

LE CHAMP DE LA REDEMPTION ET LA THEOLOGIE MODERNE

Par Henri Blocher

Doyen de la Faculté de théologie évangélique
Vaux-sur-Seine

« Je vous laisse la paix, je vous donne ma paix » (Jn 14,27) ; « Je ne suis pas venu apporter la paix, mais l'épée » (Mt 10,34) ; « Il est notre paix, lui, qui, des deux, n'en a fait qu'un » (Ep 2,14) ; « Il y eut, à cause de lui, division (*skhisma*) parmi la foule » (Jn 7.43). La *paix*, ou *sâlôm*, la plénitude, la santé recouvrée, toute blessure guérie, et l'épée qui sépare, ces deux termes évoquent deux cortèges nombreux de textes et de thèmes bibliques, associés au message du salut : il paraît difficile de nier qu'ils semblent antagonistes, et que leur association tient du paradoxe¹. D'un côté, la vision « totale » de la connaissance de YHWH remplissant la terre comme les eaux couvrent le fond de la mer (Es 11,9 ; Ha 2,14), le mot « tous » qui revient, la promesse de la réconciliation universelle (Col 1,20), l'assurance de la récapitulation finale dans le Christ (Ep 1,10). De l'autre, l'annonce du jugement qui partage entre ceux-ci et ceux-là, gauche et droite du Juge, la révélation du libre choix de Dieu qui tire ses *ek-lektoi* d'entre les Juifs et d'entre les païens (Rm 9,23s), l'antithèse irréductible entre le bien et le mal, la vie et la mort (Dt 30,15ss), entre les deux voies obligeant la décision, enfin l'avertissement sur l'étroitesse de la porte et du chemin (Mt 7,13s ; Lc 13,23s). Les théologiens qui s'interrogent sur la porte de la rédemption, sur l'étendue du « champ » où se déploie le salut opéré par Jésus-Christ, partent nécessairement de cette dualité scripturaire, et leurs constructions se comprennent le mieux comme autant d'efforts pour en accorder les deux termes.

Les grandes propositions se répartissent aux trois sommets d'un triangle logique. *L'universalisme* privilégie le don de la « paix » ; ce qui

¹ Tony Lane, « The Quest for the Historical Calvin », *The Evangelical Quarterly* 55 (1983) p. 96, parle de tension entre l'accent sur l'universalité et l'accent sur la particularité dans la Bible comme chez Calvin (à propos du débat sur l'expiation définie).

est dit en sens contraire lui est subordonné. La part rejetée par Dieu du monde tend vers zéro. Les universalistes complets enseignent le rétablissement final, *apokatastasis*, de tous les humains sans exception ; voire, comme Origène, du diable et des démons. Nous appellerons encore « universalistes » ceux qui ne vont pas aussi loin, mais qui envisagent sérieusement que l'enfer soit « vide », et qui incluent parmi les rachetés la plupart des hommes qui n'ont pas cru l'Évangile dans cette vie. Symétriquement, les *augustiniens* stricts, calvinistes et jansénistes, se laissent d'abord orienter par le thème de l'« épée » : le « tous » biblique doit s'entendre de tous les élus, de tous les croyants qui choisissent la voie étroite menant au salut. L'universalité est comprise dans la particularité, d'où le nom de « baptistes particuliers » assumé, au XVII^e siècle, par les baptistes calvinistes. Puis viennent les solutions *mixtes*. Celle qui s'attache au nom de Moïse Amyraut (1596-1664), et que professaient avant lui catholiques et luthériens, l'*universalisme hypothétique*, combine la première dualité à une seconde : celle des temps, de la Croix et de la Fin. Dans l'accomplissement décisif de la Croix, le « tous » l'emporte : Jésus-Christ a expié indistinctement les péchés de tous les humains, a pris leur place et versé leur rançon ; dans l'aboutissement définitif du Jugement dernier, seuls les élus, qui auront cru, seront sauvés. Avec Karl Barth, une autre solution mixte a vu le jour ; elle propose un universalisme qu'on pourrait qualifier de *dialectique*, ou « d'inclusion christique » : le Oui et le Non, la grâce du salut et la condamnation, l'élection et la réprobation, concernent à la fois les mêmes hommes, le Christ d'abord et tous les hommes en lui. Dans la doctrine d'Amyraut, on peut estimer que la division, ou la particularité, prédomine : c'est elle qui s'impose au bout du compte ; c'est l'inverse chez Barth, pour lequel le Oui l'emporte sur le Non, sans toutefois l'abolir.

Notre survol de la théologie moderne (des cinquante dernières années) sur la question ne prétend nullement à l'exhaustivité : les moyens nous ont manqué d'une enquête plus approfondie ; Richard J. Bauckham a donné un admirable commencement au travail, et nous ne pouvons faire mieux que de renvoyer à son étude². Dans une deuxième partie, nous pensons utile de nous intéresser aux facteurs qui favorisent la vogue de l'universalisme autour de nous. Nous en amorcerons l'analyse, avant d'indiquer, dans une troisième section, quelques points qui pourraient servir à une réponse évangélique.

