

Zeitschrift:	Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber:	Revue de Théologie et de Philosophie
Band:	45 (1995)
Heft:	1
 Artikel:	La prédestination entre subjectivité et langage le premier dogme moderne
Autor:	Smalbrugge, Matthias A.
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-381529

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 11.01.2026

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

LA PRÉDESTINATION ENTRE SUBJECTIVITÉ ET LANGAGE LE PREMIER DOGME MODERNE¹

MATTHIAS A. SMALBRUGGE

Résumé

Dans le présent article, la question de la prédestination est essentiellement considérée comme une question de langage théologique. Ce langage connaît deux extrêmes qu'il doit éviter : 1. le pur subjectivisme, 2. l'identification de Dieu avec le destin. Il est montré que ces deux écueils peuvent être évités en partant d'un rapport essentiel entre acceptio et acceptatio. Dès lors, on découvre que la doctrine de la double prédestination parle plutôt de l'antagonisme entre expérience religieuse et réflexion théologique.

1. Introduction

Le mot de prédestination a le don d'énerver les théologiens. C'est une notion avec un passé réputé, mais ce passé ne nous charme guère. C'est même plutôt avec une certaine hésitation, voire de la réticence, qu'on se met à l'examiner, supposant que la matière nous prouvera qu'en effet il est insensé de concevoir la relation Dieu-homme comme une prédestination. Cela n'appartient-il pas à une phase dépassée de la théologie que de soutenir que Dieu a d'avance élu un certain nombre de gens, tout en laissant le reste dans un état de *massa perditionis*? N'est-il pas insensé de croire que Dieu, se pliant d'ailleurs aux lois de la logique humaine, tient à réaliser non seulement une élection, mais aussi une réprobation? En agissant en plus selon une répartition incompréhensible entre la justice et la miséricorde divines?² N'est-ce pas une

¹ Je remercie vivement la rédaction de la Revue pour les suggestions qu'elle a faites pour améliorer le texte de cet article.

La littérature sur le thème de la prédestination est abondante, mais surtout de tendance historique. Voir G. KRAUS, *Vorherbestimmung. Traditionelle Prädestinationslehre im Licht gegenwärtiger Theologie*, Freiburg, 1977; P. K. JEWETT, *Election and Predestination*, Grand Rapids, Mich., 1985; R. A. MULLER, *Christ and the decree : Christology and Predestination in reformed theology from Calvin to Perkins*, Durham, NC, 1986; C. GRAAFLAND, *Van Calvijn tot Barth. Oorsprong en ontwikkeling van de leer der uitverkiezing in het gereformeerde protestantisme*, 's Gravenhage, 1987.

² Sur cette répartition, voir R. L. PURTILL, *Justice, Mercy, Supererogation and Atonement*, dans *Christian Philosophy*, éd. Thomas P. Flint, Notre Dame, Indiana, 1990, pp. 37-50.

interprétation de la grâce divine qui la transforme en l’opposé d’elle-même ? Ce Dieu-là correspond-il encore à tout ce qu’évoque le mot ‘divin’ pour nous ? Peut-on prêcher ce Dieu-là ? Peut-on communier avec lui ?

On le sent déjà, avec cette doctrine, on touche aux limites du langage. On se doute d’une distance béante entre notre langage et la réalité divine ; les mots ‘parler’, ‘prêcher’, ‘communier’ se situent aussi au cœur de ce thème. Car dans le cas de la prédestination, c’est bien l’examen du langage qui figure au premier rang ; le langage de la théologie (‘parler’), le langage du culte, déjà plus intime (‘prêcher’), et le langage de la prière, le plus intime encore (‘communier’). Ce langage de la prédestination représente-t-il encore un savoir et une réalité, ou est-il le pur produit d’une spéculation dépassant toute notre connaissance ? En d’autres termes, dans le cas de la prédestination, le langage se réfère-t-il encore à une réalité soi-disant objective, c’est-à-dire en dehors de moi, en face de moi ? Ou est-ce un langage qui ne se réfère plus à une réalité, mais qui reflète uniquement ma conception subjective de Dieu ?

Naturellement, la question du rapport réalité – réflexion – langage est un lieu commun de la théologie³, mais la doctrine de la prédestination nous la présente de façon inattendue. C’est qu’elle ne parle pas d’un rapport général entre Dieu et l’homme (l’homme en tant que créature, pécheur, croyant, dans le cadre de l’œuvre de la création, de la justification, etc.), mais d’un rapport purement individuel entre Dieu et tel homme ou telle femme. Une réalité divine vécue donc exclusivement par l’individu. Or, si telle est la réalité dont parle cette doctrine, la réflexion et le langage qui expriment et véhiculent cette réalité risqueront forcément d’être définitivement subjectivisés. Le charme de cette doctrine, de parler d’un Dieu qui se révèle dans l’histoire personnelle et qui s’en montre le sujet, en est aussi sa faiblesse. Comment pourrai-je encore réfléchir sur Lui ? C’est-à-dire me considérer comme le sujet de mes enquêtes, alors que mon ‘objet’ ne peut être visualisé que sous la forme de sujet⁴.

