

Le rôle de la liberté humaine dans la prédestination Paulinienne : étude d'exégèse biblique

Autor(en): **Goens, F.-C.-J. van**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques**

Band (Jahr): **17 (1884)**

PDF erstellt am: **21.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379340>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

LE ROLE DE LA LIBERTÉ HUMAINE DANS LA PRÉDESTINATION PAULINIENNE

Etude d'exégèse biblique¹.

Une grande divergence d'opinions a régné de tout temps dans l'Eglise au sujet de la question que nous nous proposons de traiter. Jusqu'à Augustin, tous les auteurs, Justin, Irénée, Tertullien, Clément, Origène, ont fait entrer la liberté humaine dans le décret divin². C'est qu'avant Nicée la notion du libre arbitre formait un des points capitaux de la foi catholique ; l'hérésie professait le contraire³. Les Pères grecs ont maintenu la tradition, mais à partir d'Augustin, qui considérait la foi comme l'effet et non comme la condition de la grâce, les opinions se sont partagées en Occident. On connaît la pensée de Pélagie et celle du semi-pélagianisme, qui fut, sauf quelques nuances, celle du moyen âge. Tandis que le concile de Trente consacra la tradition semi-pélagienne de la coopération de la liberté et de la grâce, les réformateurs adoptèrent les vues d'Augustin. Les sociniens⁴, les arminiens⁵ et les luthé-

¹ Rapport présenté à la Société de théologie protestante de Paris, le 19 février 1884, sauf les notes et quelques additions complémentaires.

² On peut trouver les passages chez Hase, *Dogmatik*, § 171.

³ F. C. Baur, *Vorl. ü. d. chr. Dogmengeschichte*, I. B., 1. Abth., p. 663.

⁴ *Cat. Rac.* qu. 440. Prædestinatio Dei in Scripturis aliud nihil notat quam Dei ante conditum mundum decretum ejusmodi, quod iis qui in ipsum crederent eique obedirent, daturus esset vitam æternam ; eos vero qui in eum credere et ei parere recusarent, æterna damnatione puniturus esset.

⁵ *Apol. Conf. Remonstr.*, p. 102. Deus decrevit homines salvare sub conditione fidei.

riens¹ s'en départirent dans des mesures différentes. En revanche, Zwingle et Calvin, quoique avec de fortes et d'intéressantes nuances, ont transmis à l'Eglise réformée la prédestination dualiste. « Fides datur, dit Zwingle², iis qui ad æternam vitam electi et ordinati sunt. Qui miseri futuri sunt non dicuntur eligi, quamvis et de iis constituat divina voluntas, sed ad repellendum, abjiciendum et repudiandum, quo justitiæ exemplo fiat. » — « Prædestinationem vocamus, dit Calvin³, æternum Dei decretum quo apud se constitutum habuit quid de unoquoque homine fieri vellet. Non enim pari conditione creantur omnes: sed aliis vita æterna, aliis æterna damnatio præordinatur. Itaque prout in alterutrum finem quisque conditus est, ita vel ad vitam vel ad mortem prædestinatum dicimus. »

L'Eglise réformée est loin d'être restée fidèle à ses fondateurs. On sait que le synode de Dordrecht, en se faisant infralapsaire, se sépara de Calvin⁴; on sait surtout que le calvinisme rigoureux ne compte plus aujourd'hui qu'un petit nombre de partisans⁵ et que la plupart des réformés accordent un rôle plus ou moins considérable à la liberté humaine dans l'acquisition du salut; ils prétendent même, ce qui nous importe exclusivement ici, que Paul n'enseigne pas autre chose. C'est le cas des deux commentateurs réformés de langue française les plus

¹ *Form. Conc.*, p. 619. Quod improbi pereant, neque Deus, neque ipsius electio, sed malitia eorum in culpa est. P. 617 sq. Prædestinatio s. æterna Dei electio tantum ad bonos et Dei dilectos filios pertinet et hæc est causa ipsorum salutis. Cf. *Comp. Darst.* von Winer, 4^e Aufl.; von Dr P. Ewald, 1882, IX.

² *De Providentia*, IV, p. 115, 121.

³ *Inst.* III, 21, 5. Calvin disait de la confession d'Augsbourg qu'elle n'est « ni chair ni poisson. » J. Bonnet, *Lettres de Calvin*, t. II, p. 512.

⁴ *Can. Dordr.* III, 9. Quod multi vocati non veniunt, hujus culpa non est in evangelio, nec in Deo, sed in vocatis ipsis quorum aliqui verbum vitæ non admittunt, alii admittunt sed in cor non immittunt, alii voluptatibus seculi semen verbi suffocant.

⁵ M. le pasteur A. Kuyper vient de fonder à Amsterdam une « université libre, » sur la base de la confession de Guy de Brès et des canons de Dordrecht. En conséquence, il prend entre autres la défense de la théopneustie et du texte reçu. C'est le pendant de l'institut catholique en France.

récents, MM. Godet et Oltramare. Quoique placés à des points de vue dogmatiques fort différents et marchant rarement côte à côte, ils s'accordent à montrer que Paul fait entrer la liberté humaine dans le décret divin. « La prédestination de Paul, dit M. Godet, implique le libre arbitre. Aux yeux de Paul, le fait de la liberté humaine se concilie logiquement avec le principe de la prédestination. Paul résolvait le rapport entre le plan de Dieu et la liberté humaine par la prescience divine. Le décret de Dieu ne le lie pas ; il est libre de diriger sa manière d'agir d'après les conditions morales qu'il rencontre dans l'humanité¹.

M. Oltramare n'est pas moins explicite : « Dieu appelle juifs et païens à entrer dans la voie qu'il a ouverte pour le salut, et, comme il dépend d'eux d'accéder ou non à l'appel, ils se constituent eux-mêmes vases de colère et vases de miséricorde. S'il est dit que Dieu enveloppe tous dans la désobéissance, il faut l'entendre d'une manière qui n'anéantisse pas la liberté humaine. C'est du fait même de l'homme que les uns sont des vases de colère et les autres des vases de miséricorde².

M. Menegoz, professeur luthérien à la faculté protestante de Paris, attribue exactement les mêmes idées à Paul. « Dieu a créé l'homme libre, à son image ; il ne veut avoir affaire qu'à une créature libre, libre dans sa décision pour le mal, libre dans sa décision pour le bien. Seulement cette liberté donne à la relation entre Dieu et l'homme sa vraie grandeur. Aussi est-elle supposée dans toutes les épîtres pauliniennes. Quoique pécheur de nature, l'homme est capable de faire le bien et libre d'accepter ou de repousser le salut que Dieu lui offre. C'est là une impression que tout lecteur non prévenu retirera d'une étude des lettres pauliniennes. Pour Dieu, la cause déterminante de notre salut et de notre condamnation est la décision du moi³. » En Allemagne, les opinions sont aussi fort partagées. Je m'abstiens de l'énumération considérable des noms propres.

¹ *Comm. sur l'ép. aux Romains*, II, p. 220, 314, 317, 318.

² *Comm. sur l'ép. aux Rom.*, II, p. 305, 433, 295.

³ E. Menegoz, *Le péché et la rédemption d'après Paul*, Paris 1882, p. 66, 70, 147.

Le fait est que nous sommes placés ici devant une question aussi épineuse qu'importante. Il s'agit de savoir si, *d'après saint Paul*, la décision de notre moi est la cause déterminante de notre salut ou de notre damnation ; en d'autres termes, si *Paul* enseigne une prédestination conditionnelle ou inconditionnelle, absolue ou relative. C'est une pure question d'exégèse. Il s'agit de se dire, avec un des plus grands philologues contemporains¹, que « comprendre un auteur, c'est penser en lisant ce qu'il a pensé en écrivant. » Il s'agit de renoncer d'avance à toute idée personnelle de ce qui est vrai ou faux, moral ou immoral, possible ou impossible, digne de Dieu ou indigne de Lui². Il s'agit de l'application fidèle de l'interprétation grammaticale, historique, logique, psychologique, c'est-à-dire de consulter cet arbitre souverain des langues, l'usage, *usus loquendi*, le contexte, les passages parallèles, la personne de l'auteur qu'on explique, la nature de son livre, l'esprit de ceux auxquels il s'adresse. Il s'agit de se dire, avec une femme célèbre, que « le vrai est comme il peut et n'a de mérite que d'être ce qu'il est. » Il s'agit d'être impartial, c'est-à-dire d'apporter « une intelligence percée à jour, qui reçoit des clartés de tous les coins de l'horizon et qui se laisse traverser en tous sens par la lumière³ ; » il s'agit de posséder le renoncement à tout parti pris, la souplesse de revenir de son erreur au lieu de s'y entêter, le vrai détachement de soi-même, grâce auquel on voit les choses telles qu'elles sont et non pas telles qu'on les souhaite. Se flatter de réaliser cet idéal serait la plus absurde des prétentions ; mais s'efforcer de s'en rapprocher, c'est le premier des devoirs.

¹ C. G. Cobet, *Oratio de arte interpretandi*, L. B., 1847, p. 14 : « intelligere scriptorem is dicendus est qui idem quod ille dum scribebat cogitavit legens cogitat. »

² C'est ce qu'oublie M. Oltramare (II, p. 183) lorsqu'il refuse à Paul la doctrine d'un appel nécessairement efficace, « parce que c'est partir d'une théorie que la conscience humaine ne saurait accepter. » De même M. Reuss (*Th. Chr.*, II, 118) dira que si « notre raison peut et doit s'accommoder de l'élection sans mérite, elle est choquée, elle est révoltée du rejet sans démerite. »

³ La définition est de Vinet, *Et. sur la littérature du XIX^e siècle*, III, p. 523.

Qu'on me permette de donner enfin un éclaircissement aux termes dont je me suis servi pour définir mon sujet. Je parle de *liberté humaine*. Ce terme est très complexe et très vague. On confond fort souvent les mots de libre arbitre, de liberté (absence de contrainte), de liberté morale, et cette confusion donne lieu à beaucoup de malentendus. Je n'ai garde d'en entreprendre ici la discussion. Je me contente de remarquer qu'en employant le terme de *liberté*, j'entends parler de la possibilité pour l'homme d'accomplir la volonté de Dieu, de vouloir et de faire le bien. Paul l'admet-il dans l'homme inconverti ? voilà toute la question.

En parlant de la *prédestination paulinienne*, il est surtout question des chap. VIII-XI de l'épître aux Romains. J'ai cru cependant devoir donner plus d'étendue et d'importance à mon travail en rapprochant les résultats de mon exégèse de quelques autres affirmations importantes de notre apôtre.

I

Après avoir défendu, dans les huit premiers chapitres, la substitution de l'Évangile à la loi, l'apôtre entreprend, à partir du chap. IX, la justification de la substitution des gentils au peuple d'Israël, en d'autres termes la justification de son Évangile et de son apostolat auprès d'une communauté qui, nourrie dans le judaïsme, pouvait avoir grand besoin de l'une et de l'autre apologies. Dieu n'a-t-il pas manqué à ses promesses ? n'a-t-il pas rejeté le peuple qu'il avait élu ? On sent que l'apôtre ne pouvait se livrer à cette discussion qu'avec une vive émotion : israélite, il continue toujours d'être fortement attaché à son peuple, au point de souhaiter d'être lui-même anathème, loin de Christ pour ses frères, ses parents selon la chair ; d'autre part, objet de la haine et de la persécution de l'agitation judaïsante, il ne saura s'empêcher de manifester une ardente vivacité. C'est ce qui éclatera dans son exposition successivement polémique (ch. IX) et irénique (X, XI) : le fait que Dieu abandonne les Juifs n'est pas contraire à sa fidélité et à sa justice (IX, 6-29) ; ce fait s'explique par la méconnaissance de la

part des Juifs de la volonté divine, qui rattache la justice à la foi (IX, 30-XI, 10); ce fait enfin se justifiera un jour en amenant le salut de tous, tant juifs que païens (XI, 11-36). L'apôtre combat à coups de textes; c'est l'arme indiquée par ses adversaires. La question n'est pas de savoir s'il a été heureux dans le choix de ces textes ou dans l'interprétation qu'il en donne. Il ne s'agit pas de savoir dans ce moment *comment* il a prouvé, mais *ce* qu'il a entendu prouver.