² « Universalism : A Historical Survey », *Themelios* 4/2 (janv. 1979) pp. 48-54. Nous parlons de « commencement » parce que l'article n'accorde que les trois dernières pages (riches d'information) au XX^e siècle.

SURVOL : LES TENDANCES

« Prodigieuse avance sur l'ensemble du front » : tel est le communiqué victorieux que l'état-major de l'armée universaliste pourrait publier en notre fin de siècle. Aux deux ailes seulement noterait-on des filots de résistance.

La *postérité de l'ancien libéralisme* reste très attachée à la pensée d'une réconciliation tout-englobante. Comme Schleiermacher, elle ne saurait envisager en Dieu une sympathie plus restrictive que celle des hommes les plus admirés. Pour des auteurs comme John A. T. Robinson, l'anglican qui aimait surprendre³, Nels Ferré, théologien-philosophe suédo-américain⁴, ou John Hick, de Grande-Bretagne et de Princeton, principal avocat⁵, il est impensable que le Dieu de toute compassion laisse ses créatures si faibles, et pourtant faites en son image, s'abîmer dans le néant ; il serait abominable qu'il les fasse souffrir sans fin ni trêve. La perte de certains hommes signifierait l'échec de Dieu et l'éternisation de l'adversaire, du mal⁶. Il y aurait aussi arrogance indigne de l'Évangile, idolâtrie de la forme de religion dont nous avons hérité par la Bible, à exclure les voies de salut proposées par les autres religions. « Il y a plusieurs demeures dans la maison de mon Père » (Jn 14,2), rappellent volontiers ceux qui suivent les docteurs de cette première tendance.

La *révolution barthienne* a, pour un temps, fait nouveau trembler les cœurs devant la majesté du Seigneur. En principe, elle a dénoncé l'audace d'une théologie qui impose à Dieu une notion préconçue de son amour. Elle a débusqué l'incrédulité qui se déguise dans la religion de l'homme naturel. Sous cette influence, les Hendrik Kraemer, Willem A. Visser't Hooft, Leslie Newbiggin, ont su lutter contre un universalisme syncrétiste et relativiste. Mais Karl Barth n'est pas revenu à la division classique de l'humanité. Au contraire, sa concentration christologique le conduit à tout comprimer en Jésus-Christ. La double prédestination, *identique* à l'Évangile, ne partage plus l'humanité en deux groupes d'individus ; Jésus-Christ en est l'unique objet : « Au sens strict du mot, lui seul peut être compris et

³ *In the End God* (Londres : Collins, 1950, 1968²).

⁴ *The Christian Understanding of God* (New-York : Harper & Bros, 1951).

⁵ *Evil and the God of Love* (Londres : MacMillan, 1966, 1977²) ; *Death and Eternal Life* (Londres : Collins, 1976) ; *God Has Many Names* (Philadelphie : Westminster, 1982).

⁶ Un auteur aussi distingué que John Baillie, très modérément libéral, argumentait dans ce sens : *And the Life Everlasting* (Oxford : Oxford University Press, 1934) pp. 241ss.

désigné comme “élu” (et “rejeté”). Tous les autres hommes sont élus (ou rejetés) en lui, et non pas en eux-mêmes »⁷. Plus précisément, « Dieu a destiné le oui à l’homme (c’est-à-dire l’élection, le salut et la vie), et il s’est réservé le non, soit la réprobation, la condamnation et la mort », et « il nous est donné de comprendre que la prédestination est et signifie non-réprobation de l’homme, parce qu’elle est et signifie rejet du Fils de Dieu »⁸. Barth, en effet, combat la symétrie, le parallélisme, entre les deux composantes : dans ce sens, il refuse énergiquement l’adjectif « dialectique » pour la prédestination⁹. Et celui qui se comporte comme un individu rejeté ? « Il n’est pas en son pouvoir d’être cet individu, car Dieu lui a ôté cette possibilité en Jésus-Christ » ; il se place, avec ses pareils, sous la menace, « mais il est une chose qui ne peut plus être leur affaire, et c’est l’obligation de subir l’exécution de cette menace, de souffrir la damnation éternelle... ce destin final... ne peut plus être le leur. »¹⁰

En accord avec cette interprétation, Barth ne se lasse jamais de répéter que tout homme est, en Christ, déjà justifié et sanctifié, qu’il le sache ou l’ignore ; la ville est libre, tous les habitants de la ville sont libres, qu’ils se terrent encore peureusement dans les caves ou qu’ils aient découvert la réalité commune à tous : ainsi de tous les hommes, parmi lesquels les chrétiens se distinguent uniquement par ce qu’ils savent¹¹. L’apocatastase semble alors une conclusion obligée. Karl Barth résiste pourtant à la tentation de la tirer¹². Serait-ce qu’il suspende son jugement faute d’information claire ? Qu’il la traite comme une possibilité sans certitude ? La situation nous paraît plus

⁷ *Dogmatique* II, 2*, trad. Fernand Ryser (Genève : Labor & Fides, 1958, original 1942) p. 44. On se rappelle que Barth a été précédé dans sa propre voie par Pierre Maury : il lui rend hommage, pp.161s, en préface du livre de ce dernier, *La Prédestination* (Genève : Labor & Fides, 1957) pp. 5s.