³ Voir, par exemple, Augustin, *De Trin.* V, I, 1; V, III, 4; VII, IV, 7 et *Sermo* CXVII, V, 8.

⁴ Cette question de savoir qui est le véritable sujet de la théologie est aussi le problème de la théologie biblique. Etant donné qu’elle favorise largement l’Ecriture comme structure de notre réflexion théologique, au détriment de l’apport de la philosophie, il reste à voir si le langage théologique survivra à cette approche. Quand nous déclinons l’apport de la culture, quelle sera alors la place de la théologie dans cette culture ? Y aura-t-il encore moyen de comprendre toute la tradition théologique et de vivre avec elle. Comme tel, le problème a été abordé par von Harnack [*Fünfzehn Fragen an die Verächter der Wissenschaftlichen Theologie unter den Theologen*, éd. K. BARTH, *Theologische Fragen und Antworten*, Gesammelte Vorträge/3-ter Band, Zürich, 1957]. Pour une solide introduction de date plus récente, voir F. MILDENBERG, *Biblische Dogmatik. Eine biblische Theologie in dogmatischer Perspective*, Stuttgart/Berlin/Köln, 1991/92. Et du point de vue philosophique, D. LANGE, *Die Rede Gottes angesichts moderner Religionskritik*, dans: *Theologische Rundschau* 58 (1993), pp. 310-32. Cependant, le domaine où l’on a le plus approfondi cette discussion est celui des débats entre protestants et catholiques sur Tradition et Ecriture. Voir, par exemple : K. RAHNER,

Autrement dit, cette doctrine ne pousse-t-elle pas le sens théologique du paradoxe à l'absurde? N'évoque-t-elle pas une union mystique par-delà le langage plutôt qu'une théologie basée sur la distinction sujet-objet?

Le premier but de cet article sera d'examiner si la doctrine de la prédestination fait partie de la réflexion théologique ordinaire. Ou s'il ne s'agit pas plutôt d'un langage entièrement subjectivisé et subjectiviste, s'accordant mal avec les exigences de la théologie classique?

Puis, nous examinerons la question de savoir si cette doctrine n'est pas l'exemple du fameux tournant subjectiviste de la pensée occidentale que l'on a cru découvrir dans la doctrine trinitaire d'Augustin⁵

En fin de compte, nous aimerions savoir pourquoi la théologie occidentale n'a pas su intégrer et développer l'essentiel de cette doctrine, à savoir une réflexion sur le sujet et son rapport avec le divin, au lieu de nous effrayer avec le dilemme élection-rejet?

Or, puisqu'Augustin est le principal fondateur⁶ de cette doctrine, nous nous proposons d'analyser quelques éléments de sa pensée, puis de passer brièvement à la théologie de Calvin. L'essentiel de cette étude ne sera cependant pas historique, mais systématique. J'essayerai de développer une interprétation de la prédestination où le dogme illustre parfaitement bien le caractère contradictoire de la théologie moderne.

2. Analyse de la pensée augustinienne

a. *L'interprétation de la grâce*

Comme on le sait, chez Augustin, la doctrine de la prédestination est la poursuite, la conséquence si l'on veut, de la doctrine de la grâce. Selon ses

Ecriture et Tradition. A propos du schéma conciliaire sur la Révélation divine, dans: *L'homme devant Dieu, Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, Paris, 1964, t. III, pp. 209-21. Et naturellement aussi: Y. M.-J. CONGAR, *La Tradition et les traditions*, Paris 1963. Récemment, le *Journal of Ecumenical Studies* 28 (1991) a consacré tout un volume au thème de 'Scriptures-Tradition-And the Church, The Ecumenical Nexus', avec des contributions, entre autres, de W. G. RUSCH, P. DUPREY, M. E. MARTEY, D. J. SWAN, G. GASSMANN, J. REUMANN.

⁵ L'hypothèse a été avancée surtout par P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, Paris, 1968, et a généralement été acceptée.

⁶ Augustin dit lui-même qu'il ne fait rien d'autre que poursuivre la pensée de ses prédécesseurs et il cite comme exemple Cyprien, Ambroise, Grégoire de Nazianze. Voir: *De Dono Pers. XIX*, 48-49. Voir en outre A. MANDOUZE, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris, 1968; G. BONNER, *God's decree and man's destiny: studies on the thought of Augustine of Hippo*, London 1987; G. O'DALY, *Predestination and Freedom in Augustine's Ethics*, Cambridge, 1989; K. FLASCH, *Logik des Schreckens. De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, Mainz, 1990.

propres termes: ‘la prédestination est, comme je l’ai dit, la préparation de la grâce, alors que la grâce est l’effet de la prédestination’⁷. Quelques mots donc d’abord sur la notion augustinienne de la grâce.