IX, 6-12.

L'apôtre, saisi du contraste des grands privilèges du peuple d'Israël avec sa triste destinée, étrangère à peu près à l'alliance nouvelle, demande si la promesse faite aux pères a donc failli, comme le prétendent les juifs et les judéo-chrétiens, en présence de la conversion de tant de païens.

Nullement, dit-il, le droit à l'héritage de la promesse ne tient pas à la descendance charnelle d'Abraham, mais uniquement à la libre et souveraine grâce de Dieu. Dieu est absolument libre dans la dispensation de sa grâce. Pour s'en convaincre, on n'a qu'à remonter aux origines. Parmi les nombreux enfants d'Abraham, Isaac seul fut dépositaire des promesses faites à la postérité d'Abraham. La préférence éclate bien plus encore chez Rebecca que chez Sara. Jacob, le plus jeune, non Esaü, est choisi, comme dépositaire des promesses, avant qu'il fût né et par conséquent avant qu'il pût être question d'un mérite personnel quelconque¹. C'est l'effet d'un décret procédant par choix, sans aucun égard aux conditions humaines

¹ Pélage a trouvé ici une curieuse échappatoire : « Dieu, dit-il, a déterminé le sort différent de Jacob et d'Esaü avant qu'ils eussent fait bien ou mal, mais non avant que Dieu sût d'avance qu'ils se détermineraient librement, soit en bien soit en mal. » Voir Strauss, *Chr. Gl.* II, p. 413. Mieux vaut dire avec M. Reuss (*Th. Chr.*, II, 112) : « Dire que Dieu sait d'avance si un homme persistera dans le mal ou se convertira, et qu'il règle la prédestination sur cette prévision, c'est retrancher de la thèse dogmatique ce qu'elle a d'essentiel et l'élimination des œuvres sur laquelle l'apôtre insiste (οὐκ ἐξ ἔργων ἀλλ' ἐκ τοῦ καλοῦντος, Rom. IX, 11) ne trouve plus son compte. »

(ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις¹). C'est ce bon plaisir souverain de Dieu qui lui fait dire : « J'ai aimé Jacob et j'ai haï Esaü, » indépendamment des qualités de l'un et des défauts de l'autre. Il est évident que Paul proclame ici l'indépendance et la souveraineté absolues de la volonté divine. Nous avons ici tout à fait le Dieu de l'Ancien Testament, « qui dit et ce qu'il dit a eu son être ; qui commande et la chose a comparu. » (Ps. XXXIII, 9.) On a demandé si Isaac et Jacob sont désignés par l'apôtre par leurs personnes ou par leur postérité. La réponse ne saurait être douteuse : il s'agit des personnes. En effet, *tous* les Israélites appartenant à la postérité d'Isaac et de Jacob, l'apôtre ne pouvait à la fois les représenter comme type des vrais fils d'Abraham et leur refuser la prétention, qui repose sur la descendance corporelle, à la véritable qualité d'enfants d'Abraham². Nous nous trouvons donc ici devant une prédestination absolue et personnelle. La suite le confirmera.

IX, 14-18.

Dieu est-il donc injuste ? refuse-t-il de donner à ses créatures ce qui leur revient de droit ? Paul nie que Dieu doive à sa créature quoi que soit. Il est libre d'aimer et de haïr³. Il dit à Moïse : « Je ferai miséricorde à qui il me plaît d'en faire ; j'aurai compassion de qui il me plaît d'en avoir. » (Ex. XXXIII, 19.) En revanche, Dieu dit à Pharaon : « Je t'ai suscité tout exprès

¹ Cette ἐκλογὴ est une ἐκλογὴ χάριτος (Rom., XI, 5). L'élection elle-même est une élection par grâce, formule qui exclut toute idée de mérite personnel.

² Meyer, *ad. Rom.*, IX, 8, fünfte Aufl. 1872.

³ Paul attribue à Dieu ὀργή και θυμός (Rom., II, 8). Cette θεοσεχθρία, haine divine, opposée à l'amour divin, θεοφιλία, revient souvent chez Paul. Rom. I, 29 θεοστουγείς, odieux à Dieu. Rom. V, 10 : ἐχθροί, objets de la haine de Dieu. Col. I, 21 : ἐχθροί, Deo invis. Rom. XI, 28, dans un sens, Dieu hait les Juifs, ἐχθροί, et dans un autre il les aime, ἀγαπητοί. Il les hait temporairement en ordonnant aux païens de les devancer dans le royaume de Dieu, mais, au fond, il les aime toujours à cause des pères et justifiera finalement cet amour quand tout Israël sera sauvé (v. 26). Ainsi Paul corrige lui-même ses hyperboles ; mais c'est plus loin ; pour le moment, il donne sa parole toute crue, sans l'adoucir.

(εἰς αὐτὸ τοῦτο) pour faire voir en toi (en ta ruine) ma puissance et pour que mon nom soit publié par toute la terre. » (Ex. IX, 16.) D'où il suit — et remarquons bien les conclusions que l'apôtre tire aux versets 16 et 18 des deux textes qu'il avait cités — (ἄρα οὐ) qu'il ne dépend ni de celui qui veut, ni même de celui qui court (qui fait des efforts comme ceux du coureur dans le stade) d'obtenir miséricorde, mais de Dieu qui a compassion. Dieu fait miséricorde à qui il veut et endurecît qui il veut (ὅς θέλει) ¹.

Les versets 16 et 18, ce οὐ θέλοντος et ce ὅς θέλει ont vivement scandalisé les fidèles de tous les âges. Ainsi, Grégoire de Nazianze inséra deux particules μόνον et καὶ dans le terrible verset 16 : ainsi, cela ne dépend pas SEULEMENT de celui qui veut, mais AUSSI de Dieu qui fait miséricorde ².

Saint Basile prétend que les mots : « Dieu endurecît Pharaon » signifient que son endurecissement allant à l'encontre des jugements célestes, engagea Dieu à punir cet incorrigible, pour servir d'exemple salutaire à d'autres ³.

M. Oltramare dit que l'affirmation : « Dieu endurecît qui il veut » semble nier la liberté humaine ; mais c'est une erreur : Paul se place ici au point de vue objectif, mais, pour cela, il ne nie nullement le point de vue subjectif ⁴. M. Godet dit : « l'endurecissement de Pharaon a été d'abord son propre fait. Il a d'abord fermé son cœur (péché) et après cela Dieu l'a rendu sourd au bon sens et à la simple prudence (punition). L'enseignement de l'apôtre a un caractère occasionnel et n'est pas l'exposé complet des décrets divins ⁵. »

¹ Calv., *Inst.*, III, 24, 12. Quos ergo in vitæ contumeliam et mortis exitium creavit, ut iræ suæ organa forent et severitatis exempla, eos, ut in finem suum perveniant, nunc audiendi sui verbi facultate privat, nunc ejus prædicatione magis excæcat.

² Voir Strauss, *die Chr. Glaubenslehre*, II, p. 402.

³ *Id.*, *ibid.* Tholuck continue si bien ces traditions qu'il n'y a plus de texte qui tienne contre un subjectivisme pareil, selon l'expression de Meyer, p. 459.

⁴ II, 284, 288.

⁵ II, 278-280. L'Exode dit tantôt que Dieu endurecît le cœur de Pharaon (IV, 21 ; VII, 3 ; X, 27 ; XI, 10 ; IX, 12) et tantôt que Pharaon endurecît son

Il me semble que ces Pères anciens et modernes substituent leur pensée à celle de l'apôtre. On se demande si Paul, voulant exprimer la prédestination absolue et la négation du libre arbitre, aurait pu user de termes plus catégoriques et moins équivoques que ceux de οὐ τοῦ θέλοντος, οὐδὲ τοῦ τρέχοντος, ὃν θέλει ἐλεᾶ, ὃν δὲ θέλει σκληρύνει. C'est un jugement tout d'une pièce, sans réserve, sans nuance. Ajoutons que Paul ne fait ici que reproduire l'esprit de l'Ancien Testament. Dieu n'excite pas seulement l'esprit des ennemis contre son peuple (2 Chron. XXI, 16); il refuse même pour un temps à son peuple un cœur pour le connaître (Deut. XXIX, 4); il ordonne à son prophète de l'endurcir (Esa. VI, 10); un prophète va jusqu'à dire que l'Eternel a mis un esprit menteur dans la bouche des prophètes d'Achab (1 Rois XXII, 23); c'est à Dieu que l'Ancien Testament attribue la perfidie des Sichémites (Jug. IX, 23, 24), la jalousie de Saül (1 Sam. XVI, 15, 16, 23, etc.), la désobéissance des enfants de Héli (1 Sam. II, 25), le dénombrement coupable de David (2 Sam. XXIV, 1), la légèreté de Roboam (1 Rois XII, 15). Après cela le ὃν θέλει σκληρύνει ne nous étonne plus, malgré son aspérité; il exprime, conformément au monisme de l'ancien hébraïsme, un acte souverain de la volonté divine qui s'applique directement aux individus. Je ne vois pas ce qu'une interprétation grammaticale et historique pourrait en rabattre légitimement.

IX, 19-29.

Je le vois d'autant moins que l'apôtre va enchérir sur la hardiesse, ou si l'on veut, sur la rudesse de ses expressions au lieu de les tempérer. Il a soin de dissiper toute ombre d'ambiguïté. *Tu me diras : pourquoi donc Dieu adresse-t-il encore des reproches [aux hommes] ? Comment peut-il les sommer de se justifier de leurs péchés ? car qui peut s'opposer à sa volonté ?* Dieu, dans sa puissance irrésistible, n'a-t-il pas fait l'homme pécheur ? — Le contradicteur est débouté par une fin

cœur ou que son cœur s'endurcit (VII. 13, 14, 22; VIII, 15, 32; IX, 7, 35) : mais Paul (et c'est sa pensée que nous cherchons) ne parle que de l'endurcissement de Pharaon *par Dieu*. Cf. les vers. 17 et 18.

de non-recevoir ¹ et l'apôtre reproduisant, sans le citer, un passage d'Esaië (XLV, 9), insiste plus que jamais sur l'absoluité de la volonté divine. *Qui es-tu, ô homme, pour contester avec Dieu ? Le vase d'argile dira-t-il à celui qui l'a fabriqué : pourquoi m'as-tu fait ainsi ? Le potier n'a-t-il pas le droit de faire de la même masse d'argile des vases pour des usages honorables (εἰς τιμὴν) et pour des usages vils (εἰς ἀτιμίαν) ?* Pareil au potier, Dieu crée les différentes natures morales des individus, fait des uns autant de participants de la gloire messianique et des autres autant de victimes de l'ἀπωλεία. L'un est l'effet de son ἐλεῖν, l'autre celui de son σκληρύνειν.