⁸ *Ibid.*, pp. 171 & 176.

⁹ *Ibid.*, pp. 11s, 180, etc.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 315, 317.

¹¹ Les textes foisonnent qui affirment ces choses et l’irréalité de l’homme du péché. Cf. dans le seul volume IV (mêmes éditeur et traducteur), 1* (1966, original de 1953) pp. 80, 95 (sur la différence des chrétiens) 157 (objectivement tous les hommes), 334 ; 1*** (1967, orig. 1953) pp. 25s (sur différence), 110, 115 (nécessité ontologique), 120 (foi seulement cognitive) ; 3* (1972, orig. 1959) pp. 201s (monde justifié), 331 (détermination totale et définitive) ; 3** (1973, orig. 1959) pp. 109 (homme du péché, fantôme évoqué par caprice), 130 (le chrétien voit ce qui est pour tous). Il arrive que Barth dise de tous les hommes qu’ils sont sauvés *de jure* (IV, 3*, p. 305) ou « virtuellement » (IV, 3**, p. 135) mais le contexte montre que le sens n’est pas amyraldien.

¹² *Ibid.*, IV, 1*, p. 124 ; 3**, pp. 105-123, surtout 122s.

complexe. Barth rejette avant tout cette sorte de prévision d'où naîtrait la sécurité des propriétaires de la grâce (*beati possidentes* !) ; il entend protéger la liberté de Dieu¹³. Mais, dans le sens positif, il ne se contente pas d'envisager l'apocatastase comme une possibilité, une éventualité ; évoquant la digue d'aveuglement, d'incrédulité, que beaucoup d'hommes opposent encore à la grâce, il écrit sa conviction : « la marée est beaucoup trop forte et la digue beaucoup trop faible pour qu'il soit sage d'envisager autre chose que la rupture de celle-ci et l'invasion irrésistible de celle-là »¹⁴. Plutôt qu'agnostique, la position de Barth paraît correspondre à un universalisme retenu, ambigu, sinon embarrassé - cela dit avec la déférence qu'on doit au génie ! Il n'est pas étonnant que la plupart des « barthiens » en soient venus à professer l'universalisme sans réticence, même un Jacques Ellul si soucieux de fidélité biblique¹⁵. Bruce Nicholls est du sentiment que « la tendance à l'universalisme en Asie procède davantage de l'influence de Barth que de toute autre source »¹⁶.

Dans l'aire d'influence barthienne, Barth lui-même ne s'étant purifié qu'en partie de cette façon de penser, on a volontiers opposé information théorique objective et vérité « de foi ». C'est à la faveur de cette antithèse qu'Emil Brunner, pourtant critique de Barth, évite d'écarter la possibilité de l'universalisme¹⁷. Gerrit C. Berkouwer s'est éloigné progressivement des positions traditionnelles ; il a cédé à la même opposition, tout en montrant un sens plus barthien de la grâce, de sa victoire toute déterminante, à laquelle la foi n'ajoute rien. En 1953, il évite de s'engager dans le débat sur l'étendue de la substitution, alors que la question appartient à son sujet ; il traite de l'apocatastase, de la relation entre la réconciliation et la foi ; il conclut que cette relation ne peut être analysée exactement, mais tient à se démarquer de la thèse

¹³ C'est déjà son intention dans ses commentaires sur l'apocatastase de *Die Botschaft von der freien Gnade Gottes* (1947) cités par Heinrich Ott, *Eschatologie. Versuch eines dogmatischen Grundrisses* (Zollikon : Evang. Verlag, 1958) p. 72.

¹⁴ *Dogmatique*, IV, 3*, p. 392.

¹⁵ *Un chrétien pour Israël* (Monaco : Ed. du Rocher, 1986) pp. 29s, avec application spéciale à Israël refusant de croire en Jésus.

¹⁶ « The Exclusiveness and Inclusiveness of the Gospel », *Themelios* 4/2 (janv. 1979) p. 63.

¹⁷ Dans sa *Dogmatique*, trad. Frédéric Jaccard, t. I (Genève : Labor & Fides, 1964, orig. 1946) pp. 370ss, Brunner critique sévèrement la doctrine barthienne de l'élection, mais, pp. 374ss, ne rejette pas non plus l'apocatastase (il renonce ouvertement à la conséquence logique) ; il y revient t. III (1967, orig. 1950) pp. 505-516, semblablement.

barthienne¹⁸. En 1954, il explique davantage, en rapport avec la promesse de l'Alliance, ce qu'il attribue à la foi : elle n'ajoute rien, « certainement pas l'application à la vie » de l'individu (contre K. Schilder)¹⁹. Après les années les plus évolutives, en 1961, Berkouwer donne une portée seulement subjective aux annonces de châtement ; ce sont des menaces, mais non pas la prédiction d'un état de choses futur ; quant à la foi, si on l'imagine « créant une situation qui n'existait pas », c'est un « contresens total » ; il estime l'enfer exorcisé dans la foi, et déclare son hostilité au « particularisme »²⁰.