Contre les Pélagiens, Augustin soutenait que la grâce était un don gratuit de Dieu, sans mérite préalable. Aucun de nos actes n’explique ce don et notre vie ne nous apporte pas une *ratio sufficiens* justifiant ce don. Sinon d’ailleurs, la grâce ne serait pas un don gratuit, mais un dû⁸. Les Pélagiens, en revanche, soutenaient que la grâce était accordée bel et bien en vertu de certains mérites, car sinon elle serait accordée même aux pécheurs⁹. L’avantage de la conception pélagienne était évidente: elle expliquait la raison et la nature des actes divins. L’économie salvatrice devenait transparente, une clarté qui fut relativement absente dans les idées augustinianes sur la grâce. De ce fait, les Pélagiens ne manquaient pas de faire valoir que chez Augustin la grâce devenait quelque chose d’imminent, d’obscur. Parmi les questions qu’ils soulevaient, la plus importante était celle de savoir si chez Augustin la grâce, entendue comme choix qui ne s’explique pas, n’est pas l’équivalent chrétien du fatum¹⁰. Dans sa réponse, Augustin s’appuie principalement sur le cas du baptême. Au sujet du point de départ, Pélagiens et Augustin étaient d’accord: le baptême, parce qu’il est l’initiation sacramentelle au salut, est l’expression de la grâce et il est estimé indispensable à tous les âges. A tous les âges, donc aussi pour les petits enfants. Pour eux, dit Augustin, ce ne sera cependant pas ‘une grâce aidant le bon propos’¹¹, comme le voulait la définition pélagienne de la grâce. Dans le cas des nourrissons, il serait insensé de soutenir qu’ils méritent la grâce. Est-elle alors une question de favoritisme de la part de Dieu? Tant pour Augustin que pour les Pélagiens, ce serait inacceptable: ‘parce qu’il n’y a pas

⁷ *De Praedest. X,19: praedestinatio dei... gratiae est, ut dixi, praeparatio; gratia vero est ipsius praedestinationis effectus.*

⁸ Raisonnement qu’Augustin développe en détail dans *Contra duas Epist.* Voir, par exemple, II, VI, 11; II, VI, 15 et II, VII, 18. Voir aussi *De Gestis Pel. XIV*, 33; XVII, 40.

⁹ *De Gestis Pel. XIV*, 30: *Gratiam dei secundum merita nostra dari, quia si peccatoribus eam det, uidetur esse iniquus* (La grâce de Dieu nous est accordée selon nos mérites, car si Dieu l’accordait aux pécheurs, Il semblerait injuste). De là, il sera clair qu’il existe une relation étroite entre les thèmes de la grâce et du pardon. Voir aussi A. MICHEL, *Le pardon dans l’Antiquité. De Platon à Augustin*, dans *Le Pardon: actes du colloque organisé par le Centre d’Histoire des Idées*, Paris, 1987, pp. 49-60.

¹⁰ *Contra duas epist. II, V, 10: Unde autem hoc eis uisum fuerit nobis obicere quod fatum asseramus sub nomine gratiae* (De là, toutefois, leur est venue l’idée qu’ils peuvent nous objecter que, sous le nom de la grâce, nous défendons le destin). Même tournure en II, VIII, 17. C’était un reproche connu; voir pour une interprétation comparable du thème de la *Fortuna* chez Boèce, J. C. FRAKES, *The Fate of Fortune in the Early Middle Ages*, Leiden/New York/København/Köln, 1988.

¹¹ *Contra duas epist. II, V, 10: gratiam quoque adiuuare unius cuiusque bonum propositum.*

en Dieu acceptation de personnes'. Serait-elle 'destin' alors? Comme dernière possibilité de trouver une solution 'logique', la question paraît au moins justifiée. Et pourtant, cette solution est déclinée également par Augustin.

En résumé, aux yeux des Pélagiens, la grâce se justifie par le mérite. S'il n'y a pas mérite, on retombe dans une situation où la grâce sera identifiée soit au destin, soit à l'acceptation de personnes. Et si l'on décline cette dernière possibilité (Dieu pratiquant le favoritisme), il ne restera donc que l'identification de la grâce au destin. Bref, le mérite est le mur qui nous protège contre le destin et le favoritisme. A moins que, naturellement, l'on soutienne qu'il faille inverser la situation et que l'on dise, comme l'a fait Augustin à l'aide de l'exemple du baptême, que la notion de mérite s'avérera d'emblée inapte à expliquer la grâce. Dans ce cas-là, comment éviter que la grâce soit identifiée au destin et à l'acceptation de personnes?

Autrement dit, la connexion entre la grâce et le mérite ayant été défaite par Augustin, le Pélagien ne peut plus s'appuyer sur le mérite, ni sur la grâce, alors qu'Augustin se voit confronté aux notions de destin et d'acceptation de personnes comme approches de Dieu. Pour l'instant, il n'y a que le mérite qui a été écarté du jeu. Car, en effet, le reproche qu'adressaient les Pélagiens à la grâce ne vaut pas moins pour le mérite: une notion arbitraire elle aussi. Car pourquoi ces enfants n'ont-ils pas eu le temps d'accumuler des mérites?