On a tâché de trouver un tempérament à la thèse que l'apôtre vient de renforcer par l'image du potier. Déjà un auteur apostolique, l'auteur de la seconde épître à Timothée, semble en avoir été scandalisé et a corrigé indirectement l'âpreté du langage de Paul. « Dans une grande maison, dit-il, il n'y a pas seulement des vases d'or et d'argent, il y en a aussi de bois et de terre; les uns servent à un usage noble, les autres à un usage vil. Si donc l'on se conserve pur (εἰς ὃν τις ἐκκαθάρη ἑαυτὸν ἀπὸ τούτων) de ceux qui ressemblent à des vases de bois et de terre, on sera un vase servant à un usage noble, sanctifié, fort utile au maître de la maison, propre à toute bonne œuvre. » (2 Tim. II, 20, 21 ².) La *Formula concordiae* des luthériens dit : « Apostolus distinguit inter opus Dei qui solus facit vasa honoris et inter opus hominis qui, ex instinctu diaboli, nequaquam autem impellente Deo, se ipsum vas contumelie fecit. Paulus disertè dicit, Deum vasa iræ multa patientia sustinuisse, non autem dicit Deum fecisse vasa iræ ³. » Les commentateurs modernes

¹ M. Godet (II, 282) dit « qu'il serait surprenant qu'une fin de non-recevoir se trouvât être le dernier mot de la logique de Paul. » Et fidèle à cet *a priori*, il cherchera et trouvera un biais, comme nous le verrons plus bas.

² On voit déjà ici le paulinisme qui tend vers le catholicisme : l'Eglise colonne et appui de la vérité (1 Tim. III, 15), se distingue par ses fondations solides (2 Tim. II; 19) et sa pureté (2 Tim. II, 19-21). L'Eglise occupe ici la place que Paul assigne à Jésus-Christ. (1 Cor. III, 11.) Cf. Pfeiderer, *der Paulinismus*, pag. 469.

³ Pag. 818, sq.

ont fait bien plus pour sauver le scandale. « Paul, dit M. Oltramare¹, s'abandonne à un mouvement esthétique plus encore qu'à un mouvement dialectique : il éclate plus qu'il ne raisonne. Paul ne prétend pas que Dieu fasse sans plus les uns vases d'honneur, les autres vils ustensiles ; dans l'application qu'il fait de l'image à l'homme et l'explication qu'il donne, *il dépend du vase lui-même d'être vase d'honneur ou vase vil*. Dieu appelle et c'est à l'homme de répondre, en sorte que *c'est du fait même de l'homme* que les uns sont des vases de colère et les autres des vases de grâce. Cette liberté de l'homme montre que le *ὅν θέλει σκληρύνει* n'était dans l'esprit de Paul ni exclusive, ni absolue, bien qu'elle parût l'être au premier coup d'œil. » « Le *tertium comparationis*, dit M. Godet², n'est pas la production de l'argile et de ses qualités, mais l'emploi qu'en fait le potier. Ce n'est pas l'argile, mais le vase qui demande : pourquoi m'as-tu fait ainsi ? c'est-à-dire, non : pourquoi m'as-tu créé bon ou mauvais ? mais : pourquoi m'as-tu assigné un emploi honorable ou vil ? On comprend donc que l'usage que Dieu fait de l'homme à un moment donné, bien loin d'exclure la liberté morale de celui-ci, la suppose et l'implique. Le parti honorable ou vil que Dieu tire de l'homme n'est pas indépendant de l'attitude que l'homme a prise vis-à-vis de Dieu. La masse d'argile, *φύραμα*, représente l'humanité non telle que Dieu l'a créée, mais dans l'état où il la trouve à chaque moment où il la fait servir à son règne. Cet état renferme pour chacun toute la série des libres déterminations qui ont contribué à le former. » M. Reuss lui-même, après avoir affirmé que ce ne sera pas avec des arguments exégétiques qu'on pourra désormais combattre le système d'Augustin et de Calvin qui s'appuient sur Rom. IX, fait tout à coup volte-face et déclare au nom de la morale, du christianisme pratique, de la prédication évangélique, « qu'à y regarder de près, tout ce chapitre IX ne parle même pas de la prédestination dans le sens scolastique ou calviniste du mot. » (*Théol. chrét.* II, 113-115. Cp. pag. 111, 112.) J'avoue que je ne saurais m'empêcher de voir dans toutes

¹ II, 293, 295.

² II, 285. 286.

ces explications, non, comme disent les Allemands d'une manière intraduisible, un *Auslegen*, mais un *Einlegen*, non des explications, mais des importations, résultant d'un grand *a priori* : convaincus de la réalité du libre arbitre, ces commentateurs partent du principe qu'il est impossible que Paul ne partage pas leur conviction. Ils trouvent dans le texte ce qu'ils y ont mis ; ils lui donnent une entorse évidente. Mais tous ces efforts échouent contre le οὐ θέλοντος, οὐδὲ τοῦ τρέχοντος, le ὅν θέλει ἐλεᾶ, ὅν δὲ θέλει σκληρύνει, assertions inexorables dont l'image du potier est le commentaire fidèle. On ne saurait trop le redire : Paul, en combattant les judéo-chrétiens, se place plus que jamais au point de vue de l'Ancien Testament. Or ce point de vue est celui de la souveraineté absolue de Dieu. Il est aux cieux, il fait tout ce qui lui plaît (Ps. CXV, 3.) Sa résolution est arrêtée : qui s'y oppose ? Ce que son âme désire, il l'exécute. (Job XXIII, 11.) Eternel ! tout ce que nous faisons, c'est toi qui l'accomplis pour nous. (Esa. XXVI, 12.)

Au reste, l'importante conclusion de la section qui nous occupe achèvera de nous en convaincre. Nous abordons les versets 22 à 29.

Il semble qu'après la comparaison si roide, si dure du potier, il se présente à l'esprit de l'apôtre une objection qu'il n'a pas formulée et qui explique ce qui va suivre : qu'est-ce qui peut porter Dieu à faire de certains hommes des vases de colère destinés à la perdition ? Nous nous attendrions à ce qu'il eût proclamé leur salut final après un rejet temporaire, comme il le fera plus tard. (Rom. XI, 32.) Mais il n'en est pas encore là ; il est encore trop en veine d'abstraction véhémence. Sentant cependant qu'il ne suffit pas de dire que Dieu a voulu montrer sa colère et sa toute-puissance, il affirme que la présence continue des vases de colère est destinée à rehausser l'éclat de sa miséricorde envers les vases de grâce. « Si Dieu, dit-il, tout en voulant montrer sa colère et faire connaître sa puissance (τὸ δύνάτων αὐτοῦ), a supporté avec une grande longanimité les vases de la colère faits pour la perdition, afin de faire connaître aussi (καὶ ἵνα γνωρίσῃ) les richesses de sa gloire envers les vases de miséricorde, qu'il a préparés d'avance à la gloire, — et ici il y

a une ellipse dont les versets 14 et 20 fournissent la clef — l'appellerons-nous encore injuste ? Contesterons-nous encore avec lui ? Il peut, selon la parole d'Hosée, appeler son peuple ceux qui n'étaient point son peuple, et selon celle d'Esaïe, réduire jusqu'à un faible reste, à un petit nombre d'élus, la grande masse d'Israël.

Voici la pensée de l'apôtre, exprimée, comme cela lui arrive souvent, d'une manière embarrassée et obscure : il y a des vases de colère pour deux raisons. L'une générale, qui ne se rapporte qu'à eux : manifestation de la colère et de la puissance divines. L'autre plus spéciale : la coexistence des deux espèces de vases, preuve de la longanimité de Dieu et manifestation de sa miséricorde qui se sert du mal comme moyen du bien. Si Dieu n'a pas livré immédiatement les vases de la colère à la perdition, c'est qu'il a attendu l'époque de la parousie et du jugement, afin d'avoir le temps de faire connaître sa gloire à l'égard des vases de grâce ¹. Ce support n'a donc pas en vue la conversion des vases de colère, comme le veut M. Oltramare ² ; il suffit de se rappeler qu'ils sont *κατηρτισμένα εις ἀπώλειαν*.

Il faut nous arrêter un moment à la qualification des deux vases, dont les uns sont *κατηρτισμένα εις ἀπώλειαν*, et dont Dieu *προητοίμασεν* les autres *εις δόξαν*. MM. Godet et Oltramare veulent encore ici introduire le libre arbitre. « Les vases de colère, dit M. Godet ³, sont les individus non croyants des Juifs ; les vases de miséricorde sont les individus croyants au milieu des

¹ Cf. Meyer, *ad Rom.* IX, 22, pag. 443 ; Renan, *Saint Paul*, pag. 471. Pfeleiderer, *l. c.* 244 sq.

² *l. c.* pag. 299 « Le support (*ἕνεγκεν*) a en vue la conversion des vases de colère. Cela résulte de la différence entre *σκεύη εις ἀτιμίαν* et *σκεύη ὀργῆς*. Le changement de forme indique le changement d'idée. » Sauf démonstration ultérieure, je ne saurais admettre cette assertion. Une nuance différente dans les expressions ne saurait prévaloir sur le sens commandé par le contexte. Reste à savoir d'ailleurs si cette différence de forme entraîne une différence d'idée.

³ II, pag. 315. Add. pag. 262, 293. « *Κατηρτισμένα εις ἀπώλειαν* marque l'état actuel du peuple juif, comme étant celui de la pleine maturité pour le jugement divin ; état qui provient de la révélation prophétique et chrétienne qu'il repousse. »

païens. » « Le vase, objet de la colère, dit M. Oltramare¹, l'est devenu par lui-même. Et s'il est dit qu'il est *κατηρτισμένον εἰς ἀπώλειαν*, il faut dire qu'il est animé de telles dispositions et applique ses aptitudes de telle sorte que la ruine est le but où il tend. » Pour obtenir ce résultat, M. Oltramare donne au passif un sens réfléchi : *qui se sont faits à la perdition*. Grammatically ce sens est admissible ; c'est le contexte qui décide dans chaque passage. Ainsi Rom. VIII, 7 et X, 3, le passif a un sens réfléchi : le contexte l'ordonne. Mais le contexte veut le contraire dans le passage qui nous occupe. Le *ποιῆσαι εἰς ἀτιμίαν* au verset 21 et le *προητοίμασεν* (scilicet ὁ θεός) *εἰς δόξαν* montrent qu'il faut traduire : *faits par Dieu pour la perdition*². L'acception passive est commandée d'ailleurs par le *μισεῖν* et *ἀγαπᾶν*, le *σκληρύνειν* et le *ἐλεεῖν*, enfin par le potier et l'argile. Après cela, il sera permis de ne pas être de l'avis de M. Oltramare lorsqu'il dit : « Dieu décide de sauver les hommes par la foi en Jésus-Christ ; c'est à l'homme de s'y ranger³. » Comment l'homme s'y rangera-t-il, lui dont il est dit : *οὐ τοῦ θέλοντος, οὐδὲ τοῦ τρέχοντος* ?

II

Nous n'avons rien trouvé au chapitre IX qui permette de qualifier la prédestination de Paul de conditionnelle ; au contraire, elle nous a paru inconditionnelle et absolue. Paul s'y place au point de vue juif de l'absolutisme divin. Il importe maintenant d'examiner si les chapitres X et XI offrent les traces d'une décision libre et personnelle de la part de l'homme, si le salut et la condamnation dépendent de la foi qui accepte et de l'incrédulité qui repousse ; bref, si le décret de Dieu a cessé, aux yeux de Paul, d'être absolu et inconditionnel.

¹ II, 299 sqq.

² Le *προετοιμάζειν* ne marque pas seulement l'élection, *ἐκλογή πρὸ καταβολῆς κόσμου* (Eph. I, 4), une prédestination idéale, mais le don d'une prédisposition morale laquelle rend susceptible d'une *κλήσις* efficace et conduit infailliblement à la foi. Ce terme renferme ainsi l'idée de l'absoluité de la prédestination.