Une nouvelle et moindre révolution, d'inspiration hégélienne, celle-là, comme la précédente avait été kierkegaardienne, a modifié la théologie protestante au début de la septième décennie du siècle. La pensée de Jürgen Moltmann, le plus représentatif à nos yeux, sûrement le plus influent dans l'*oikouménè*, joue également en faveur de l'universalisme. D'abord un peu indistinct, celui-ci s'affirme dans *Le Dieu crucifié* : puisque Dieu, en Jésus, s'est identifié aux pauvres, aux criminels, aux impies (sans-Dieu), puisque le Fils a été abandonné de Dieu, les impies en tant qu'impies sont justifiés et intégrés dans sa communion²¹. Rien n'indique, dans le contexte moltmannien, que la foi serait requise. Au contraire, Moltmann célèbre l'abolition des différences, y compris « entre chrétiens et non-chrétiens », et refuse l'idée d'une « enclave de salut dans un monde non sauvé »²². Le troisième ouvrage de la grande trilogie de cet auteur est puissamment porté par l'espérance de la totalisation, de la réconciliation universelle, quand toute chair *ensemble* verra la gloire de Dieu (Es 40,5, verset plusieurs fois cité). Exaltant l'universalité de la Nouvelle Alliance²³, Moltmann précise dans une note importante que le particularisme biblique est subordonné à l'universalisme²⁴. Il rejette l'idée que

¹⁸ *The Work of Christ*, trad. Cornelius Lambregtse (Grand Rapids : Eerdmans, 1965, orig. 1953) pp. 288-294.

¹⁹ *The Sacraments*, trad. Hugo Bekker (même éditeur, 1969, orig. 1954) pp. 157, 186.

²⁰ *The Return of Christ*, trad. James van Oosterom (même éditeur, 1972, orig. 1961) respectivement pp. 409, 414ss, 408, 421, 409, 412.

²¹ *Le Dieu crucifié. La Croix du Christ fondement et critique de la théologie chrétienne*, trad. B. Fraigneau-Julien (Paris : Cerf, 1974, orig. 1972) pp. 200, 280.

²² *Ibid.*, respectivement pp. 221s et 120 (convergeant avec Ben-Chorin, p. 119).

²³ *L'Eglise dans la force de l'Esprit. Une contribution à l'ecclésiologie messianique*, trad. Robert Givord (Paris : Cerf, 1980, orig. 1975) p. 329.

²⁴ *Ibid.*, p. 127 note 49.

l'Eglise se compose de gens ayant la même foi, et qu'elle soit « communauté exclusive des sauvés »²⁵. Il invite au Repas du Seigneur les non-chrétiens, et pose qu' « aucune religion ne doit être détruite »²⁶. Dans l'ouvrage ultérieur sur la Trinité, il a moins l'occasion d'exprimer pareil sentiment, mais il polémique contre le principe de la rétribution : « le complexe faute-peine augmente les souffrances du monde et les éternise par l'idée religieuse archaïque d'un ordre du monde détruit, qu'il faudrait restaurer » ; « pour l'amour toute souffrance est innocente... »²⁷. Si l'éloquence émouvante de Moltmann laisse ailleurs un léger doute dans l'esprit du lecteur, ces affirmations permettent de le lever : le théologien de Tübingen adhère à l'universalisme.

La *théologie catholique* met depuis longtemps l'accent sur l'universalité. C'est un des sens de la catholicité même, dont Leonardo Boff résume bien l'interprétation anthropologico-cosmique en vogue : « la foi chrétienne... se présente comme la réponse à la totalité des aspirations humaines et comme la plénitude de tous les dynamismes cosmiques en direction d'une convergence finale »²⁸. Habitué à cultiver les semences du *Logos spermatikos*, considérer les religions naturelles comme *praeparatio evangelica*, la religion catholique prétend aisément accomplir et couronner les pressentiments païens. Les dernières décennies ont été marquées par une évolution vers plus d'universalisme encore. Sur les croyances non-chrétiennes et sur l'incroyance moderne, l'accélération a été spectaculaire ; Hendrik Nys la retrace dans sa thèse soutenue au Saulchoir, sous ce titre provoquant : *Le Salut sans l'Evangile*²⁹. L'éditeur, paraît-il, a supprimé un point d'interrogation prévu par l'auteur³⁰ ; aurait-il été prophète ?

Accordons-nous quelques coups de projecteur. Pierre Teilhard de Chardin a sans doute œuvré pour l'universalisme, lui, l'amoureux de la « pléromisation », qui chérissait l'adage « Tout ce qui monte

²⁵ *Ibid.*, pp. 250, 293. Seulement p. 302 lit-on une phrase qui paraît lier la justification à la foi.

²⁶ *Ibid.*, pp. 322, 216.

²⁷ *Trinité et royaume de Dieu. Contributions au trait de Dieu*, trad. Morand Kleiber (Paris : Cerf, 1984, orig. 1980) p. 73.

²⁸ « Mission et universalité concrète de l'Eglise », *Lumière et Vie* 27/137 (avril-mai 1978) p. 34.

