ t'a prévenu. C'est une grâce qu'il te fait de t'autoriser à prier en disant : Père! C'est la substance même de sa grâce. Christ donne ce qu'il ordonne. Et le Saint-Esprit accompagne la Parole du Christ et n'a pas d'autre fonction que de nous la faire entendre. Si tu as entendu cette Parole qui est une grâce en même temps qu'un commandement, si tu peux répéter ce mot : Père, tu auras le Saint-Esprit, bien plus tu l'as déjà. Pourquoi ne pourrais-tu pas répéter cette Parole? Es-tu certain de ne l'avoir pas comprise? N'attends aucune autre révélation que cette Parole même. Tu ne dois chercher le Saint-Esprit qu'auprès de Christ seul. Or, Christ, tu n'as pas besoin de le chercher puisqu'il est venu à toi.

THOMAS : Dans ce cas, il est impossible d'être damné.

PIERRE : En effet, la perte devrait être impossible puisque Christ nous rend le salut si facile. Mais, remarque que Dieu ne t'impose pas le salut. Cette certitude intérieure que sa Parole et son Esprit te donnent, cette foi, tu peux t'y opposer. Par un désir fou d'indépendance, tu peux rejeter la grâce après avoir goûté combien elle est bonne. N'est-ce pas peut-être ce désir satanique qui te porte à discuter de la prédestination et à la contester au lieu d'y croire?

THOMAS : En discutant la prédestination je ne prétends pas me prononcer contre elle. J'observe seulement. Je reste neutre. Je suspends mon jugement.

PIERRE : Il est écrit que les neutres seront vomis de la bouche du Seigneur, car quiconque n'est pas pour lui est contre lui. Je t'ai déjà montré que l'homme ne peut pas rester le spectateur

de la vie. Il a reçu un rôle. Christ t'a donné un rôle et tu es responsable de ce rôle. Tu as cessé d'être spectateur, tu es devenu acteur. Si tu t'y refuses, tu resteras quand même acteur, mais un acteur désobéissant. Observer le jeu c'est le désert. Seul celui qui abandonne la partie peut être neutre, mais cet abandon le met du côté de ceux qui ont perdu la partie.

THOMAS : Tu voues donc encore une fois tous les tièdes et les hésitants à la perdition ?

PIERRE : Non pas moi, mais Dieu. Lui seul sait dans quelle mesure tel homme qui me paraît tiède a été vraiment engagé dans la partie et l'a abandonnée. Peut-être n'a-t-il pas été assez clairement appelé à entrer en scène; peut-être est-ce là la raison de son abstention et de son indifférence. Alors il n'est pas coupable de désertion. Je n'ai jamais le droit de voir en mon prochain un damné. Il ne m'appartient pas de séparer le bon grain de l'ivraie. Je dois voir en mon prochain ce blessé, gisant au bord de la route et qui a besoin du Samaritain. Je dois voir dans mon prochain cette brebis perdue qui a besoin du bon berger. Je dois annoncer l'Évangile à tous et ne juger personne.

Je dis que Dieu jugera ceux qui se sont dérobés au message après l'avoir vraiment compris. Mais qui l'a vraiment compris ? Peut-être l'ai-je transmis si mal qu'il devenait inintelligible. Peut-être mes actes ont-ils démenti mes paroles. Peut-être suis-je moi-même coupable de l'indifférence et de l'incrédulité des autres.

Dieu seul sait qui a vraiment compris et qui a résisté à l'évidence. Dieu seul juge. Et son jugement, pour n'être pas à ma portée, n'en est pas moins certain.

THOMAS : Mais enfin, n'y a-t-il pas des signes qui permettent de reconnaître si un homme est élu ou réprouvé ?

PIERRE : Le Seigneur a dit, en effet : « Vous les reconnaîtrez à leurs fruits. » Chacun de nos actes est l'expression de notre être, de notre foi ou de notre incrédulité. Et nous devons produire ces signes qui témoignent de notre élection. C'est ce que l'apôtre appelle : affermir son élection. Sinon notre foi est morte. Donner de tels signes, à la gloire de Dieu et pour le salut des hommes, c'est le but de la vie chrétienne.