On le voit, c'est l'impasse. Tant la grâce que le mérite ont l'air d'être des notions arbitraires, et ni l'une ni l'autre ne peuvent dissiper le quiproquo entre Dieu et le destin.

Toutefois, Augustin essayera d'y mettre plus de clarté et au cœur de son argumentation se trouvera l'affirmation que Dieu ne pratique pas l'acceptation de personnes. Partant du texte biblique '*nulla acceptio personarum apud deum*' (chez Dieu, il n'existe pas d'acceptation de personnes; *Rm. 2,11*; *Eph. 6,9*; *Col. 3,25*), il affirmera que les actes divins ne sont pas arbitraires et que Dieu ne pourra donc pas être identifié au destin. Voyons donc comment il se sert de ce texte paulinien.

b. Le passage de Rm 2,11

Il y a une dizaine de passages où figure chez Augustin le texte de *Rm. 2,11*. Inutile de les passer tous au crible, nous nous contenterons de quelques observations.

Premièrement, la plupart des textes parlent soit du baptême, soit du rapport entre le Christ-homme et les hommes ordinaires. Puis, il y a encore à peu près trois textes parlant de la relation Juif-Grec dans le Nouveau Testament. Dans ces derniers textes, Augustin avance qu'entre le Juif et le Grec, il n'y a plus de différence, car chez Dieu il n'y a pas d'acceptation de personnes¹². Ensuite,

¹² Voir *De Spiritu et Litt. I*, XXVI, 44 et XXVIII, 49 et *Enarr. in Ps. 118, 25*, 2.

parlant du baptême¹³, il insiste sur la gratuité de la grâce; les soi-disant mérites n'expliquent rien. En fin de compte, parlant du Christ, il se sert de Rm. 2,11 pour mettre en avant combien la nature des hommes est aussi celle du Christ. En fait, il n'y a que la grâce qui les différencie, certainement pas une éventuelle acceptation de personnes chez Dieu.

Voilà les seules caractéristiques de ces quelques textes. Permettent-elles de tirer des conclusions? Je le crois. Tout d'abord, ce qui frappe, c'est la radicalité avec laquelle Augustin se sert de ce texte. Chez Dieu il n'y pas d'acceptation de personnes, mais l'application de ce principe est tellement radicale qu'on aurait presque tendance à croire que plus personne ne trouve grâce aux yeux de Dieu. Dieu n'élit pas arbitrairement, d'accord, mais on aurait tendance à dire qu'il n'élit pas arbitrairement parce qu'il n'y a pas d'élection du tout, donc pas non plus une élection arbitraire.

Toutefois, s'il n'y a pas d'acceptation de personnes parce que Dieu n'accepte personne, la doctrine de la prédestination ne sera rien d'autre, comme le montre déjà la dernière phrase, qu'un jeu de mots entre l'expression *nulla acceptio* et *nulla acceptatio*. Encore que l'idée d'un jeu de mots ne nous avance pas suffisamment. Si un tel jeu de mots existe, il se peut qu'il s'agisse plutôt d'une structure, propre à la notion de la prédestination.

Et en effet, on la trouve chez Augustin, une telle description de la structure de cette doctrine. Dans l'*Expos. Epist. ad Gal.* 12, il écrit: *quales aliquando fuerint, id est, quia et ipse peccatores fuerunt, nihil sua dicit interesse, quia deus hominis personam non accipit, id est sine personarum acceptione omnes ad salutem uocauit, non reputans illis delicta eorum* (en ce qui concerne leur état d'autrefois, c'est-à-dire l'état de pécheurs, il dit que cela n'importe en rien à Dieu, puisqu'il n'accepte pas la personne de l'homme. C'est-à-dire il appelle tout le monde au salut sans acceptation de personnes, et il ne leur impute pas leurs fautes). On le voit, même l'ordre entre *acceptio* et *acceptatio* a été inversé: justement parce que Dieu n'accepte personne, il est aussi celui qui ne pratique pas l'acceptation de personnes. Et parce qu'il ne pratique pas l'acceptation de personnes, le salut est accessible à tout le monde, Juif ou Grec. C'est-à-dire à tous ceux qui se reconnaissent en Christ et qui trouvent en lui le 'nouvel homme', cette image imprégnée par le baptême.

En fait, le problème n'est plus celui d'un Dieu qui agirait arbitrairement et qui de ce fait serait identifié au destin, mais le problème est celui d'un Dieu qui n'accepte simplement personne. Même pas le Christ¹⁴. Dès lors, Dieu n'est effectivement plus connaissable et le mot 'Dieu' perd donc tout son sens.

¹³ *Contra duas epist.* II, 6, 11; II, 7, 14; II, 7, 16.

¹⁴ A plusieurs reprises, Augustin souligne que le Christ fut l'objet de l'élection au même titre que les autres hommes. Chez lui non plus, il n'y a pas de mérite justifiant l'élection et lui non plus ne pourra donc pas mettre fin à la confusion entre *acceptio* et *acceptatio*. Comparez *De Praedest.* XV, 31 et *De Dono* XXIV, 67.