²⁹ *Le Salut sans l'Evangile. Etude historique et critique du problème du « salut des infidèles » dans la littérature théologique récente (1912-1964)* (Paris : Cerf, 1966) 296 pp.

³⁰ Le renseignement nous vient de Bernard Bro, *Faut-il encore pratiquer ? L'homme et les sacrements* (Collection « Foi vivante » ; Paris : Cerf, 1967) p. 415.

converge » ; il annonçait, par exemple, « une convergence générales des Religions »³¹. Il maintenait, en 1926-1927, la réalité de l'enfer (était-ce pour amadouer les censeurs ? Il paraît sincère)³². En 1938-1940 (texte révisé en 1948), il envisage comme *hypothèse* une ultime « ramification », c'est-à-dire division, de l'humanité³³. Mais en 1944, dans un texte écrit sans espoir de publication, quand il se demande si « l'opération salvifique » peut « avoir un rendement de cent pour cent » (universalisme), il donne pour réponse que « le Christianisme ne le décide pas, ni ne le nie absolument »³⁴.

Depuis, le doute, quant à la réalité de l'enfer, s'est atténué ! Un théologien aussi prestigieux que Karl Rahner ne s'estime obligé ni par la doctrine de l'Eglise, ni par l'Ecriture, de croire « que du moins quelques hommes sont réellement damnés »³⁵. C'est lui le chantre le plus fameux de la grâce universelle. La grâce, assure-t-il, n'est pas « rare » ; elle investit si bien le monde qu'elle constitue pour tous un « existentiel surnaturel », un déterminant ontologique de la condition humaine³⁶. « Toutes les réalités humaines ont ainsi, même si on les considère sous leur aspect naturel, une 'âme chrétienne' de fait... »³⁷ « Dieu est le dynamisme le plus intérieur du monde et de l'esprit de l'homme. »³⁸ De ce fait, Rahner tire l'assurance que nombreux sont autour de nous les « chrétiens anonymes » ; ils sont réellement chrétiens sans le savoir, s'ils vivent un grand dévouement, s'ils affrontent sereinement la mort, et même s'ils nient Dieu, le Christ et l'Eglise³⁹. Rahner ne se laisse décourager par aucune apparence

³¹ « Comment je crois » (1934), *Œuvres X* (Paris : Seuil, 1969) p. 150 (cf. pp. 138-150).

³² « Le Milieu divin », *Œuvres IV* (même éd., 1957) pp. 188ss.

³³ « Le Phénomène humain », *Œuvres I* (même éd., 1955) pp. 321s.

³⁴ « Introduction à la vie chrétienne », *Œuvres X*, p. 192.

³⁵ « Principes théologiques relatifs à l'herméneutique des affirmations eschatologiques », trad. Robert Givord, in *Ecrits théologiques IX* ([Bruges]: Desclée De Brouwer, 1968) p. 162 note.

³⁶ Charles Muller & Herbert Vorgrimler, *Karl Rahner* (Paris : Fleurus, 1965) pp. 81, 83 ; Nys, *op. cit.*, pp. 163ss.

³⁷ *Mission et grâce I : XX^e siècle, siècle de grâce ? Fondements d'une théologie pastorale pour notre temps*, trad. Charles Muller ([Tours] : Mame, 1962) p. 80.

³⁸ *Le Courage du théologien*, dialogues publiés par Paul Imhof & Hubert Biallowons, trad. Jean-Pierre Bagot (Paris : Cerf, 1985) p. 94.

³⁹ *Mission et grâce I, op. cit.*, pp. 79, 102, 158, 215, 223 ; *Mission et grâce III : au service des hommes. Pour une présence chrétienne au monde d'aujourd'hui*, trad. Charles Muller ([Tours] : Mame, 1965) pp. 22, 28 ; *Le Courage, op. cit.*, pp. 112, 183, 189 ; Nys, *op. cit.*, pp. 264ss (et pp. 234ss pour Schillebeeckx).

contraire⁴⁰. On ne se borne plus à dire que les autres religions contiennent des éléments positifs : elles sont légitimes, voire *obligatoires*, car « l'homme a le droit et même le devoir de réaliser sa relation avec Dieu *dans* et *par* la religion qui se présente à lui dans sa situation concrète et historique. »⁴¹ Après Teilhard et Rahner, on n'enregistre aucun renversement de tendance ; plusieurs répudient aujourd'hui la théologie « pessimiste » d'Augustin et de Jansénius, et des Réformateurs protestants, bien entendu, et ils optent pour la sotériologie optimiste imputée à Irénée - avec mention expresse, parfois, d'Origène, de Grégoire de Nysse, et de l'apocatastase⁴².