Ces signes sont nécessaires mais non infallibles. Ils sont

relatifs comme tout ce qui est humain. Ils sont une traduction humaine du don divin, une incarnation inadéquate de l'absolu. L'interprétation en est donc incertaine. On ne peut pas formuler un jugement absolu en se fondant sur des données relatives et partielles. Or la réprobation et l'élection sont des absolus. Mais la connaissance que nous avons des hommes, d'après leurs œuvres, reste relative et ne nous autorise pas à les vouer au ciel ou à l'enfer.

THOMAS : Mais encore, que fais-tu des païens qui n'ont jamais entendu l'Évangile ?

PIERRE : Je n'ai qu'une chose à faire, le leur annoncer.

THOMAS : Et s'ils meurent avant de l'avoir entendu ?

PIERRE : L'amour de Dieu est pour tous les hommes. Personne n'en est d'avance exclu. Les païens non plus. Mais cet amour n'est pas un dû. Dieu l'offre où et quand il lui plaît. C'est pourquoi tous ne le reçoivent pas au même instant. Il y a des non-élus. Ce ne sont pas des damnés, mais des hommes dont Dieu a différé l'élection. Ces non-élus sont les païens. S'ils meurent avant d'avoir connu l'amour de Dieu, je crois, parce que la Bible l'assure, que cet amour leur sera manifesté encore dans l'Au-delà, avant le jugement dernier.

Ceux-là seuls qui refusent obstinément et définitivement l'amour de Dieu seront damnés. Mais ils n'ont pas été en mesure de le refuser, ceux qui ne l'ont pas connu.

THOMAS : Il me semble qu'il est bien cruel, ce Dieu qui permet que des hommes se damnent. N'aurait-il pas pu l'empêcher ?

PIERRE : Nous n'avons pas à reconstruire le monde en imaginant ce que Dieu *aurait pu* faire. Certes, Dieu aurait pu faire bien des choses autrement qu'elles ne sont. Mais puisqu'il a voulu qu'elles soient telles et qu'il a choisi parmi tous les possibles, nous devons y voir une marque de sa sagesse.

S'il a voulu que les hommes puissent se damner, c'est parce qu'il a voulu principalement et essentiellement leur salut. Il n'a pas voulu leur salut à n'importe quel prix. Il n'a pas voulu un salut qui soit imposé par la force à des créatures réduites en esclavage. Mais il a voulu être aimé librement comme un père par ses enfants. Le salut devait être le fruit d'une communion

spontanée et joyeuse. Dieu a donc créé l'homme libre pour trouver en lui un libre partenaire. Mais cette liberté impliquait pour l'homme la possibilité de préférer la mort à la communion avec Dieu. Cette possibilité de perte atteste donc elle-même, indirectement, la perfection de l'amour divin et de la création.

THOMAS : Tu avoues donc que Dieu n'est pas tout-puissant, puisque la créature peut lui échapper.

PIERRE : Non, Dieu ne peut pas tout, parce qu'il ne veut pas tout. Il ne veut que ce qui est conforme à son amour et il ne peut que cela. Il ne veut pas exercer un pouvoir tyrannique et absolu. Il veut être Père et c'est pourquoi il limite sa puissance pour faire place à la liberté de ses enfants.

THOMAS : Notre discussion nous a amenés dans de hautes spéculations et bien loin de la réalité.

PIERRE : Je ne le pense pas. Au contraire, notre discussion pourrait bien, comme toutes les discussions, finir en politique, tant elle est actuelle.

Ne crois-tu pas en effet que nous comprenons mieux maintenant la politique de Dieu et celle des hommes ?

THOMAS : Il est vrai que la prédestination et la liberté sont les deux grands moteurs de l'histoire.

PIERRE : Ici non plus nous ne devons pas prononcer de jugements absolus. Mais des signes nous sont donnés, signes de vie, signes de mort, signes de foi, signes de haine. Nous devons observer les signes.

La guerre est un signe. C'est le signe d'une révolte contre Dieu. Dieu n'en est pas l'auteur. Et pourtant Dieu veut aussi cette guerre comme il a voulu les plaies d'Égypte et l'endurcissement de Pharaon et comme il veut la réprobation de tous ceux qui s'excluent de son amour. La guerre est un châtement divin, un châtement qui conduit au salut, s'il conduit à la repentance. Car il y a quelque chose de plus terrible que la mort du corps, c'est la mort éternelle. Dieu châtie ceux qu'il aime pour les préserver de cette mort-là.