Quand Dieu n'accepte plus, le mot 'Dieu' se vide de son sens, de son acception. En plus, le Christ ne figure pas ici comme la voie royale à la connaissance de Dieu et la christologie ne nous sort pas de l'impasse¹⁵.

Telles sont la structure et la charpente de la prédestination augustinienne. En insistant sur l'élection comme don gratuit, Augustin risque d'identifier Dieu au destin; en insistant sur le fait que Dieu n'élit pas arbitrairement, il risque de faire du vocable Dieu un vocable dénué de sens. Ce qui mène à la question suivante: si l'opposition au pélagianisme fait perdre au mot Dieu son sens, est-ce alors uniquement l'interprétation pélagienne de la grâce (accouplée au mérite) qui sauvera le langage théologique?

3. Thomas et Calvin

Chez Thomas, le problème est considéré sous un autre angle¹⁶. Pour lui, la prédestination est située dans le cadre de la justice et miséricorde divines et elle est considérée comme le 'moyen' par lequel est concrétisée soit la justice, soit la miséricorde. La justice réalise le rejet, la miséricorde l'élection. Ces deux qualités nous font connaître Dieu et le seul inconvénient, c'est qu'on ne sait jamais d'avance si l'on sera l'objet de la justice ou de la miséricorde. En fait, la confusion chez Augustin entre Dieu et le destin est entendue chez Thomas comme une opposition entre la justice et la miséricorde divines. Le problème de l'évêque d'Hippone de l'identification de Dieu avec le destin a été ramené à une question de choix *en Dieu lui-même* et donc intérieurisé et la question du langage théologique prend d'autres dimensions. Ce n'est plus 'de quoi parlons-nous, de Dieu ou du destin?', mais 'de quel Dieu parlons-nous, le juste ou le miséricordieux?'. Entre Augustin et Thomas, les voies se séparent et c'est pour cette raison que nous ne suivrons plus le docteur anglicique.

Autre, en revanche, est le cas de Calvin. Car lui reprend tel quel le problème d'Augustin et ne suit pas l'approche de Thomas¹⁷. On retrouve même chez lui le texte de Rm. 2,11 sur l'acception de personnes.

Ayant exposé la doctrine de la prédestination, Calvin se met à réfuter ses adversaires. Ceux-ci se servent principalement de trois types d'arguments, dont

¹⁵ Dans cette conception, la prédestination n'est donc pas l'œuvre des trois personnes divines et l'économie et l'immanence de la Trinité ne sont alors certainement pas identiques.

¹⁶ Voir *Summa Theol.* I, 1, q. 23.

¹⁷ Voir, R. STAUFFER, *Dieu, la Création et la Providence dans la prédication de Calvin*, Berne, 1978, et, L. SMITS, *L'autorité de Saint Augustin dans «l'Institution Chrétienne» de Jean Calvin*, Louvain, 1950; G. BAVAUD, *La doctrine de la prédestination et de la réprobation d'après s. Augustin et Calvin*, REAug. 5 (1959), pp. 431-38.

le troisième est le suivant: ‘parce que nous nous référons à rien d’autre qu’au libre arbitre de la volonté divine... ils déduisent de là qu’il y a donc chez lui acception de personnes. Ce que l’Ecriture nie partout. Donc à leur avis, soit l’Ecriture se contredit, soit dans l’élection de Dieu les mérites sont pris en considération’¹⁸. Calvin conteste: ‘Tout d’abord, l’Ecriture nie que Dieu pratiquerait l’acception de personnes dans un autre sens qu’ils ne le croient. C’est-à-dire si au moins le terme ‘personne’ ne signifie pas ‘l’homme’, mais ce qui est remarquable aux yeux d’homme, faveur, grâce... Ainsi, Pierre et Paul enseignent que le Seigneur ne pratique pas l’acception de personnes, parce qu’il ne distingue pas entre Juif et Grec... Toutefois, à un autre endroit, Paul dit de Dieu que liberté et servitude ne sont pas prises en considération dans le jugement’¹⁹. Littéralement *nullam habeat rationem*: sans qu’il y ait une raison. C’est-à-dire dans tout cela il n’y a pas de conception logique de Dieu, pas de compréhension, car ce n’est pas parce qu’on est Juif ou Grec, riche ou pauvre, libre ou esclave, qu’on est élu ou condamné. Tous ces mots, empruntés à notre réalité, n’arrivent pas à donner accès à la réalité divine.

Calvin arrive donc à la même conclusion, la même impasse, si l’on veut, qu’Augustin, bien qu’ils adoptent des approches différentes. Chez Augustin, le mot Dieu n’a pas de sens tant que Dieu n’accepte personne. Son point de départ est donc un Dieu qui se refuserait à un lien avec les êtres humains et leur langage. Qui refuserait, pour ainsi dire, de s’incarner dans ce langage. Calvin, en revanche, prend son point de départ dans notre langage et constate que les mots empruntés à notre réalité (Juif-Grec, riche-pauvre, libre-esclave) ne s’appliquent pas à la réalité divine.