L'universalisme catholique récent révèle l'habileté de ses artisans : c'est de la belle ouvrage, toute en finesse ! Il ne renie pas l'adage de Cyprien, jadis l'intolérance même : « Hors de l'Eglise, pas de salut » ; mais c'est l'Eglise qui s'universalise⁴³. Il ne fait pas fi de la tradition, et reste prudent, retenu : Karl Rahner évite d'affirmer massivement l'apocatastase, tout en permettant (avec Rm 11,32) de l'espérer⁴⁴. La menace de perte plane encore sur les quelques hommes qui se ferment au prochain : résidu de la nécessité des œuvres pour la justification. Et quelle subtilité ! Rahner mériterait autant que Duns Scot le titre de *doctor subtilis* ! L'argumentation exploite la complexité de l'âme humaine, les décalages, l'hiatus même, qu'il peut y avoir entre niveaux de conscience et d'inconscience. Elle croit déceler le germe de foi *implicite* sous la couche des malentendus, des savoirs déformés, des blocages affectifs. Elle suit une logique du dégradé, contrastant, non pas le oui et le non, l'incroyance et la foi, mais l'infime commencement inconscient et la plénitude, en passant par tous les degrés. Jusqu'à l'un des plus sobres, Yves Congar, qui admet une foi avant la foi, et déjà suffisante au salut, une foi impliquée dans le choix des valeurs et l'attitude envers le prochain promu au rang de sacrement⁴⁵.

⁴⁰ *Mission et grâce III, op. cit.*, pp. 61ss.

⁴¹ Nys, *op. cit.*, p. 179.

⁴² Cf. Jan-Hendrik Walgrave : *Un salut aux dimensions du monde*, trad. Emmanuel Brutsaert (Paris : Cerf, 1970, orig. 1968) pp. 90s, 93 ; le jésuite assez conservateur Gustave Martelet donne dans le même anti-augustinisme, *Libre Réponse à un scandale. La faute originelle, la souffrance, la mort* (Paris : Cerf, 1986) pp. 44, 49, 73, 79s, 136 ; aussi p. 62 : les impénitents n'attirent rien d'autre que la miséricorde de Dieu.

⁴³ *Le courage, op. cit.*, pp. 141s.

⁴⁴ *Mission et grâce III, op. cit.*, p. 74.

⁴⁵ *Vaste Monde ma paroisse. Vérité et dimensions du Salut* (Collection « Foi vivante » ; s.l. : Ed. Témoignage chrétien, 1966⁴) p. 142 ; dans la première

La résistance à l'universalisme se loge essentiellement dans deux secteurs bien éloignés l'un de l'autre. Certains *néo-libéralismes* (si cette appellation convient) n'ont guère de place pour une réconciliation générale à la fin des temps. La théologie bultmannienne, en effaçant comme mythologique la croyance à l'au-delà, en réduisant l'*eschaton* au *nunc* du kérygme, aiguise le thème de la *décision* ; et il est bien évident que tous n'accèdent pas à l'existence authentique. Les théologies politiques les plus radicales, saisies par l'urgence des combats terrestres pour la révolution, retrouvent la nécessité de prendre parti, et la pertinence du *jugement*⁴⁶. On note, d'ailleurs, dans la culture ambiante, en réaction contre les totalitarismes, une méfiance nouvelle à l'égard des prétentions universelles, englobantes⁴⁷.

La théologie *évangélique*, d'autre part, continue de s'opposer fermement l'universalisme. Elle a les intérêts de l'évangélisation spécialement à cœur, comme les déclarations des grands congrès ou conférences le prouvent (Berlin 1966, Amsterdam 1971, Lausanne 1974, Pattaya 1980, Stuttgart 1988, Lausanne II à Manille 1989). Le plaidoyer du théologien indien Ajith Fernando nous semble très représentatif⁴⁷. Un clivage important subsiste néanmoins vis-à-vis de l'universalisme hypothétique. Les calvinistes le combattent et défendent l'expiation « définie »⁴⁸. Benjamin Warfield, de Princeton, a souligné, au début du siècle, le lien au principe du *sola fide*, et de l'accès à Dieu sans intermédiaire⁴⁹ ; John Murray a proposé une synthèse dogmatique très attentive à l'exégèse⁵⁰ ; Roger Nicole, le

édition, le texte comportait la formule « *le sacrement du Prochain* », supprimée dans la nôtre.

⁴⁶ Georges Casalis, *Les idées justes ne tombent pas du ciel. Eléments de théologie inductive* (Paris : Cerf, 1977) pp. 175s, 180 ; et 172, contre « la tolérance accordée à un "autre évangile" (Ga 1,9). »

⁴⁷ Henri Bourgeois, « Jésus, l'universel du pauvre », *Lumière & Vie* 27/137 (avril-mai 1978) pp. 119, 122, l'a bien senti. L'ouvrage de Pierre Gisel, *La Création. Essai sur la liberté et la nécessité, l'histoire et la loi, l'homme, le mal et Dieu* (Genève : Labor & Fides, 1980) est à cet égard significatif ; il prêche sans cesse pour la différence, l'altérité, la rupture ; pp. 233s, il souligne avec sympathie la prédestination selon Calvin parce qu'elle « marque que la différence est première, que Dieu est singulier, qu'il prend parti » (p. 234).

⁴⁸ L'expression anglaise, « *limited atonement* », est moins heureuse que l'expression française ; au rebours de l'intention des calvinistes, elle suggère une insuffisance de la rédemption, une moindre grâce. L'intention, tout au contraire, est de combattre l'indéfini, et sa faiblesse.