La persévérance des martyrs est un signe, le signe que la prédestination est efficace et que Dieu est fidèle dans son amour.

La paganisation de l'Europe est un signe, le signe que Dieu

est libre dans son élection et qu'il ne doit rien à notre civilisation dite chrétienne. Il n'admet pas que nous fassions du christianisme un monopole. Dieu n'a pas besoin de ces gens intelligents que nous sommes. Ce n'est pas pour notre race ou nos œuvres qu'il nous avait élus. C'est la foi seule qui sauve.

Et si nous voulions le nier, le destin d'Israël serait encore un signe. Après vingt siècles, ce signe, interprété par Paul comme un signe de malédiction sur la nation orgueilleuse, n'est pas effacé. Dieu n'a pas courte mémoire. Le signe, plus net que jamais, atteste la fidélité de Dieu et sa liberté. Il nous est donné en avertissement.

Dieu n'est pas débordé par les événements. Il fait en sorte que notre liberté même confirme sa prédestination. Il garde le pouvoir.

« La louange, la gloire, la sagesse, l'action de grâces, l'honneur, la puissance et la force, soient à notre Dieu, aux siècles des siècles! Amen. » (Apoc. 7: 12.)

## BIBLIOGRAPHIE

(Nous ne citerons que les principaux ouvrages consultés pour ce travail. La littérature sur le sujet est trop abondante pour pouvoir être indiquée complètement.)

### OUVRAGES DE PORTÉE GÉNÉRALE

- P. ALTHAUS : *Grundriss der Dogmatik*, Erlangen 1932.  
K. BARTH : *Dogmatik* (tomes I/1, I/2, II/1), München 1932, Zollikon 1940.  
A. BOULENGER : *La doctrine catholique*, Paris 1936.  
E. BRUNNER : *Der Mensch im Widerspruch*, Berlin 1937.  
*Dictionnaire de théologie catholique*, publié par A. Vacant et E. Mangenot, Paris 1909.  
H. DENZINGER : *Enchiridion symbolorum*, Friburgi Brisgoviae 1937.  
A. GRETILLAT : *Théologie systématique*, Neuchâtel 1890.  
Ad. HARNACK : *Dogmengeschichte* Tübingen, 1931.  
K. HEIM : *Leitfaden der Dogmatik*, Halle 1925.  
K. JASPERS : *Philosophie* (3 vol.), Berlin 1932.  
G. KITTEL : *Theologisches Wörterbuch zum N. T.* Stuttgart 1933.  
F. LOOFS : *Leitfaden der Dogmengeschichte*, Halle 1906.  
P. MONSABRÉ : *Exposition du dogme catholique*, Paris 1882.  
M. NESER : *Symbole des Apôtres et foi réformée*, Genève 1940.  
F. SCHLEIERMACHER : *Der christliche Glaube*, Berlin 1831.  
R. SEEBERG : *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Leipzig 1930.

### OUVRAGES SUR LA PRÉDESTINATION ET LA LIBERTÉ

- K. BARTH : *Gottes Gnadenwahl* (Theol. Existenz heute Nr. 47), München 1936.  
E. BOREL : *Prédestination et prescience*, Aurillac 1893.  
*Election éternelle de Dieu* (Congrès calviniste, Genève 1936).  
Rég. GARRIGOU-LAGRANGE : *La prédestination des saints et la grâce*, Paris 1936.  
Otto J. HARTMANN : *Der Mensch im Abgrund seiner Freiheit*, Frankfurt 1932.  
S. KIERKEGAARD : *Der Begriff der Angst*, Kopenhagen 1844.  
R. KEUSSEN : *Die Willensfreiheit als religiöses und philosophisches Grundproblem*, Berlin 1935.  
E. KANT : *Critique de la raison pratique*, trad. Picavet, Paris 1912.  
Ch. E. LUTHARDT : *Die Lehre vom freien Willen in seiner gesch. Entwicklung dargestellt*, 1863.  
Aug. MEYLAN : *La liberté humaine et la prédestination*, Lausanne 1852.  
R. DE PURY : *La mort éternelle* (thèse dactylographiée).  
P. DEL PRADO : *De gratia et libero arbitrio*, Fribourg 1907.  
Ch. Secrétan : *Philosophie de la liberté* (2 vol.), Paris-Neuchâtel 1866-1872.  
Fr. Schelling : *La liberté humaine*, Paris 1926.