³ II, 304, 305.

Il serait possible que l'apôtre fût tombé en contradiction avec lui-même ou qu'il maintînt parallèlement deux vues opposées, sans se soucier de les concilier. Ces antinomies ne sont pas rares chez lui. Qu'on me permette d'en citer quelques-unes. C'est ainsi qu'il assigne sans les concilier deux origines au péché ; l'une traditionnelle : le mal est introduit dans le monde par la transgression d'Adam (Rom. V, 12) ; l'autre personnelle : le mal résulte de l'état psychique, inférieur, par lequel l'homme débute, pour s'élever peu à peu à l'état pneumatique. (1 Cor. XV, 45, 46.)¹ C'est ainsi encore que nous trouvons chez l'apôtre tantôt l'idée d'une résurrection simultanée et universelle des chrétiens (1 Cor. XV, 23, *οἱ τοῦ χριστοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ ζωοποιγηθήσονται*) et par conséquent celle d'un état intermédiaire, et tantôt l'idée de la simultanéité de la séparation du corps et de la réunion à Christ. (2 Cor. V, 8. *ἐκδημηῆσαι ἐκ τοῦ σώματος καὶ ἐνδημηῆσαι πρὸς τὸν κύριον*. Philip. I, 23. *τὸ ἀναλῦσαι καὶ σὺν χριστῷ εἶναι*.) Il en est de même du jugement. Tantôt il est dit que nous (chrétiens) nous comparaitrons devant le tribunal de Dieu (Rom. XIV, 10) et devant celui de Christ (2 Cor. V, 10), afin que chacun reçoive selon le bien ou le mal qu'il aura fait, étant dans son corps ; et tantôt il s'écrie : qui accusera les élus de Dieu ? Dieu les justifie ! Qui les condamnera ? Christ est mort, bien mieux, il est ressuscité, il est à la droite de Dieu, il intercède pour nous. (Rom. VIII, 33, 34.)² Il en est de même du dénouement final. Tantôt l'apôtre déclare que Dieu a renfermé *tous* dans la désobéissance afin de faire miséricorde à tous (Rom. XI, 32), et tantôt il parle des *ἀπολλύμενοι* opposés aux *σωζόμενοι*. (1 Cor. I, 18. 2 Cor. II, 15. 2 Cor. IV, 3. 2 Thess. II,

¹ Cf. Sabatier, *L'apôtre Paul*. 2^e édit. 1882, pag. 266.

² Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*, II, 220, 221. « L'idée du jugement est purement et simplement judéo-chrétienne et sans aucune liaison avec la doctrine évangélique de Paul. Car si, d'après cette dernière, la résurrection elle-même n'est qu'une conséquence naturelle de l'union avec Christ, il s'ensuit tout logiquement que le jugement s'accomplit en deçà du tombeau, dans la mesure de la réalité de cette union. Et comme dans la théologie mystique il n'est pas question de la résurrection des incroyants, il n'y a non plus lieu à un jugement final qui les séparerait des croyants. »

10. Philip. III, 19.) Voyons donc si Paul, après avoir nié le libre arbitre au chapitre IX, propose à ses lecteurs le contraire dans les deux chapitres suivants.

Israël, dit l'apôtre, cherchant la justice ne l'a pas trouvée, parce qu'il la cherchait à force d'œuvres, non par la foi. (Rom. IX, 32.) « C'est sa faute ! dit M. Oltramare ¹, et non l'effet de la volonté de Dieu. » « Si Dieu rompt avec Israël, dit M. Godet, c'est par suite du refus de celui-ci ; s'il accueille les païens, c'est qu'ils montrent de l'empressement ². » Je ne saurais attribuer cette pensée à l'apôtre, pour deux raisons. Remarquons que Paul fait remonter l'échec des Juifs à un zèle pour Dieu, ἀλλ' οὐ κατ' ἐπίγνωσιν (Rom. X, 2), à un zèle dénué d'une connaissance vive, spirituelle ³ ; ils ne se sont pas soumis par la foi à la justice de Dieu, parce qu'ils ignoraient (ἀγνοοῦντες, Rom. X, 3) la justice de Dieu ⁴, comme les princes de ce monde ont crucifié le Seigneur de gloire, parce qu'ils ne connaissaient pas (οὐκ ἔγνωσαν) la sagesse de Dieu, car s'ils l'avaient connue (εἰ ἔγνωσαν), ils n'auraient pas crucifié le Seigneur de gloire. (1 Cor. II, 8.) C'est une ignorance qui n'est pas imputable ; s'il y a transgression, elle est inconsciente ; le transgresseur n'avait pas la conviction de mal agir ; au contraire, il avait l'assentiment de sa conscience obscurcie, il croyait servir Dieu (Cf. Jean XVI, 2.) Mais notons surtout que l'apôtre déclare expressément que si l'élite d'Israël, objet de la grâce, l'a obtenue, *tous les autres ont été endurcis*, οἱ λοιποὶ ἐπωρώθησαν. Rom. XI, 7 ⁵. Dieu, ajoute l'apôtre,

¹ II, 383.

² II, 316.

³ C'est le sens de ἐπίγνωσις. Cp. 1 Cor. XIII, 12, et Meyer, *Ad Rom.* I, 28.

⁴ La traduction de ἀγνοεῖν par *méconnaître* est arbitraire. Voir Meyer, *Ad Rom.* II, 4 ; X, 3.

⁵ M. Oltramare veut encore ici le réfléchi et traduit : *se sont aveuglés*. Il faut évidemment le passif et suppléer ὑπὸ θεοῦ, comme le prouvent les versets 8 et 9. Le πωροῦν et le σκοτίζειν appartiennent ici à Dieu, comme IX, 18, le σκληρύνειν. C'est toujours le même point de vue. Il en est de même 2 Cor. III, 14, τὰ νοήματα αὐτῶν ἐπωρώθη. Le κάλυμμα qui est étendu sur le cœur des Juifs du temps de Paul et qui les empêche de voir la fin de l'ancienne économie, n'est pas de leur fait, pas plus que celui qui couvrait la figure de Moïse n'était le fait de son peuple.

leur a donné un esprit d'étourdissement, des yeux pour ne point voir, des oreilles pour ne point entendre ; leurs yeux ont été *obscurecis* (σκοτισθήτωσαν), afin qu'ils ne voient point. Rom. XI, 8, 9. Ce sont des θεοβλαβεῖς. L'incrédulité d'Israël n'est donc pas, dans la pensée de Paul, la faute d'Israël, mais l'effet d'une condition ordonnée de Dieu ¹.

On en appelle ensuite, pour soutenir le contraire, au παράπτωμα des Juifs qui est destiné à être le salut des païens et la richesse du monde. Rom. XI, 11, 12. « C'est la culpabilité d'Israël, non son malheur, » dit M. Oltramare ². Mais il suffit de consulter le contexte pour se convaincre du contraire et de rapprocher les versets 11 et 12 des versets 7-10. Le παράπτωμα ne saurait être ici l'effet d'une décision libre et personnelle des individus ; il résulte, d'après l'apôtre, de l'endurcissement et de l'obscurcissement dont Dieu les a frappés. J'ajouterai que Paul semble avoir préféré le terme de παράπτωμα pour désigner l'incrédulité des Juifs, à cause du rapport qu'il présente avec le πταίειν (broncher) du verset 11 ³. C'est pourquoi il vaudra mieux le rendre avec Luther et les anciennes versions françaises par *chute* ⁴. Ce terme me paraît d'ailleurs recommandé par le parallélisme du verset 12 où παράπτωμα est synonyme de ἥττημα, défaite, échec. Le terme de *faute* introduit l'idée d'une initiative personnelle que le contexte réproouve.

On pourrait penser encore que Paul devient infidèle à sa grande thèse en menaçant les croyants d'entre les gentils d'un retranchement, s'ils ne persistent pas dans la foi à la bonté de Dieu (ἐπιμένειν τῇ χρηστότητι) et en promettant la réhabilitation

¹ Cf. Lipsius, *Ad Rom.* IX, 32.

² II, 391.

³ Cp. IX, 32, la θεία μοῖρα dans le heurtement des Juifs contre la pierre d'achoppement, c'est-à-dire Christ et sa croix. (προσέκοψαν τῷ λίθῳ τοῦ προσκόμματος.) Voir Meyer, *Ad h. l.*

⁴ La *traduction nouvelle par une réunion de pasteurs et de ministres* (Paris, mai 1865) a également admis ce terme.

aux Juifs incrédules (*ἐὰν μὴ ἐπιμείνωσιν τῇ ἀπιστίᾳ*. Rom. XI, 21-23.) La foi et l'incrédulité, dit-on, sont conçues ici comme le fruit d'une libre détermination des individus¹. Mais tout dépend de la question de savoir à quoi il faut attribuer, dans la pensée de l'apôtre, cette double persistance. Est-ce au libre arbitre ou au décret de Dieu? Or, si la persistance des incrédules est certainement l'effet de la *πώρωσις* dont Dieu est l'auteur (XI, 7, 25), combien plus celle des croyants est-elle due à Dieu dont la *κλήσις* est *ἀμεταμέλητος* (Rom. XI, 29) et qui a fait d'eux autant de vases de miséricorde qu'il a préparés d'avance à la gloire. (Rom. IX, 23.) Mais pourquoi donc ces menaces et ces promesses? Nous nous contenterons de dire ici, pour y revenir plus bas, que ces exhortations s'adressent aux chrétiens convertis qui ont reçu le don du Saint-Esprit et qui, grâce à ce secours, ont la force nécessaire pour faire le bien, tandis que ces forces font défaut à l'homme naturel.

Enfin la conclusion des trois célèbres chapitres proteste de la manière la plus énergique contre la liberté humaine en présence de la grâce divine, selon la conception de Paul. S'il a donné au chapitre IX l'idée d'une prédestination augustinienne et calviniste², dans les vases de colère faits pour la perdition et les vases de miséricorde préparés d'avance pour la gloire, il n'a pas dit son dernier mot³. A mesure qu'il passe des abstractions à la réalité ou, si l'on veut, à mesure que, dans son cœur généreux, l'indignation provoquée par l'arrogance juive fait place à un grand chagrin et à une incessante douleur au cœur (Rom. IX, 2) et qu'il forme le vœu touchant que ses compa-

¹ « Ce passage est contraire à la prédestination absolue. » Meyer, *Ad Rom.* XI, 23.

² Augustin parle de deux cités *quarum una prædestinata est in æternum regnare cum Deo, altera æternum supplicium cum diabolo subire* (*Civ. Dei* XV, 1.) Calvin parle du décret *quo aliis vita æterna, aliis damnatio æterna præordinatur*. (*Inst.* III, 21, 5.) « Ce ne sera pas avec des arguments exégétiques qu'on pourra désormais combattre le système des Augustin, des Calvin, des Gomar. » Reuss. *Th. chr.*, II, 113.

³ Du moins ici. On sait qu'ailleurs l'apôtre admet des *ἀπολλύμενοι* opposés aux *σωζόμενοι*. Voir ci-dessus, p. 239.

triotés soient sauvés (Rom. X, 1), leur endurcissement devient un moyen temporaire destiné, entre les mains de Dieu, à amener finalement la grâce universelle. L'endurcissement d'Israël a apporté l'Évangile aux gentils; ceux-ci à leur tour exciteront la jalousie d'Israël; la conversion d'Israël rejaillira à son tour sur les païens et il se trouvera en définitive que Dieu a renfermé *tous* sous la rébellion afin de faire miséricorde à *tous*. Sans qu'il ait eu le moindre sentiment de tomber en contradiction avec lui-même, l'apôtre a passé du point de vue spéculatif du chapitre IX au point de vue concret et historique des chapitres X et XI.