⁴⁹ *The Plan of Salvation* (Philadelphie : Presbyterian Board of Publications, 1915 ; réimpr. Grand Rapids : Eerdmans, 1962).

⁵⁰ *Redemption : Accomplished and Applied* (Grand Rapids : Eerdmans, 1955 ;

meilleur connaisseur d'Amyraut, le réfute dans sa thèse de Harvard⁵¹ ; l'anglican James Packer met en valeur la validité toujours actuelle de l'argumentation du puritain Owen⁵². Les avocats de l'autre position rejettent ce qui leur paraît un appauvrissement, par rétrécissement, de la grâce⁵³. Avec Fernando, Pinnock, et beaucoup d'autres, il leur semble qu'un doute horrible atteint alors l'amour de Dieu pour tous les hommes. Ils redoutent que l'offre universelle de salut soit privée de sa fondation indispensable, et que l'incroyant condamné n'apparaisse plus responsable de sa destinée, mais victime de la ténébreuse fatalité d'un décret divin. Calvin était-il, sur la question, calviniste ? La controverse s'est récemment rallumée sur ce point ; il semblerait difficile de renverser la démonstration exceptionnellement rigoureuse et minutieuse de Roger Nicole⁵⁴ - mais chacun interprète Calvin comme il interprète la Bible, obligé de peser à leur juste poids les éléments divers d'un ensemble complexe.

ANALYSE : LES FACTEURS

C'est rarement en proportion de ses mérites qu'une doctrine fait des adeptes (on croirait parfois le succès inversement proportionnel à la valeur !). Beaucoup de facteurs non-théologiques entrent en jeu. Nous ne tenterons pas d'expliquer la faveur dont jouit, à notre époque, l'universalisme ; plutôt, avec moins d'ambition, de discerner *chez les théologiens* les ressorts qui jouent, les orientations et les choix connexes, en vue d'une meilleure compréhension. Le lecteur n'en sera pas surpris : plusieurs des facteurs que nous isolons se combinent, des degrés divers, chez tel ou tel des auteurs évoqués.

réimp. Londres : Banner of Truth, 1961).

⁵¹ Thèse non publiée, soutenue à Harvard en 1966.

⁵² Introduction à la réédition de l'ouvrage de John Owen, *The Death of Death in the Death of Christ* (1648 ; Londres : Banner of Truth, 1959).

⁵³ Cf. l'ouvrage collectif, Clark Pinnock, éd., *Grace Unlimited* (Minneapolis : Bethany Fellowship, 1975). Pour un calviniste, bien sûr, la grâce amyraldienne ou arminienne est limitée : par l'autonomie du libre-arbitre humain, capable de la tenir en échec.

⁵⁴ « John Calvin's View of the Extent of the Atonement », *Westminster Theological Journal* 47 (1985) pp. 197-225 ; cf. tout le numéro 2 de *The Evangelical Quarterly* 55 (1985) et Paul Helm, « The Logic of Limited Atonement », *The Scottish Bulletin of Evangelical Theology* 3 (1985) pp. 47-54, répondant surtout à James B. Torrance.

Le facteur *sentimental*, voire viscéral, nous paraît pousser le plus grand nombre vers l'universalisme. Nous parlons de la sensibilité *morale*, de l'attachement, fortement affectif, aux *valeurs*. Une mutation a eu lieu dans l'attitude l'égard de la souffrance d'autrui, même mérite, ainsi que le relève R. Bauckham⁵⁵ ; nous avons cité plus haut l'expression éloquent, dans ce sens, de Jürgen Moltmann. On ébranle ou on nie la loi de la rétribution, et, avec elle, l'interprétation pénale de la mort du Christ⁵⁶. Le philosophe protestant Paul Ricœur appelle de ses vœux « le prédicateur qui prononcerait seulement un mot de libération, mais jamais un mot d'interdiction et de condamnation »⁵⁷. O Michée ! Toi qui te dressais face aux faux-prophètes comme le dénonciateur intrépide des forfaits d'Israël et comme le héraut du jugement, face aux prédicateurs de lendemains faciles ! Malheur à ceux qui vont clamant « Paix ! Paix ! », et il n'y a pas de paix... Si la conception moderne de l'amour exclut le châtement, une valeur proche en renforce l'effet : celle de solidarité. Elle est au pinacle. On ne dénonce pas dans l'individualisme une tendance erronée, mais l'impardonnable vilénie. On identifie « les plus petits des frères » de Jésus, en Matthieu 25, aux pauvres en général - comme s'il s'agissait d'une évidence⁵⁸. Il paraît donc *indigne* d'espérer se sauver sans tous les autres. A cela s'ajoute l'éducation dispense ou induite par le dialogue œcuménique : il n'est plus de bon ton de juger autrui, voire d'hésiter sur la légitimité de sa conviction et de son culte. Pèse, dans le rapport aux religions non-chrétiennes, la mauvaise conscience liée aux souvenirs honteux de l'antisémitisme, du colonialisme, et de l'impérialisme.