## LES PÈRES DE L'ÉGLISE ET AUGUSTIN

- A. AUGUSTINUS : *Omnia opera*. 11 t. en 9 vol. f<sup>o</sup>., Paris (Cl. Chevallon), 1531.  
 H. BARTH : *Die Freiheit der Entscheidung im Denken Augustins*, Basel 1935.  
 Et: GILSON : *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris 1929.  
 H. JONAS : *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, Göttingen 1930 (Forsch. zum A. T. und N. T. Neue Folge).  
 K. KOLB : *Menschliche Freiheit und göttliches Vorherwissen nach Augustin*, Freiburg 1908.  
 F. WÖRTER : *Die christl. Lehre über das Verhältnis von Gnade und Freiheit von den apost. Zeiten bis auf Augustin*, Freib. i. Br. 1856.  
 F. WÖRTER : *Der Pelagianismus*, Freiburg i. B. 1866.  
 F. WÖRTER : *Zur Dogmengesch. des Sempel.*, Münster 1899.

## LES THÉOLOGIENS SCOLASTIQUES

- F. BÄUMKER : *Die Lehre Anselms über den Willen und seine Wahlfreiheit*, 1912.  
 A. M. DUMMERMUTH : *S. Thomas et doctrina præmotionis physicae*, Paris 1886.  
 C. FRIETHOFF : *Die Präd. lehre bei Thomas und Calvin*, Divus Thomas, Fribourg Suisse, 1926.  
 G. FELDNER : *Die Lehre des h. Thomas über Willensfreiheit*, Graz 1890.  
 S. HAHN : *Thomas Bradwardinus und seine Lehre von der menschl. Willensfreiheit*, 1905.  
 J. F. LAUN : *Die Prädestination bei Wyclif und Bradwardin*, Imago Dei, Giessen 1932.  
 E. LONGPRÉ : *La philosophie de Duns Scot*, Paris 1924.  
 P. MINGES : *Ist Duns Scotus Indeterminist?* München 1905.  
 P. MINGES : *Die Gnadentlehre des Duns Scot auf ihren angebl. Sempel.*, geprüft, Münster 1906.  
 THOMAS AQUINAS : *Summa theologiae*, Antverpiae 1624.  
 THOMAS AQUINAS : *Summa contra Gentiles*, Romae 1894.  
 J. VERWEYEN : *Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik*, Heidelberg, 1909.  
 P. VIGNAUX : *Justification et prédestination au XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris 1934.

## THÉOLOGIENS PROTESTANTS

- K. BARTH : *Theol. Aufsätze*. K. B. zum 50. Geburtstag, Chr. Kaiser, München 1936.  
*Bekennnisschriften der ev. lutherischen Kirche*, Deutsch. ev. Kirchenausschuss, Berlin 1930.  
 Th. DE BÈZE : *De Prædestinationis doctrina*, Genevae 1582.  
 J. CALVIN : *Institution chrétienne*, éd. Budé, Paris 1936. 4 vol.  
 J. CALVIN : *Opuscules*, chez Bap. Pinereul, Genève 1566.  
 P. JACOBS : *Präd. und Verantwortlichkeit bei Calvin*, Neukirchen 1927.  
 H. LAMMERS : *Luthers Anschauung vom Willen*, Berlin 1935.  
 A. LECERF : *Le déterminisme et la responsabilité dans le syst. de Calvin*, Paris 1895.  
 J. LOUP : *Prédestination et universalisme dans la théol. de Calvin*, Neuchâtel 1938.  
 M. LUTHER : *Commentaire sur l'épître aux Romains*, éd. Ficker, Leipzig 1930.  
 M. LUTHER : *Commentaire sur l'épître aux Romains*, trad. Ellwein, Kaiser 1937.  
 M. LUTHER : *Vom unfreien Willen*, Ch. Kaiser, München 1934.

- M. LUTHER : *Traité du serf arbitre*, trad. Denis de Rougemont, Paris 1936.  
 P. MELANCHTHON : *Loci præcipui theologici*, Berolini 1559.  
 K. MÜLLER : *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche*, Leipzig 1903.  
 O. RITSCHL : *Dogmengeschichte des Protestantismus*, Leipzig 1908.  
 A. SCHWEIZER : *Die protestantischen Centraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformierten Kirche*, Zurich 1854.  
 M. SCHEIBE : *Calvins Prädestinationslehre*, Halle 1897.