Nous avons ici quelques réflexions à présenter en rapport direct avec notre sujet :

1° En disant : *συνέκλεισεν ὁ θεὸς τοὺς πάντας εἰς ἀπειθειαν*, Rom. XI, 32, ou *συνέκλεισεν τὰ πάντα ὑπὸ ἁμαρτίας*, Gal. III, 22, l'apôtre envisage non seulement l'incrédulité des Juifs, mais le péché en général, comme une phase dans la téléologie du salut. Dire que le décret divin renferme tous sous le péché, afin (*ἵνα*) de faire miséricorde à tous, c'est dire que le péché est compris dans le décret divin, que Dieu ne l'a pas seulement permis, mais qu'il l'a ordonné comme manifestation de sa grâce ¹.

2° Si l'apôtre affirme la conversion finale de *tous* les païens et de *tous* les juifs (*τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν, πᾶς Ἰσραήλ*, Rom. XI, 25, 26), il serait arbitraire de faire abstraction des individus, de n'appliquer le *πάντες* qu'aux deux catégories des Juifs et des païens et de vouloir réserver le rejet final de tant d'individus appartenant aux deux classes.

¹ Cela se confirme encore par Gal. III, 19, où il est dit que la loi a été donnée pour faire apparaître le péché, *τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη ὁ νόμος*. (Pfleiderer *l. c.* pag. 80.) Qu'on juge après cela d'affirmations comme celle-ci : « On ne saurait attribuer à Paul un système qui fait procéder tout, même le mal, de la causalité divine. » Godet II, 312-314. « S'il est dit que Dieu enveloppe tous dans la désobéissance, il faut l'entendre d'une manière qui n'anéantisse pas la liberté humaine. » Oltramare II, 433. « On se condamne, dit M. Sabatier (pag. 267), à ne rien comprendre à la doctrine de Paul, si l'on veut voir l'origine du péché dans les déterminations subjectives de la volonté individuelle. Le péché préexiste actuellement en nous à la volonté. »

3° Enfin si Dieu fait miséricorde à tous, ce n'est pas, selon l'apôtre, à condition qu'ils se déterminent à croire ; l'élection est inconditionnelle. L'objet du décret divin dont l'apôtre proclame avec assurance la réalisation finale, consiste en ce que tous, ceux aussi qui avaient été autrefois désobéissants, finissent par ne plus l'être et sont sauvés comme convertis. Il n'est pas question ici d'un salut offert à tous, mais que tous n'acceptent pas ; tout est ramené au décret divin, la désobéissance aussi bien que la grâce qui la suppose. D'ailleurs, on ne comprendrait pas comment, à côté de la désobéissance temporaire de tous, voulue de Dieu, il y aurait encore de la place pour une autre désobéissance définitive de quelques-uns, non fondée dans la volonté divine¹.

En résumé, dans les trois chapitres célèbres qui traitent de la prédestination, l'apôtre est revenu sur la *duplicité* ou le dualisme du décret qu'il avait soutenu d'abord (IX) ; mais il en a maintenu le caractère *absolu* en excluant la foi à titre de condition du fait de l'homme. (X, XI.)

III

Nous avons encore un autre passage très controversé à examiner en rapport avec la question qui nous occupe ; c'est celui de Rom. VIII, 29 : *Ceux qu'il a connus d'avance* (πρόγνω), *il les a aussi prédestinés* (προώρισεν) *à devenir conformes à l'image de son fils.*

Ici, dit-on, le προορισμός dépend de la πρόγνωσις, dont la libre foi est l'objet. La volonté de Dieu ne veut, *en général*, que grâce aux croyants, rejet des incrédules. Si Dieu a décidé quels sont les individus que frappe la perdition et quels sont ceux qui participent à la δόξα, ce n'est pas par un décret absolu, mais par une décision de sa volonté dépendant de la foi et de l'incrédulité *prévues*, dépendant par conséquent d'une condition humaine. *Electio intuitu fidei.*

Cette opinion remonte à la plus haute antiquité dans l'Eglise ; elle est celle de Justin, d'Irénée, de Tertullien, d'Hilaire, d'Am-

¹ Voir Lipsius *ad Rom.* XI, 32.

broise, de Chrysostome et même d'Augustin dans sa première période ¹. La confession luthérienne déclare : *præscientia* simul ad bonos et malos pertinet, sed non causa est quod homines pereant ; hoc enim sibi ipsis imputare debent ². Les sociniens et les arminiens allèrent jusqu'à nier la prescience divine, afin de sauvegarder le libre arbitre. On sait que de grands théologiens modernes, MM. C.-H. Weisse, Rothe, Martensen, sont entrés dans cette voie. Sans aller jusque-là, MM. Godet et Oltramare insistent vivement sur la *foi prévue* ³.

Au point de vue logique, il y aurait ici bien des questions à faire. On peut demander comment Dieu peut prédestiner celui qui se décide lui-même. De deux choses l'une : ou Dieu a prévu le résultat, parce qu'il se réalisera ; ou bien, s'il peut ne pas se réaliser à cause d'un pouvoir indépendant de Dieu, Dieu n'a pas pu le prévoir. Mais nous n'avons pas ici à discuter cette thèse, nous n'avons qu'à demander si elle est celle de Paul. Or, nous ne le pensons pas.

Le *προβλεπόμενον* de Rom. VIII, 29 n'est pas une simple pre-

¹ D'abord il disait : ut prædicato evangelio consentiremus, *nostrum esse proprium* arbitrabar. Plus tard : *elegit Deus fideles, sed ut sint*, non qui jam erant. Cf. Hase, *Dogm.* § 171.

² Id. *ibid.* § 173.

³ Godet II, 215 : « *Præcognovit prævisione fidei*. C'est une prédestination non à la foi, mais à la gloire fondée sur la prévision de la foi, » Pag. 317 : « Comme un général qui connaît les plans de campagne du général ennemi organise le sien en vertu de cette prévision et trouve ainsi le moyen (assuré ?) de faire aboutir tous les mouvements de son adversaire à la réussite de ses desseins, de même Dieu, etc. » Oltramare II, 203 sq : « Le plan de Dieu, *πρόθεσις τοῦ θεοῦ*, produit de sa volonté absolue, est de sauver les pécheurs par Jésus-Christ. Ici rien d'individuel, ni élection, ni réprobation. Mais quand le plan de Dieu se déroule dans le monde, on découvre qu'il s'opère un triage (*ἐκλογή*) par suite de conditions qui doivent se réaliser dans l'homme pour qu'il parvienne au salut, mais qui peuvent se remplir ou ne pas se remplir. Les réceptifs suivent l'appel ; la prédestination qui, dans le plan abstrait, comprenait tous les hommes, ne devient une réalité que pour les réceptifs ; ils sont seuls de fait et historiquement les prédestinés ; seuls ils ont répondu à l'appel. » Pag. 199 : « L'appel suppose la réceptivité, la justification la foi, la glorification, la sanctification, bref les phénomènes humains correspondants où s'exprime la liberté humaine. »

science théorique de la foi libre, indépendante de la volonté et de l'action divines. Il suffit de considérer le *προέγνω* de Rom. XI, 2, qui ne peut marquer que l'élection libre de Dieu par laquelle Israël devint sa propriété. Dieu n'a pas repoussé ce peuple qu'il avait *connu d'avance*, celui dont il s'est dit avant qu'il existât : ce sera mon peuple¹ ! Le contexte de Rom. VIII, 29 confirme l'acceptation du terme. L'apôtre veut établir que toutes choses aident ensemble en bien aux *κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς*. Cette *πρόθεσις* se compose de deux éléments : *προέγνω*, le choix des personnes ; *προώρισε*, la destination pour laquelle elles sont choisies. Combinés ces deux éléments constituent la *ἐκλογή χάριτος* (Rom. XI, 5), c'est-à-dire le choix qui a pour base la grâce de Dieu et la *δόξα* pour but final. Ces deux actes également transcendants se rejoignent dans le temps par la *κλησις* à l'aide de la prédication de l'Évangile et par la justification (*δικαίωσις*) qui en est l'effet. Nous avons donc ici une chaîne d'actes divins dont chaque anneau est inséparablement uni à celui qui précède et à celui qui suit : *προέγνω*, *προώρισε*, *ἐκλέσσε*, *ἐδικαίωσε*, *ἐδόξασε*. Ces actes divins ne se succèdent pas seulement, mais l'un résulte nécessairement de l'autre, ils s'engendrent. Le croyant qui se sait appelé² et en conséquence justifié, peut être assuré qu'il a été choisi (*προέγνω*) et destiné (*προώρισε*) par l'*ἐκλογή τῆς χάριτος*, en vue de la *δόξα*, aussi certainement que si cela se fût déjà réalisé. (Cf. Meyer, p. 395.) Il n'y a pas ici de place pour la détermination humaine en faveur de Christ ou contre lui. La foi n'est pas exclue, au contraire,

¹ On peut comparer ici le passage de 1 Pier. I, 20, où le Christ est appelé *προεγνωσμένος πρὸ καταβολῆς κόσμου*, non parce que Dieu savait de toute éternité que le Messie viendrait, mais parce qu'il l'avait choisi pour être tel qu'il s'est manifesté. Comparez aussi la combinaison de *ὠρισμένη βουλή και πρόγνωσις τοῦ θεοῦ*. Act. II, 23.

² *Καλεῖν* n'est pas seulement *inviter par la prédication de l'Évangile*, puisque Paul n'a pas pu penser que tous ceux qui sont invités à croire, seront aussi justifiés. « A cette invitation extérieure se joint toujours et essentiellement un sentiment intérieur correspondant et produit directement par le contact de l'âme avec Dieu. La vocation, dans le sens de Paul, ne peut pas ne pas aboutir ou rester stérile. » Reuss, *Hist. de la théol.* 2^e édit. II, pag. 121. Les synoptiques attachent un tout autre sens au mot *καλεῖν* et l'opposent à *ἐκλέγεσθαι*. Id. *ibid.* I, pag. 211'sq.

mais elle est le moyen nécessaire par lequel la *πρόθεσις* divine, manifestée par le *καλεῖν*, se réalise d'abord intérieurement pour s'accomplir enfin aussi extérieurement par la *δόξα*. Si l'on demande comment, d'après Paul, le *καλεῖν* à l'aide de la prédication de l'Évangile, peut avoir pour effet *certain* la foi des élus, nous répondrons par le *προητοίμασεν* (Rom. IX, 23), que nous avons expliqué plus haut. Ceux en qui la prédication ne produit pas la foi, n'ont pas reçu cette disposition réceptive¹ ; ils sont divinement endurecis (Rom. XI, 7-10) et ainsi destinés à la perte, *κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν*. (Rom. IX, 22.)