4. Ebauche d’une interprétation de la prédestination

Y a-t-il encore une sortie de ce cercle vicieux ? Apparemment, non. Si l’on suit la démarche augustinienne, il est impossible de créer un lien sûr entre Dieu et le langage. Car même si Dieu accepte un tel homme, il ne reste pas moins vrai qu’il condamne tel autre et qu’on trouvera difficilement une seule acception pour le mot ‘Dieu’. On ne trouvera que des oppositions, telle que miséricorde et justice, qui empêchent une identification claire et nette.

¹⁸ *Inst. III, 23, 10: quum enim non alio referamus quam ad diuinae uoluntatis arbitrium... ex eo colligunt apud ipsum ergo esse acceptionem personarum: quod ubique Scriptura negat: ergo uel Scripturam esse sibi dissentaneam, uel in electione Dei esse meritorum respectum.*

¹⁹ *Ibid.: Primum, alio sensu negat Scriptura Deum esse personarum acceptorem, quam quo ipsi iudicant: siquidem personae uocabulo non hominem significat, sed quae in homine oculis conspicua, uel fauorem, gratiam... Sic Petrus et Paulus personarum acceptorem non esse Deum docent, quia non discernat inter Iudaeum et Graecum... Paulus autem alio loco de Deo sic loquitur, quod libertatis aut seruitutis in iudicando nullam habeat rationem.*

En fait, si l'on veut réellement briser ce cercle vicieux, il faut commencer par Calvin, notamment par son accent sur l'insuffisance de notre langage. Car bien qu'il soit vrai que la plupart de nos notions ne permettent pas d'identifier Dieu – ce n'est pas la richesse ou la pauvreté qui mènent tout droit à Dieu, ni le fait d'être Juif ou Grec –, les mots *élection* et *rejet* ont quelque peu une autre valeur. C'est qu'ils expriment une *expérience* personnelle, sans suggérer qu'il y ait une raison compréhensible qui explique cette expérience. Ce sont des mots qui communiquent la réalité de 'Dieu', sans l'expliquer ou identifier davantage. 'Mots' et 'réalité', nous y voilà pour une première fois. Une réalité d'ailleurs qui sera toujours uniforme, car on ne peut pas avoir à la fois l'expérience d'être élu et celle d'être rejeté.

Ainsi, c'est à l'intérieur de l'expérience personnelle que naît le lien entre Dieu et le langage des êtres humains, que naît donc la théologie. Mais il faut l'avouer, ce nouveau langage est tout simplement subjectif, très individuel, et la théologie risquerait donc d'être définitivement sous l'emprise du *syllogismus practicus* (type de raisonnement où l'expérience individuelle est le critère de la vérité soutenue). Une réduction de la théologie contre laquelle Calvin met déjà en garde. Car avec inquiétude il constate que les croyants ont tendance à se limiter à la seule question de savoir s'ils sont élus ou condamnés ? Vis-à-vis de ce simplisme théologique, il prend donc ses distances en écrivant que 'A mon sentiment c'est chercher en *dehors de la route* quand le petit homme essaie de trouver un passage aux recoins de la sagesse divine et de pénétrer à la suprême éternité afin de comprendre ce qui a été décidé sur lui auprès du tribunal divin'²⁰.

Mais n'est-ce pas possible alors de défaire la théologie de ce caractère subjectiviste ? On peut l'essayer, naturellement. Notamment en définissant la théologie comme un langage inspiré, c'est-à-dire comme un langage qui, dans un cadre chrétien, serait né de l'Esprit. Ou qui serait un langage qui est au service de Dieu même. Dès lors, impossible de *nous* imputer le caractère subjectif de la théologie; au contraire, seul Dieu remplirait le rôle de sujet dans la théologie. Voilà une démarche qui est notamment populaire dans la théologie protestante (avec son accent sur la pneumatologie), quoique nous sachions fort bien que ce subjectivisme projeté rend impossible un véritable changement dans le discours sur Dieu. Ainsi, une théologie qui invertit le subjectivisme en lui donnant une origine divine ne devient pas moins subjectiviste, et sa pneumatologie ne permet pas davantage d'identifier le Dieu dont elle parle. Non, si le problème du langage théologique nous intéresse réellement, il faudra éviter le recours instantané à un Dieu-Sujet: on s'inclinerait définitivement devant le caractère subjectiviste du langage sur Dieu.

²⁰ *Ibid.* III, XXIV, 4: *Extra uiam inquirere uoco, ubi in abditos diuinæ sapientiae recessus perrumpere homuncio conatur, et quo intelligat, quid de se sit constitutum apud Dei tribunal, ad supremam usque aeternitatem penetrare.*

Revenons donc au point de départ. L'expérience du rejet ou de l'acceptation fait naître le langage théologique. Comment maintenant écarter le caractère subjectiviste qui lui paraît inné ? Une partie de la solution doit être située dans la double forme que prend l'expérience, celle du rejet et celle de l'acceptation. Apparemment, les deux mènent vers un langage théologique, bien que le caractère en soit subjectiviste.