### THÉOLOGIENS DE LA CONTRE-RÉFORMATION

- J.-B. BOSSUET : *Traité du libre arbitre* (œuvres T. 10), Paris 1748.  
 ERASME : *Diatribè de libero arbitrio*, Argentorati 1524.  
 MOLINA : *Lib. arb. cum gratiæ donis concordia*, éd. d'Anvers 1595.  
 Bl. PASCAL : *Provinciales*, éd. Flammarion, Paris 1929.  
 C. G. VAN RIEL : *Beitrag zur Gesch. der Congregationes de Auxiliis*, Konstanz 1921.

### OUVRAGES EXÉGÉTIQUES

- J. A. BENDEL : *Gnomon*, Stuttgart 1915.  
 F. BÜCHEL : *Theol. des N. T.*, Gütersloh 1937.  
 K. BARTH : *Der Römerbrief*, Chr. Kaiser, München 1933.  
 E. BRUNNER : *Der Römerbrief*, Leipzig 1938.  
 J. CALVIN : *Commentaires sur le N. T.*, Paris 1855.  
 F. GODET : *Commentaires sur l'épître aux Romains*, 2<sup>me</sup> éd., Neuchâtel 1890.  
 H. J. HOLTZMANN : *Lehrbuch der N. T. Theologie*, Tübingen 1911.  
 P. M.-J. LAGRANGE : *L'épître aux Romains*, Paris 1931.  
 Ad. SCHLATTER : *Gottes Gerechtigkeit*, Stuttgart 1935.  
 Th. ZAHN : *Kommentar zum N. T.*, Leipzig 1910.  
*Das Neue Testament Deutsch*, Göttingen 1937.

## INDEX DES AUTEURS CITÉS

- Alexandre VII, 74.  
 Amyraut, 84, 119.  
 Amsdorf, 87.  
 Andreae, J., 88.  
 Aristote, 86.  
 Arnauld, 74.  
 Arminius, 81, 113.  
 Augustin, 6, 13-31, 33-35, 37, 39, 43,  
 44, 46, 51, 52, 54, 56, 57, 61, 67, 69,  
 73, 74, 79, 99, 112, 113, 129, 134,  
 173, 178.  
 Baius, 73.  
 Banez, 72.  
 Barth, K., 91, 103, 104, 107, 108,  
 127, 155, 157-160, 162, 169, 170, 184.  
 Bayle, 84.  
 Bellarmin, 71.  
 Bengel, 91.  
 Bergson, 90.  
 Bèze, Th., de, 79-80.  
 Bibliander, 78.  
 Biel, G., 49.  
 Bolsec, 77-78.  
 Bonnet, L., 148.  
 Bossuet, 72.  
 Boutroux, 90.  
 Bradwardine, Th., 49.  
 Bullinger, 78.  
 Calvin, 8, 9, 13, 19, 38, 49-61, 74, 76,  
 77, 83, 96, 97, 134.  
 Cassien, 29-34.  
 Castellion, 77-78, 113.  
 Célestius, 29.  
 Coornhert, 78.  
 D'Alès, 72.  
 Del Prado, N., 73.  
 Descartes, 90.  
 Erasme, 59, 86.  
 Faustus, 29, 31.  
 Flacius, 87-88.  
 Gallus, 87.  
 Garrigou-Lagrange, R., 65, 73.  
 Gomarus, 81.  
 Gotescalc, 13, 35.  
 Gretillat, A., 111, 123.  
 Innocent X, 72, 74.  
 Jansénius, 73-74.  
 Julien d'Eclanum, 29.  
 Jurieu, 85.  
 Kant, 90.  
 Lagrange, 99, 105.  
 Leibniz, 90.  
 Luther, 9, 49-61, 86-88.  
 Maury, P., 138, 156-158, 162.  
 Melancthon, 86-87, 103, 113.  
 Molina, 62-75, 85, 112.  
 Neeser, M., 9, 42.  
 Occam, G., 49.  
 Ochinus, 77.  
 Osterval, 89.  
 Paul V, 72.  
 Pascal, 68, 74.  
 Pajon, Cl., 84.  
 Pélage, 29-34, 103.  
 Pleffinger, J., 87.  
 Pie V, 73.  
 Poincaré, H., 90.  
 Pury, R. de, 149.  
 Quesnel, Pâquier, 74.  
 Riel, C. G. van, 72.  
 Rimini, G., 49.  
 Saussure, J. de, 168.  
 Schelling, 90.  
 Schleiermacher, 90-91.  
 Scot, Duns, 49.  
 Seeberg, R., 49.  
 Socinus, 76, 78.  
 Spinoza, 90.  
 Suarez, 71.  
 Thomas d'Aquin, 6, 22, 35-48, 49, 51,  
 52, 54, 56, 61, 67, 69, 72, 112, 131,  
 134, 173.  
 Thurneysen, Ed., 175.  
 Turretini, J. A., 89.  
 Urbain VIII, 72.  
 Werenfels, 89.  
 Wesley, 89.  
 Whitefield, 89.  
 Wicel, 49.  
 Zahn, Th., 151.  
 Zwingli, 76, 84, 85.