Conclusion : Rom. VIII, comme IX, X et XI, exclut toute intervention de la liberté humaine dans la préparation du salut. Selon Paul, la foi est le fruit, non la cause de l'élection ; elle en est le caractère, non la condition. C'est ce que les réformateurs réformés ont parfaitement exprimé. « Electio antecedit, dit Zwingle, fides velut symbolum electionem sequitur. Fides electionis signum est². » « Non satis est, dit Calvin, præscientiam facere causam, ac si in specula sedens Deus exspectaret fortuitos eventus. Sic enim causam ultimam ponunt in hominum virtute. Elegit nos ut sancti essemus, non elegit quia futuros tales prævidebat³. »

IV

Notre tâche n'est pas terminée. On prétend que le résultat exégétique que nous avons obtenu ne concorde pas avec les idées que l'apôtre énonce ailleurs et qu'il faut ainsi admettre qu'il se contredit sur un point aussi capital, qu'il a dérogé au grand principe de la *πρόθεσις κλητῶν*, que la miséricorde divine dépend du *θέλειν* et du *τρέχειν* des hommes. Ce serait une nouvelle contradiction à ajouter à toutes celles que nous avons dû signaler plus haut. (Pag. 239 et s.) Le respect et l'amour que nous portons à l'apôtre ne doivent pas prévaloir contre l'im-

¹ Cp. 2 Thes. II, 10, où il est dit que les *ἀπολλύμενοι* seront jugés, parce que *τὴν ἀγάπην τῆς ἀληθείας οὐκ ἔδέξαντο εἰς τὸ σωθῆναι αὐτούς*.

² *De Providentia* IV, pag. 121, 123.

³ *Inst.* I, 18, 1 ; III, 21, 5 ; 22, 5.

partialité exégétique. Mais, quant à moi, celle-ci ne me paraît pas ici accuser Paul d'inconséquence. Entrons dans quelques détails importants.

On a dit que Paul suppose la liberté morale, une transgression libre et volontaire chez les Juifs et les païens en leur donnant la qualification de ἀναπολόγητος, Rom. I, 20; II, 1, en déclarant que Dieu rendra à chacun selon ses œuvres (II,6), à l'homme qui fait le mal (9) et à quiconque fait le bien (10) ¹. Mais est-il possible d'attribuer la force de faire le bien chez les Juifs et les païens à la pensée de l'apôtre qui déclare quelques versets plus loin que Juifs et Grecs étant tous sous l'empire du péché (πάντας ὑπ' ἁμαρτίας εἶναι), sont absolument incapables de faire le bien (III, 9-20), et qui représente comme contradictoirement opposés ἐργάζεσθαι et πιστεῦειν, μισθὸς et χάρις (Rom. IV, 4 sq.). Il me semble que ce contraste doit engager l'interprète, non à essayer de concilier l'inconciliable, mais à faire disparaître par des moyens légitimes cette contradiction impossible. En effet, la contradiction n'est qu'apparente. L'apôtre veut convaincre les Juifs qu'ils sont aussi condamnables devant Dieu que les païens. A cet effet il se place hypothétiquement au point de vue moral qui doit faire dépendre la valeur de l'homme de sa conduite morale; il suppose la pleine responsabilité et la possibilité des bonnes œuvres ². Il laisse de côté la question religieuse qui va venir plus tard, à savoir si

¹ C'est la pensée de M. Menegoz, *l. c.* 25-27. Il distingue chez Paul la notion morale et la notion dogmatique du péché; il y a transgression libre et volontaire de la loi divine, c'est le point de vue moral; et il y a état de péché héréditaire, qui fait que l'homme devient pécheur sans sa coopération, par le fait de son lien naturel avec Adam, pag. 34. Paul admet dans l'homme à la fois une liberté absolue et un état de servitude, pag. 59. Cette contradiction irréductible est résolue (?), pag. 60-64. La distinction établie par M. Menegoz me paraît tout à fait gratuite. Il semble le sentir lui-même en déclarant que la limite est « difficile à marquer » (pag. 15), qu' « il est à peine possible de distinguer ces deux notions » (pag. 19); « elles se confondent dans une unité bien revêche à l'analyse. » (Pag. 22.)

² Cf. Pfeiderer, *Der Paulinismus*, pag. 79, et Meyer, *Ad Rom.* II, 6.

l'on peut parvenir à la justice sans la foi à la grâce. C'est un argument *ad hominem* qu'il faut bien se garder d'introduire comme un élément dans la doctrine de Paul, sous peine de créer des contradictions aussi choquantes que gratuites ¹.

Mais au moins, dira-t-on, il faut rapporter les différents effets de la prédication de la grâce à la liberté morale des individus ! Paul n'est pas de cet avis ; sa doctrine constante est que la foi est un don de Dieu. Dieu donne à chacun la mesure de sa foi. Rom. XII, 3. Vous avez cru, selon que le Seigneur a donné à chacun. (1 Cor. III, 5.) Dieu opère tout en tous (ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν. 1 Cor. XII, 6). Nous croyons selon l'énergie de la puissance de sa force. (Eph. I, 19.) Etre sauvé par la foi, c'est un don de Dieu, en sorte que nous sommes son ouvrage. (Eph. III, 8.) C'est Dieu qui opère en nous le vouloir et le faire (τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν) selon son bon plaisir. (Philip. II, 13.) Il nous a été donné gratuitement de croire en Christ. (Philip. I, 29.) La foi est l'effet de la puissance de Dieu qui a ressuscité Jésus-Christ d'entre les morts. (Col. II, 12.) Si les Macédoniens ont déployé une grande bienfaisance, c'est une grâce qui leur a été accordée. (2 Cor. VIII, 1.) Si Tite a du zèle pour les fidèles de Corinthe, c'est Dieu qui le lui a mis au cœur. (2 Cor. VIII, 16.) Si les pauvres éprouvent les effets de la bienfaisance de leurs frères, ils bénissent Dieu de l'obéissance que les bienfaiteurs montrent dans la profession de l'Évangile et de la libéralité dont ils usent envers eux. (2 Cor. IX, 13.) Désireux de voir les Corinthesiens faire le bien, Paul prie Dieu qu'ils ne fassent rien de mal (μὴ ποιῆσαι ὑμᾶς κακὸν μηδέν.) 2 Cor. XIII, 7. On le voit la foi et tous ses fruits ont, aux yeux de Paul, Dieu pour unique auteur. Le fidèle est une nouvelle création de Dieu (καινὴ κτίσις. 2 Cor. V, 17. Gal. VI, 15.) ²

¹ Lipsius, *Ad Rom.* XI, 32, admet cette contradiction et la met sur la même ligne que celle qui existe entre les ἀπολλύμενοι et la grâce accordée à tous. (Rom. XI, 32.)

² Après cela, on peut demander si M. Menegoz (pag. 147) a rendu la pensée de Paul en disant : « Dieu accorde à tous les hommes le pouvoir de croire ; mais étant donné ce pouvoir, la foi est un acte d'initiative libre et personnelle. »

Paul dit que lui et ses compagnons d'œuvre sont θεοῦ συνεργοί. (1 Cor. III, 9.) C'est dire que l'œuvre spirituelle se partage entre Dieu et l'homme ¹. Je ne le pense pas. Paul déclare lui-même que celui qui plante n'est rien (οὐκ ἔστιν τι), pas plus que celui qui arrose ; mais Dieu qui donne l'accroissement est tout. 1 Cor. III, 7 ². Paul et Apollos ne travaillent pas avec Dieu, à côté de Dieu ; ils sont les instruments par lesquels Dieu opère. (Vers. 4. διάκονοι δι' ὧν ἐπιστεύσατε.) Paul déclare expressément que dans l'exercice de son apostolat, il est incapable de rien concevoir par lui-même, ἀφ' ἑαυτῶν ὡς ἐξ ἑαυτῶν, mais que toute sa capacité vient de Dieu. (2 Cor. III, 5.) C'est que travailler avec Dieu, c'est dans la pensée de Paul travailler en Dieu, comme Dieu ne parle ni avec, ni à côté des prophètes, mais en eux (ἐν τοῖς προφηταῖς. Hébr. I, 1) ; il ne se réconcilie pas le monde avec Christ ou à côté de lui, mais en Christ (ἐν χριστῷ κόσμον κατὰλλήστων ἑαυτῷ, 2 Cor. V, 19.) Si Paul a travaillé plus que les autres, c'est par la grâce de Dieu : οὐκ ἐγὼ δὲ ἀλλὰ ἡ χάρις τοῦ θεοῦ ἡ σὺν ἐμοί. (1 Cor. XV, 10.) L'activité divine et l'activité humaine sont une même réalité, considérées tantôt au point de vue de l'homme, tantôt au point de vue de Dieu. Paul prêche-t-il donc une passivité absolue ? Sa vie, d'une si dévorante activité, ne le fait guère présumer. C'est qu'il y a deux manières d'envisager la dépendance humaine de Dieu. L'une est mécanique ; elle consiste à dire que lorsque Dieu opère, la nature et l'homme n'opèrent pas ; que tant que l'homme travaille, il ne dépend pas de Dieu et que tant qu'il dépend de Dieu, il ne travaille pas. C'est tout à fait méconnaître les rapports de l'homme avec Dieu. Le rapport dans lequel l'Infini se trouve vis-à-vis de ses créatures est tout différent de celui qui existe entre elles réciproquement. C'est *en Dieu* que l'homme a la vie, le mouvement et l'être. *Regenerati*, dit la *Confession helvétique* (II, c. 9), *aguntur a Deo, ut agant ipsi*, ou pour parler avec Calvin

¹ Le συνεργοῦντες de 2 Cor. VI, 1 ne se rapporte pas à une coopération avec Dieu mais avec Christ. Cf. V, 20.

² ἀλλ' ὁ ἀυξάνων θεὸς sc. τὰ πάντα ἐστίν. Nous trouvons la même tournure de phrase 1 Cor. VII, 9. La circoncision n'est rien et l'incirconcision n'est rien, ἀλλὰ τήρησις ἐντολῶν θεοῦ sc. τὰ πάντα ἐστίν.

(Inst. I, 18, 2), *quasi non optime conveniant hæc duo inter se, licet diversis modis, hominem, ubi agitur a Deo, simul tamen agere*¹. Ainsi la foi, dans la pensée de Paul, n'est ni l'œuvre de l'homme sans Dieu, ni l'œuvre de Dieu sans l'homme, ni en partie l'œuvre de Dieu et en partie l'œuvre de l'homme ; mais tout à fait l'œuvre de l'homme et tout à fait le don de Dieu. La foi est l'activité par excellence, mais elle est due à des énergies

¹ Schweizer, *Chr. Glaubenslehre* I, 264 : « Agir moralement et dépendre absolument de Dieu ne s'excluent pas. C'est précisément en faisant le bien que nous nous sentons mus de Dieu de la manière la plus élevée. » J. H. Scholten, *la Doctrine de l'Eglise réformée*, II, 520-524, 4^e éd., 1862 : « La science a montré que la nature n'est jamais dans l'inaction ; son mouvement n'est pas dû, comme celui de l'horloge, à une opération extrinsèque et mécanique, mais à l'action dynamique de ses forces immanentes. L'arbre croît par sa propre force qui s'assimile ce que le sol et l'air lui fournissent. En résulte-t-il que l'activité propre de la nature soit en dehors de la cause souveraine ? La pluie qui se forme des vapeurs lesquelles s'élèvent du sein de la terre, empêchera-t-elle de dire, avec Elihu, que c'est Dieu qui attire à lui les émanations des eaux, qui les réduit en vapeur et forme la pluie ? (Job XXXVI, 27.) Il en est de même de l'âme, sauf la différence qui existe entre le monde physique et la nature spirituelle de l'homme. Il ne se passe rien dans l'âme qui ne puisse s'expliquer par son essence telle qu'elle se développe suivant les lois de la nature humaine. En résulte-t-il que l'homme n'est pas dans une dépendance absolue de Dieu ? Le génie artistique de Bethsaléel et d'Aholiab empêchent-ils de dire que Dieu les a remplis de son esprit ? (Ex. XXXI, 1-10.) Si le cœur de l'homme délibère de sa voie, faut-il conclure que l'Éternel ne l'incline pas à tout ce qu'il veut ? (Prov. XVI, 9 ; XXI, 1.) Si la foi est une œuvre que Dieu réclame, faudra-t-il nier que le Père donne à Jésus-Christ tout ce qui vient à lui ? (Jean VI, 29, 37.) S'il est vrai que le fidèle est gardé par la puissance de Dieu, en est-il moins vrai qu'il se conserve lui-même ? (1 Pier. I, 5 ; 1 Jean V, 18.) Non, l'activité de Dieu et celle de l'homme ne sont pas des puissances étrangères l'une à l'autre. C'est Dieu qui opère dans l'homme et l'homme qui a en Dieu la vie, le mouvement et l'être. » Rappelons encore les paroles de Vinet, aussi vraies qu'élevées : « Tout ce que Dieu opère dans l'ordre moral, il l'opère par nous ; mais c'est lui qui évoque notre volonté, qui la détermine ; c'est lui qui pénètre et coordonne les éléments que lui offre notre nature ; nous ne lui donnons que ce qu'il nous a donné ; nous ne faisons que ce qu'il fait en nous ; il est, en un mot, la force de nos forces, par conséquent il est tout ; notre vie est sa vie, et nous, c'est toujours lui. » (Homilétique, p. 595.)

que Dieu ne donne pas seulement, mais dans le déploiement desquelles il manifeste sa puissance et sa divinité éternelles. Calvin a parfaitement exprimé la pensée de Paul, lorsqu'il dit : *gratiam Dei esse non dubium est quidquid in operibus est quod laudem meretur ; nullam esse guttam quam proprie nobis adscribere debemus. Bonorum operum laudem non, ut sophisticæ faciunt, inter hominem et Deum partimur, sed totam et integram et illibatam Deo servamus.* (Inst. III, 15, 3.)