Or, suivant le raisonnement augustinien, il est justement impossible que les *deux* expériences puissent donner naissance à la théologie. Non, la théologie ne naît qu'à partir du moment où le mot Dieu prend sens et le mot Dieu ne peut prendre sens qu'à partir du moment où Dieu élit, c'est-à-dire accepte. Dès lors, la théologie naît. En revanche, dans le cas du rejet, Dieu n'a pas accepté et le mot Dieu ne reçoit donc pas d'acceptation. Autrement dit, le rejet a beau être une expérience personnelle, elle ne peut pas être attribuée à Dieu. C'est une expérience qui, de par sa nature, sort du cadre de la connexion entre *acceptatio* et *acceptio* et qui, de ce fait, se situera forcément en dehors du langage théologique ordinaire. Elle ne permet pas d'identifier Dieu, car elle défait le lien entre le langage et Dieu. Son domaine est celui de l'inarticulé, de ce qui se situe avant le langage, le *nihil* dont parle le récit de la création.

En résumé, le langage théologique naît de l'expérience personnelle. Celle-ci paraissait au premier abord avoir un double aspect, celui de l'acceptation et celui du rejet, mais le raisonnement augustinien nous fait voir que seule l'expérience de l'acceptation fait naître la théologie. Le subjectivisme du langage théologique est donc d'un type particulier et nullement sans limites. En fait, c'est un subjectivisme vécu à l'intérieur d'un rapport intime entre Dieu et le fidèle dont le fond est l'élection, donc l'amour.

Mais ne terminons pas sur le ton d'un faux romantisme, car bien que le langage théologique ne naîsse que grâce à une expérience positive, cela ne le rend pas moins subjectif. La question demeure donc de savoir si Dieu peut être l'objet de la théologie. En plus, on aimerait savoir quel est le rôle du rejet, étant donné qu'il ne peut pas faire partie du langage théologique ?

En ce qui concerne la dernière question, le rôle du rejet est certainement celui de nous montrer qu'il n'y a rien de 'naturel' dans l'élection, dans la grâce. Ou si l'on veut, qu'il n'y a rien d'objectif dans l'élection. Dans ce sens, même l'élément du rejet ne fait qu'accentuer la subjectivité dans laquelle se situe l'élection. C'est donc à juste titre qu'Augustin nous rappelle que même l'élection de Jésus ne se réalise pas 'de nature'. Que, pour ainsi dire, ce n'était pas de nature qu'il avait deux natures, mais par la grâce²¹. C'est dire que même Jésus vivait son rapport avec Dieu sous le signe de la subjectivité.

²¹ De là on peut déduire qu'il existe chez Augustin une tension – qui n'est pas ressentie comme telle – entre la doctrine trinitaire et la doctrine de la grâce. La doctrine trinitaire est d'emblée économique, donc le rôle du Fils est 'prévu' depuis toute éternité, tandis que la doctrine de la grâce met en avant que le rôle du Fils n'est pas un rôle de 'nature'. Sur le Christ chez Augustin, voir G. MADEC, *La Patrie et la Voie. Le Christ dans la vie et la pensée de Saint Augustin*, Paris, 1989.

Pour curieux que cela soit, l'idée que Dieu rejette a donc surtout pour but d'écartier les notions de nature et d'objectivité. Il montre que rien n'est décidé de par notre nature ; au contraire, il en fait apparaître la limite et le sens critique dont elle a besoin. De ce fait, un éventuel rejet par Dieu se situe à un autre niveau que celui du langage et de la réalité. Il est uniquement pensée, possibilité, mais jamais ne saura pénétrer le niveau du langage et de la réalité. En termes philosophiques: la seule réalité est celle de l'élection, mais cette réalité est contingente ou non nécessaire.

‘Uniquement pensée’, voilà le mot-clé qui nous permettra de répondre à la première question, celle de savoir si la théologie peut avoir Dieu pour objet ou si elle est cantonnée dans un subjectivisme effréné? En effet, l'expérience de la réalité divine qu'on appelle l'élection donne naissance au langage théologique. Donc, entre la réalité et le langage, il existe un rapport intime. Mais force nous est de constater que la réflexion n'a pas de place dans ce rapport. Elle est ‘imaginée’ dans la notion du rejet, mais ne saura se réaliser, parce qu'elle ne peut pénétrer dans l'entente entre langage et réalité. Et puisqu'elle n'a pas accès au domaine subjectif de la connexion langage-réalité, elle représentera l'approche objective. L'approche où le mot ‘Dieu’ perd son sens et où l'on se rapproche du *nihil*. Paradoxalement, son sens est de faire perdre son sens au mot ‘Dieu’.