## INDEX DES PASSAGES BIBLIQUES CITÉS

<p><b>GENÈSE</b></p> <p>1 : 26      104                      1 : 27      171                      2 : 8        179                      3 : 5, 6    174                      3 : 24      164, 179                      6 : 6        186                      8 : 21      186                      18 : 20     186                      27 : 28     143                      27 : 40     143                      29 : 30, 31 142</p> <p><b>EXODE</b></p> <p>4-14        144-145                      9 : 27      135                      32 : 14     186</p> <p><b>DEUTÉRONOME</b></p> <p>21 : 15-17 142</p> <p><b>PSAUMES</b></p> <p>8 : 6        172                      19           97                      81 : 12-13 148                      102 : 27    187                      136          97                      139 : 5     164                      144 : 3     99                      145 : 9     114</p> <p><b>PROVERBES</b></p> <p>21 : 1       42</p> <p><b>ESAÏE</b></p> <p>2 : 3        95                      26 : 12     42, 111                      46           97</p>	<p><b>JÉRÉMIE</b></p> <p>5 : 3        132                      8 : 5        132                      18 : 8       186                      26 : 3       186                      31 : 3       164                      31 : 18      36</p> <p><b>EZÉCHIEL</b></p> <p>18 : 23     114</p> <p><b>OSÉE</b></p> <p>11 : 5       132</p> <p><b>JOËL</b></p> <p>2 : 13-14   186                      2 : 28       115</p> <p><b>AMOS</b></p> <p>3 : 2        99                      7 : 3        186</p> <p><b>JONAS</b></p> <p>4 : 2        186                      4 : 11       160</p> <p><b>NAHUM</b></p> <p>1 : 7        99</p> <p><b>MATTHIEU</b></p> <p>5 : 23-33   98                      7 : 23       99                      12 : 31      134                      12 : 32      126                      13 : 42      160                      16 : 17      102                      22 : 14      117, 120                      23 : 37      132</p>	<p>24 : 13      133                      25 : 31      124                      25 : 34      163                      25 : 37      124                      25 : 41      126, 160                      27 : 3        162</p> <p><b>MARC</b></p> <p>3 : 28       134                      4 : 33       149                      9 : 24       131                      9 : 43, 48   126, 160                      10 : 30      143                      14 : 19      162                      15 : 34      156                      16 : 16      110, 134</p> <p><b>LUC</b></p> <p>11 : 13      116                      11 : 23      58                      12 : 10      134                      13 : 23      117                      13 : 29      117                      14 : 26      142                      16 : 26      160                      17 : 5       112                      17 : 10      5                      23 : 34      136</p> <p><b>JEAN</b></p> <p>1 : 29       115                      3 : 17       115                      3 : 18       110, 125, 134,                                       162                      3 : 36       134                      5 : 27       124                      5 : 40       133                      6 : 29       111                      6 : 44       98</p>
--	---	--

6 : 45	39
6 : 47	110
8 : 34	176
8 : 36	177
8 : 56	124
12 : 32	115
13 : 8	100
14 : 17	115
15 : 6	133
15 : 16	100
15 : 26	102
16 : 14	102
17 : 6	100
17 : 10	100
17 : 24	100, 163
19 : 11	138
21 : 12	162

#### ACTES

4 : 29	96
10 : 42	124
16 : 31	110
17 : 31	124
20 : 12	150
27 : 17	150
28 : 14	150