S'il est indubitable que Dieu a doué les σκεύη ἐλέους ἃ προητοιμάσεν εἰς δόξαν d'une prédisposition morale qui les rend susceptibles de la κλησις et les conduit infailliblement à la foi, il est également constant que Dieu se sert de *moyens*. En résulte-t-il que la prédestination suppose et implique le libre arbitre? Je ne le pense pas.

Sans doute la foi vient à l'aide de la prédication (ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς), mais cette prédication se fait par l'ordre de Dieu qui envoie les prédicateurs (ἡ δὲ ἀκοή διὰ ῥήματος θεοῦ, Rom. X, 17); et Paul a soin de ne pas laisser planer la moindre incertitude sur la portée de ce moyen, quand il s'écrie : « qui est donc Apolos ? qui est Paul ? si ce n'est des ministres par le moyen desquels vous avez cru, ἐκάστῳ ὡς ὁ κύριος ἔδωκεν (1 Cor. III, 5) ; la foi qu'ils réveillent émane de la puissance de Dieu, ἡ πίστις ὑμῶν ἐν δυνάμει θεοῦ. (1 Cor. II, 5.)

Paul use souvent d'exhortations aux fidèles¹. Comment les expliquer autrement, dit M. Menegoz, qu'en reconnaissant que partout la liberté est supposée²? Ce sont des appels à la liberté individuelle, par conséquent une capitulation du principe que nous avons constaté jusqu'ici, devant les nécessités de la pratique, une contradiction manifeste. « Pourquoi, dit M. Reuss³, Paul dit-il aux Corinthiens τρέχετε (1 Cor. IX, 24), s'il va dire aux Romains (IX, 16) : votre course n'y fera rien ; οὐ τοῦ τρέχοντος. » Et il ajoute : « le problème du rapport de la prescience

¹ Rom. XI, 20, 22 ; Rom. XII ; 1 Cor. XV, 58 ; 2 Cor. VI, 1 ; VII, 1 ; Philip II, 12 ; etc.

² *l. c.* pag. 23.

³ *Hist. de la théol.*, II, pag. 114.

divine avec la liberté humaine est au-dessus des forces de l'intelligence humaine. Paul se heurte ici contre un écueil contre lequel il doit se briser et auquel il aurait mieux fait de ne pas toucher¹. » Il me semble que la contradiction qu'on signale ici entre le principe et les procédés de l'apôtre est plus apparente que réelle. Remarquons d'abord que s'il ne dépend pas « de celui qui court » de remporter le prix, il est question de l'homme ψυχικός pour qui les choses de l'esprit sont une folie (1 Cor. II, 14); celui que Dieu a prédestiné et appelé à remporter le prix, courra de manière à l'obtenir. L'homme n'obtient jamais par sa course la grâce divine, comme un effet de sa valeur individuelle ou de son mérite personnel, bonnes œuvres ou libre arbitre²; il ne l'obtient que lorsque, en réalisant la prédestination divine, il obéit à la grâce qu'il a reçue³. Ces exhortations s'adressent donc, comme nous l'avons dit plus haut, aux chrétiens convertis qui ont reçu le don du Saint-Esprit et qui, grâce à ce secours divin, ont les forces nécessaires pour faire le bien, tandis que ces forces font défaut à l'homme naturel⁴. Ce n'est pas tout. Si Dieu, suivant Paul, pour *déterminer* la foi dans les âmes, use de moyens tels que la parole et les prédicateurs (Rom. X, 14, 15; 1 Cor. III, 5; 2 Cor. V, 19), il n'est pas surprenant qu'il en emploie aussi pour la *fortifier* par des exhortations, des promesses, des menaces. Ainsi l'image idéale du chrétien mort au péché n'empêche pas l'apôtre de l'exhorter à ne pas obéir aux passions du corps mortel (Rom. VI, 2, 12); la conviction de la force impérissable de la nouvelle vie n'est pas à ses yeux une raison de ne pas avertir les Corinthiens des dangers des faux prophètes (2 Cor. XI, 13) ou les Galates

¹ Id. *Ibid.*, pag. 118.

² August. *Enchir.* c. 32. Ne quisquam, etsi non de operibus, de ipso gloriatur libero arbitrio; nolentem Deus prævenit, ut velit; volentem subsequitur, ne frustra velit.

³ Cf. Meyer ad Rom. IX, 16. Les épîtres qui contiennent les exhortations sont adressées à des κλητοὶ ἄγιοι. Rom. I, 6, 7; 1 Cor. I, 2; Eph. I, 1; Col. I, 2.

⁴ J'ignore pourquoi M. Menegoz qui trouve « quelque chose de fondé » dans cette solution, l'attribue à un doctrinaire. (Pag. 24.) Elle me paraît être celle d'un fidèle interprète de Paul.

des séductions d'un évangile charnel. (Gal. V. 4.) Ces appels à la fidélité sont des moyens par lesquels Dieu rend les croyants capables « d'affermir leur vocation et leur élection. » (2 Pier. I, 10.) « C'est au moyen d'exhortations que la grâce se communique, » disaient les pères de Dordrecht plus décriés qu'étudiés; « plus nous accomplissons notre devoir, plus la grâce de Dieu qui opère en nous, abonde; et c'est ainsi que prospère de la manière la plus heureuse l'œuvre de celui à *qui seul appartient la gloire des moyens et de leur efficace bénie*¹. » Je pense que Paul souscrirait à ce commentaire.

V

Nous concluons que la prédestination paulinienne exclut le libre arbitre, qu'elle est absolue et inconditionnelle. Jacob est élu, Esaü est rejeté; leurs dispositions n'y sont pour rien; c'est l'effet de la volonté de Dieu qui fait miséricorde à qui il veut et qui endure qui il veut. (Rom. IX, 18.) Si les Juifs persévèrent encore dans leur incrédulité, malgré les efforts de l'apôtre pour les amener au salut, c'est que Dieu qui a renfermé tous dans la désobéissance, afin de faire miséricorde à tous, en a fait le moyen de la conversion du monde. Si les fidèles sont sauvés au moyen de la foi, c'est le fait de Dieu qui les a prédestinés de toute éternité à l'être. Bref, le Dieu de Paul possède la souveraineté absolue, *εὐδοκία τοῦ θελήματος αὐτοῦ*. (Eph. I, 4, 5.) Il n'a de compte à rendre à personne et personne n'a le droit de lui en demander. Son initiative est inconditionnelle. Elle jaillit de sa grâce, *χάρις*, dont le caractère est la sainteté, *δικαιοσύνη*. A ce point de vue on ne saurait admettre que les hommes soient capables d'anéantir le but de leur rédemption; que le triomphe de la vérité dépende autant de l'homme que de Dieu; que « les destinées de l'univers soient remises à la liberté de la créature²; » bref que la volonté de l'homme puisse finalement annuler celle de Dieu.

¹ *Can. Dordr.*, III, IV, art. 17.

² Comme s'exprime M. Ch. Secrétan, *Phil. de la liberté*, II, 79.

Une considération très grave vient indirectement corroborer cette conclusion : c'est l'idée que l'apôtre se fait de l'état moral de l'homme avant sa conversion, et par conséquent de sa volonté ¹. Par la transgression d'Adam le péché, puissance objective, domine l'humanité et asservit la volonté individuelle ; il s'empare des individus et les constitue pécheurs de nature, *parce qu'ils ont tous péché* (ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον), parce que le péché d'Adam est à la fois celui de l'humanité ; elle a péché en lui et avec lui ². (Rom. V, 12.) L'apôtre ne se contente pas d'affirmer cette condition fatale de l'homme irrégénéré ; il la décrit encore sous l'inspiration de sa douloureuse expérience juive. « Je suis tout chair, dit-il, σάρκινος ³ et asservi au péché, comme un esclave l'est à celui à qui il a été vendu (πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἀμαρτίαν, Rom. VII, 14.) Il y a une volonté, mais elle est inerte, sans ressort, sans activité. Je ne sais ce que je fais ; je ne fais pas ce que *veux* (οὐ ὃ θέλω πράσσω), mais je fais ce que je hais. (v. 15.) Le *vouloir* est là, mais l'exécution non. (v. 19.) Lorsque je *veux* faire le bien, le mal est là. (v. 21.) Le ἔσω ἄνθρωπος, le νοῦς veulent le bien, car l'intelligence et la volonté sont des facultés inaliénables de la nature humaine ; la volonté veut toujours ceci ou cela (liberté formelle, spontanéité), mais elle est impuissante ; l'entraînement de la chair est irrésistible ; le νοῦς est devenu un νοῦς σαρκός, sa pensée un φρόνημα τῆς σαρκός et sa volonté un θέλημα τῆς σαρκός ; il a beau sympathiser avec la loi de Dieu,

¹ Il est bon cependant de remarquer que Paul ne partage pas l'opinion de Luther qui assimile l'homme naturel *trunco et lapidi, vita carenti* (*Comm. in Gen. c. 19*) ; ni celle de la conf. d'Augsb. (pag. 51), qui lui refuse *aliquid boni, quantulumcunque etiam et quam tenue id sit* ; ni celle de la Formula concordiae (pag. 642, 656), qui dit que l'homme *ad bonum prorsus mortuus est, ita ut in hominis natura post lapsum ne scintillula quidem spiritualium virium manserit*.

² Nous trouvons ici la théorie de la théologie juive : « eodem peccato, quo peccavit primus homo, peccavit totus mundus, quoniam hic erat totus mundus. » Voir Pfeiderer, *l. c.*, pag. 39-43. Add. Renan, *Saint Paul*, pag. 488.