Apparemment, le choix n'est donc pas brillant. Soit on opte pour la réflexion, en y perdant le sens du mot Dieu, soit on opte pour un langage sensé, en lui attribuant ainsi un caractère non réfléchi. La réflexion a donc un rôle ingrat: elle privera le mot Dieu de son sens; toutefois ce n'est qu'ainsi qu'elle peut accomplir sa tâche, celle d'élucider la structure du langage. La conclusion sera donc que l'élément du rejet figure simplement dans la doctrine de la prédestination afin de rendre encore possible une réflexion digne de ce nom sur Dieu. Bien entendu on balance avec le mot Dieu sur le bord de l'abîme, du *nihil*. En quelque sorte, les Pélagiens avaient donc raison: le mot Dieu, dès qu'on commence à y réfléchir, devient méconnaissable, et on a tôt fait de l'identifier au *fatum*²². Par contre, ils n'ont pas compris que c'est justement cette limite, à peine palpable, entre insaisissable et incompréhensible que doit fixer la réflexion. Voilà donc, en effet, un dogme moderne: *donner à l'homme l'expérience de Dieu, sans que celle-ci puisse être détachée de la réflexion*. Un dogme moderne parce qu'il nous confronte avec un langage qui forme et crée la réalité, mais aussi avec une réflexion qui analyse ce langage, sans toutefois pouvoir y pénétrer. L'unité que l'on croyait présente dans le rapport réalité – réflexion – langage et qui existait grâce au rôle de trait d'union de la réflexion, n'existe plus, parce que la réflexion ne peut pas établir une unité, et elle ne peut pas établir cette unité parce qu'elle ne

²² Ainsi, la réalité aurait définitivement le dessus sur la réflexion. Voir aussi, J. BRUN, *Le sens du sens*, *RThPh* 125 (1993), p. 285-90.

la précède pas, mais elle en est le fruit et le résultat, comme l'a montré si bien Plotin. Un dogme moderne, en fin de compte, parce qu'il situe la réflexion dans le cadre de l'expérience personnelle. Dans la doctrine de la prédestination, il n'y a pas de place pour une réflexion qui part de l'idée '*etsi deus non daretur*'.

Est-ce alors une doctrine qui marque le début du tournant au subjectivisme, comme on l'a dit de la doctrine augustinienne de la Trinité? Certainement pas. Selon cette dernière, nos facultés mentales nous permettraient d'apprendre à connaître le dieu trine, et ainsi elle met en évidence le lien particulier qui existe entre la réflexion et la réalité divine. Ici, en revanche, nous voyons que la réflexion nous éloigne de Dieu et que le subjectivisme d'une expérience personnelle ne sert qu'à faire naître la réflexion. Une réflexion qui se bat ensuite avec le couple parental langage-réalité. Voilà donc la réponse à la question soulevée au début de cet article.

Et le manque de popularité de cette doctrine, d'où vient-il alors? Expliquons-le par le fait qu'on ne s'est pas rendu compte que le rejet est 'l'image' de la réflexion, qui ne saura jamais s'élever au niveau de la réalité. Expliquons-le en plus par le fait qu'on a cru que le lieu où Dieu se manifestait n'était pas tel ou tel individu, mais l'Eglise. Dieu s'incarnait non dans tel ou tel homme, voire dans son langage, mais dans l'Eglise et c'était le langage de l'Eglise qui évoquait la réalité de Dieu. Le sujet humain fut de nouveau écarté, cette fois-ci en faveur de l'Eglise. Encore qu'il faille souligner que cette approche est peut-être surtout celle de l'Eglise catholique. Ainsi, le protestantisme écarte le sujet en prétendant qu'il n'y a que Dieu (ou Sa Parole) qu'on peut appeler 'Sujet' de la théologie; le catholicisme, par contre, en suggérant que c'est à l'exclusivité l'Eglise qui est le sujet de toute la théologie. Les conséquences de ces deux approches sont en effet terribles. En refusant à l'homme le rôle de sujet de la théologie et en le réservant à Dieu/l'Eglise, le rôle de la réflexion ne pourra être que celle d'une entière soumission. A partir de ce moment, le rejet – qui ne doit être que l'image de la réflexion, qui ne peut se réaliser parce qu'elle est objective – sera promu au rang de la réalité. L'Eglise rejettéra et le Dieu de l'Ecriture rejettéra, pas moyen d'y échapper. Les niveaux du langage, de la réalité et de la réflexion seront définitivement confondus. Le langage ne sera plus la parole qui évoque la réalité, mais elle sera l'expression d'une conception bien réfléchie de la réalité. La réflexion ne sera plus l'analyse du couple parental langage-réalité, mais elle portera au langage une réalité bien trop élevée pour être saisie.

Toutefois, comme j'ai essayé de le montrer, la notion de rejet est le seul moyen de réfléchir sur le mot Dieu sans le priver entièrement de son sens. Voyant la structure du mot Dieu, on la perd, et ce n'est qu'en la perdant qu'on la voit. Dans ce paradoxe de la réflexion se trouve notre seul accès au langage et à la réalité de l'élection. On dirait presque que la réflexion remplit ainsi un rôle protreptique: elle est comparable au messager dans une tragédie, qui paye de sa vie pour ce qu'il annonce. Consumé par le feu de la rencontre entre Dieu et l'homme dont il raconte la structure. S'éloignant et s'approchant de Dieu, la réflexion est gardienne de la dignité de l'homme, quitte à ne jamais trouver le repos.