#### ROMAINS

1 : 1	94
1 : 4	102
1 : 19	166
1 : 21	123
1 : 28	148
2 : 6	124
2 : 12	123
2 : 14	123, 175
2 : 15	166
2 : 16	124
3 : 7	150
3 : 9	118
3 : 10	123
3 : 19	166
3 : 29	122
5 : 14	165
5 : 15	164
5 : 16	166
5 : 18	165
6 : 6	156
6 : 20-22	177, 182
7	155, 160
7 : 6	177

8 : 1	125
8 : 16	102
8 : 21	177
8 : 28	96, 98
8 : 29	31, 96, 100, 104, 172
8 : 30	105
9-11	108, 110, 140-154
9 : 3	109
9 : 11	96, 98, 163
9 : 16	56, 128
9 : 22-23	106
9 : 30-32	110
10 : 8	112
10 : 17	112
10 : 18	132
10 : 21	132
11 : 2	99
11 : 5	96
11 : 20	132
11 : 22	133
11 : 28	96
11 : 32	118
14 : 23	176

#### I CORINTHIENS

1 : 1	94
2 : 4	136
2 : 10	102
3 : 13	125
4 : 7	70, 128
9 : 27	133, 161
10 : 12	133
11 : 28	150
12 : 3	101
12 : 6	116
12 : 9	112
13 : 2	139
14 : 25	150
15 : 49	104

#### II CORINTHIENS

1 : 19-20	107
3 : 17	177
3 : 18	104
4 : 4	172
5 : 10	124
5 : 16	101
5 : 19	115

#### GALATES

1 : 1	94
1 : 15	98
1 : 16	122
5 : 4	161
6 : 2	150

#### EPHÉSIENS

1 : 1-14	94
1 : 4-6	96, 99, 100, 104, 163
1 : 10	114
1 : 11	98, 99
2 : 8	112, 128
3 : 6	122
3 : 11	98, 100
3 : 15	172
6 : 23	112

#### PHILIPPIENS

1 : 6	111
1 : 29	112
2 : 13	5, 99, 111
3 : 18	134
3 : 21	104

#### COLOSSIENS

1 : 15	172
1 : 16	101
1 : 17	163
1 : 20	114
1 : 22	133

#### I THESSALONIENS

1 : 4	96
4 : 17	150

#### II THESSALONIENS

1 : 9	106, 134
1 : 10	106
1 : 11	111
2 : 11-12	148
2 : 13	102, 105

#### I TIMOTHÉE

1 : 13	136, 139
1 : 19	133, 139
2 : 4	18, 114

4 : 10	114	10 : 26	137	3 : 9	114
5 : 8	133, 138	12 : 2	100	3 : 17	133
II TIMOTHÉE		JACQUES		I JEAN	
1 : 9	96, 98	2 : 19	139	2 : 2	115
2 : 10	105	I PIERRE		3 : 2	104
2 : 12	186	1 : 20	99, 100, 163	4 : 14	115
4 : 1	124	2 : 8	148	5 : 16	137
TITE		3 : 19	126	APOCALYPSE	
2 : 11	115	4 :		7 : 4	118
HÉBREUX		4 : 6	126	7 : 12	193
3 : 12-15	133	II PIERRE		19 : 20	126, 160
6 : 4	137	1 : 10	96	20 : 10	126
10 : 20	94	2 : 22	137, 138	20 : 14	126, 160



<b>Chapitre II : La Réprobation</b> .. .. .	<b>132</b>
§ 1. L'amissibilité de la foi. § 2. La cause de la réprobation. § 3. L'auteur de la réprobation. § 4. La possibilité et la réalité de la réprobation. § 5. Le temps de la prédestination et de la répro- bation.	
<b>Chapitre III : La liberté</b> .. .. .	<b>171</b>
§ 1. La liberté originelle. § 2. La liberté du pécheur. § 3. La liberté restaurée. § 4. Au delà du déterminisme et de l'indéter- minisme. § 5. La toute-puissance divine et la liberté.	
<b>Conclusion en forme de dialogue</b> .. .. .	<b>188</b>
<b>Bibliographie</b> .. .. .	<b>195</b>
<b>Index des auteurs cités</b> .. .. .	<b>199</b>
<b>Index des passages bibliques cités</b> .. .. .	<b>200</b>