³ Σάρκινος est plus fort que σαρκικός, comme nous l'avons exprimé. Le péché s'est emparé de la chair jusqu'à s'incarner en elle ; l'esprit s'est abîmé dans la chair. Cf. Meyer, *ad h. l.*

le péché lui fait si bien la guerre (*ἀντιστρατευόμενος*) qu'il devient son captif (*αἰχμαλωτίζοντά με*) (v. 23), et ne peut pas (*οὐ δύναται*) se soumettre à la loi de Dieu. (Rom. VIII, 7.) Qui me délivrera d'un corps qui sert de siège à une mort aussi ignominieuse que celle qui résulte du péché ? (v. 24.) Ma raison a donc beau s'incliner devant la loi de Dieu, je suis en somme l'esclave (*δουλεύω*) du péché. C'est l'Esprit-Saint, opérant dans les âmes par la foi, qui m'a affranchi et m'a donné la liberté des enfants de Dieu. (VIII, 2.) Après cela, j'ose demander si l'apôtre qui conçoit ainsi la nature morale de l'homme irrégénéré peut être censé faire de sa décision libre et volontaire la condition du salut ¹.

Au reste, ne nous en étonnons pas. « L'apôtre était amené à considérer l'activité humaine à ce point de vue absolu par son expérience personnelle autant que par la logique de sa pensée. Lui-même était un vaincu de cette puissance supérieure qui, depuis le moment où elle l'avait saisi aux portes de Damas, l'entraînait comme un esclave à travers le monde, réalisant en lui et par lui son œuvre sur la terre : *ἀνάγκη*, disait-il, *μοι ἐπίκειται· οὐαὶ μοι ἔστιν ἕν μὴ εὐαγγελίζωμαι.* » (1 Cor. IX, 16 ².) Mais gardons-nous surtout de nous en scandaliser. « Ce sentiment, » dit excellemment le même auteur, « est essentiel à toute piété profonde. C'est le propre de la piété de s'effacer, de rapporter tout à Dieu, d'absorber la vie individuelle dans l'activité divine. La prédestination dans ce sens est un produit normal de la vie religieuse et le sentiment de la première ne

¹ On sait que plusieurs théologiens anciens et modernes trouvent dans Rom. VII le tableau de l'homme *régénéré*. C'est que d'une part ils ne sauraient accorder à l'irrégénéré autant de bien que Paul lui en accorde, et que de l'autre, ils admettent dans le régénéré une puissance du péché aussi profonde que celle qui est décrite 17-20. Mais dans ce cas le régénéré serait aussi l'irrégénéré. Au surplus, on n'a qu'à relire Rom. VII, 25 et VIII, 2-4 pour se convaincre de la justesse de notre acception, qui, du reste, est celle de la grande majorité des interprètes.

² Sabatier, *l. c.* pag. 302. L'apôtre veut dire que s'il dépendait de lui d'annoncer l'Évangile gratuitement, il ne dépendait pas de lui de ne pas l'annoncer du tout.

s'affaiblit jamais sans amener ou sans marquer un affaiblissement égal de la seconde ³. »

VI

Paul n'admet-il donc pas de liberté? Certainement les mots de ἐλευθερος et de ἐλευθερία reviennent fréquemment sous sa plume, mais nullement dans l'esprit de ceux qui disent que la prédestination paulinienne suppose la liberté humaine. Selon lui, nous l'avons vu, l'homme naturel est un esclave; il n'y a de libre que l'homme converti. La conversion est l'initiation à la liberté. Cette liberté consiste dans la condition de l'homme en qui l'esprit (τὸ πνεῦμα τῆς ζωῆς ἐν ἱ. X.) a triomphé du péché et de la mort (Rom. VIII, 1) et qui, loi à lui-même, est indépendant de tout ce qui n'appartient pas à son vrai moi, ὁ ἔσω ἄνθρωπος. C'est l'indépendance à l'égard du monde extérieur (ἐν τοῦτοις πᾶσιν ὑπερνικῶμεν, Rom. VIII, 37) et la subordination de ce monde aux intérêts du royaume de Dieu (πάντα ὑμῶν ἐστίν, 2 Cor. III, 21.) C'est l'affranchissement des hommes et de l'autorité humaine, soit Paul, soit Apollos, soit Céphas. (1 Cor. III, 22.) C'est l'affranchissement de la loi, de ses cérémonies et de ses institutions, de ses commandements et de ses défenses (τῇ ἐλευθερίᾳ ἧ

¹ Id. *ibid.* M. Pfeiderer, *Grundriss der christl. Glaubens- und Sittenlehre*, pag. 135, Berlin 1880, exprime ainsi la même pensée : « Les théories qui laissent tomber directement ou indirectement la vérité de la grâce, soit pour faire disparaître la contradiction qui choque l'intelligence, soit pour sauver le prétendu intérêt moral du libre arbitre, s'éloignent, dans la mesure de leur conséquence, du centre de la foi chrétienne. » Il est curieux de rapprocher de ces jugements celui de M. Renan, *Saint Paul*, pag. 485-490. Nous avons ici « le renversement de la raison, qui, essentiellement pélagienne, a pour dogme fondamental la liberté et la personnalité des mérites. Eh bien, la doctrine de Paul, opposée à tout sens humain, a été réellement libératrice et salutaire. » « Les observances pieuses, promettant au dévot que par elles il est justifié, ont un double inconvénient : d'abord elles tuent la morale, en faisant croire au dévot qu'il y a un moyen sûr et commode d'entrer en paradis malgré Dieu. L'autre inconvénient des pratiques est de porter au scrupule. Paul a combattu l'impiété des uns et soulagé le tourment des autres. »

ἡμᾶς χ. ἠλευθέρωσεν στήκετε καὶ μὴ πάλιν ζυγῶ δουλείας ἐνέχεσθε, Gal. V, 1) en sorte que le chrétien peut dire : πάντα καθαρά (Rom. XIV, 20), πάντα ἔξεστιν (1 Cor. X, 23). C'est l'affranchissement de la lettre : les préceptes minutieux sont remplacés par la loi de l'amour, la règle raide et égale pour tous par l'attribution et la reconnaissance de l'individualité ; bref, la lettre qui tue par l'esprit qui vivifie. (2 Cor. III, 6.)

Une telle liberté ne doit pas servir d'excitation à la chair (Gal. V, 13) ; elle ne le peut pas, car celui qui est mort au péché (qui a rompu avec lui), comment vivrait-il encore dans le péché ? (Rom. VI, 2.)

N'oublions pas cependant que, fruit du développement du πνεῦμα τοῦ θεοῦ dans les âmes, elle ne parvient que peu à peu à s'écrier : je puis tout en Celui qui me fortifie. (Philip. IV, 13.) La liberté du chrétien n'est pas un commencement mais un résultat ; elle n'est pas au début de sa carrière mais à son terme. La liberté des enfants de Dieu, laquelle constitue leur gloire (ἐλευθερία τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ, Rom. VIII, 21), ne sera consommée que lorsque le corps sera délivré de ses entraves terrestres (υἰοθεσία, ἡ ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος ἡμῶν, Rom. VIII, 23). En un mot, la liberté parfaite, c'est l'idéal.

Notons surtout que cette liberté est à la fois dépendance de Dieu. Le chrétien est indépendant, mais non de Dieu, ni de la vérité contre laquelle il ne peut rien (οὐ δύναμεθά τι κατὰ τῆς ἀληθείας, 2 Cor. XIII, 8.) Libre de toute contrainte, il est un captif sous l'obéissance de Christ (αιχμάλωτος εἰς τὴν ὑπακοὴν τοῦ χριστοῦ, 2 Cor. X, 5), esclave de l'obéissance à Dieu (δοῦλος ὑπακοῆς εἰς δικαιοσύνην, Rom. VI, 16.) Sa devise constante est : οὐκ ἐγὼ ἀλλὰ ἡ χάρις τοῦ θεοῦ ἡ σὺν ἐμοί (1 Cor. XV, 10), ζῶ οὐκέτι ἐγώ, ζῆ δὲ ἐν ἐμοί χριστός. (Gal. II, 20.)

Disons enfin que le chrétien affranchi déclare que c'est Dieu qui l'a affranchi par Christ. (Rom. VIII, 2.) La faculté de vouloir et d'accomplir lui-même ce qu'il veut ne l'empêche pas de reconnaître que c'est Dieu qui produit en lui le vouloir et le faire. (Philip. II, 13.) Ainsi la puissance souveraine de Dieu ne se manifeste jamais avec plus d'éclat que lorsque la créature est libre.

On ne peut donc pas dire avec M. Reuss ¹ que Paul a abordé « le problème du rapport du libre arbitre avec la prescience divine, » ni lui en faire un reproche. On ne peut pas dire non plus avec M. Godet (II, 316) « que Paul résolvait le rapport entre le plan de Dieu et la liberté de l'homme par la prescience divine. » Le fait est que Paul n'a pas pu songer à aborder ce problème par la simple raison que, selon lui, l'homme naturel est un esclave, privé de liberté et dont la volonté est radicalement impuissante. La liberté qu'il enseigne et dont il fait le couronnement des enfants de Dieu à l'avènement du *αἰῶν μέλλων*, est l'effet de la prédestination, de la vocation, de la justification et de la glorification des enfants de Dieu, en d'autres termes, elle est l'effet de la foi, non sa condition.

Cette doctrine, nous l'avons rappelé, a été dès l'origine de l'église une grande pierre d'achoppement. On l'a tour à tour dissimulée, combattue, rejetée au nom de la conscience, de l'évangile, de l'expérience, de la pratique. On y a vu l'intervention de tout ordre, la ruine de la morale, le tombeau de la piété. Il était donc impossible que Paul eût enseigné cette doctrine. Il fallut lui trouver un sens raisonnable et les expédients ingénieux n'ont pas fait défaut. Je ne répondrai à toutes ces alarmes et à tous ces scrupules que par les faits, et on me pardonnera ce corollaire qui n'est pas exégétique. La liberté, inaugurée par Paul et illustrée par sa vie, a trouvé d'illustres organes; ils s'appellent Augustin et Calvin, Coligny et Duplessis-Mornay, Guillaume le Taciturne et Marnix de Saint-Aldegonde, Arnauld et Pascal, Knox et Whitefield, c'est-à-dire les figures les plus imposantes et les plus élevées de l'histoire. L'histoire qui possède l'art des contrastes, nous en offre ici un autre et des plus frappants qu'on puisse imaginer. En face de la réforme naît le jésuitisme. La réforme affirme la servitude morale et la nécessité de la grâce pour l'affranchir; le jésuitisme au contraire proclame le libre arbitre. Et cependant, l'une émancipe les âmes et les peuples; l'autre les asservit. L'une enfante les plus grands caractères, l'autre fait des hommes autant de cadavres. Et pour dernier trait, dans l'église luthérienne la formation

¹ *Théol. chr.*, II, 117-119.

d'une morale chrétienne séparée ne se poursuit que par les théologiens de l'opposition, par l'école de Mélanchton, celle de Calixte, celle de Helmstädt. Au contraire, dans l'église réformée, qui dès le principe n'entendit pas la justification par la foi de manière à rendre la mission morale moins nécessaire, ce sont les calvinistes rigides qui s'appliquent à la morale, bien que dogmatiquement conçue, apparemment aussi pour montrer que la prédestination loin d'exclure l'action humaine l'impose¹. Nous livrons tous ces faits tant à la méditation de ceux qui déclarent la doctrine de Paul « opposée à tout sens humain, » qu'à l'attention de ceux qui se font un devoir et une gloire de « la faire correspondre aux phénomènes humains où s'exprime la liberté de l'homme. »

¹ A. Schweizer, *Christl. Glaubenslehre*, I. B., pag. 33. Ajoutez Pfeiderer, *Grundriss der christl. Glaubens- und Sittenlehre*, 1880, pag. 42: « Die lutherische Dogmatik stellt das religiöse Heilsgut über die sittliche Heiligungsaufgabe, die reformirte umgekehrt. »

F.-C.-J. VAN GOENS.