L'intérêt *spéculatif*, propre au théologien, compte peut-être

⁵⁵ *Op. cit.*, p.51.

⁵⁶ Cf. l'offensive de grand style lancée par Paul Ricœur, « Interprétation du mythe de la peine », *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (Paris : Seuil, 1969) pp. 348-369. L'interprétation pénale, que pourtant prêchait Bossuet, rencontre aujourd'hui une hostilité quasi générale chez les catholiques ; cf. Martelet, *op. cit.*, p. 160 ; également, Bernard Sesboué, « Esquisse d'une théologie de la Rédemption », *Nouvelle Revue Théologique* 106 (1984) pp. 801-816 & 107 (1985) pp. 68-86. Ces auteurs sont, pourtant, des modérés parmi les modernes.

⁵⁷ « Religion, athéisme, foi », in *Le Conflit des interprétations*, p. 438.

⁵⁸ J. Moltmann, *L'Eglise dans la force de l'Esprit*, p. 168. L'exégèse contraire trouve, cependant, des soutiens. Récemment, Jean Ansaldi a su relever qu'il s'agit plutôt des « croyants », « Justice et paix dans la théologie et dans l'éthique », in *L'Agitation et le rire. Contribution critique au débat « Justice, paix et sauvegarde de la création »* (Paris : les Bergers & les Mages, 1989) p. 59 note 3.

davantage qu'on ne s'en doute communément (il correspond aussi à un sentiment, « esthétique »). Un auteur comme John Hick ne jugerait pas résolu le grand problème qui le préoccupe, celui de la théodicée, sans le rétablissement de tous les humains⁵⁹. Chez Karl Barth, la volonté de magnifier *systématiquement* la grâce, la victoire de Jésus, est évidente ; s'il réduit la foi à la prise de conscience, à l'appréhension cognitive, voire au statut d'« épiphénomène »⁶⁰, c'est pour ne rien retirer à la plénitude du « tout-accompli » de Jean 19,30 (*tétélestai*) ; on perçoit son dégoût pour tout pélagianisme, entre autres sous la forme bultmannienne. Cette intention, cependant, se réaliserait autrement sans la propension de Barth à jouer abstraitement de l'homme « en lui-même » et puis « en Christ », de l'être et du néant (*das Nichtige*), de la « réalité » et de « l'impossibilité ontologique » ; et sans sa décision de traiter comme abstrait le *Logos asarkos*, le Verbe non encore incarné (pourquoi « abstrait » ?). A certains moments, Barth se sent la force de montrer que toute l'histoire depuis la création, le mal inclus, *devait* se dérouler comme elle l'a fait⁶¹. Sa passion de théologien spéculatif prend alors l'allure d'un éros gnostique. Chez Moltmann, le maniement abstrait des catégories est aussi en cause. Le salut s'opère par la force d'un renversement hégélien : parce que Dieu s'oppose à lui-même jusqu'à souffrir l'abandon de Dieu, l'abandon de Dieu est aboli pour tous les sans-Dieu. Cette logique dialectique semble avoir pour lui plus de force que l'exégèse prudente de l'Écriture. (Ailleurs, il se contente de la notion plus floue, et métaphorique, d'une incorporation du mal à la vie de Dieu.) Quant à la théologie moderne qui se réclame d'Irénée, parmi les catholiques, elle séduit par une vaste vision de progrès ascensionnel, de l'enfance fruste de l'humanité à la contemplation béatifique, perspective qui a le double avantage spéculatif de s'harmoniser avec l'évolutionnisme dominant (y compris en paléo-anthropologie) et avec la doctrine traditionnelle de la divinisation⁶² ; ce dernier thème n'a pas de nécessité dans une théologie qui dramatise le péché et qui marque les ruptures - c'est pourquoi les Réformateurs ne l'ont pas repris de saint Augustin.

Un certain sens *pastoral* nous semble avoir sa part, associé aux sciences humaines (c'est le facteur empirique). Dans la gène devant l'idée que la destinée éternelle de l'individu dépend de l'authenticité de sa foi, il y a la « sagesse » désabusée de celui qui sait d'expérience la fragilité, l'impureté, la complexité, la médiocrité, de la foi des

⁵⁹ Cf. R. Bauckham, *op cit*, p. 54.

⁶⁰ *Dogmatique IV*, 1*, p. 332.

⁶¹ *Ibid.*, II, 2*, p. 146.

⁶² Cette habile conciliation fait l'attrait du livre de Martelet.

croissants. Où tracer la frontière de la vraie foi dans l'enchevêtrement des élans, des velléités, des efforts, des réactions ? On prouve l'acuité du problème quand, déçu par tant de « chrétiens », même professants, on rencontre des incroyants, ou des juifs, ou des musulmans, admirables⁶³. Quand le psychologue ou le sociologue s'en mêlent, et décrivent un homme mû, pour une si large part, par des mécanismes inconscients, qu'il est difficile d'attribuer la foi consciente un rôle décisif ! Les catholiques excellent, alors, dans la mise en valeur des intentions préconscientes et cachées, qui peuvent impliquer une foi en Dieu authentique, bien qu'embryonnaire, chez l'athée déclaré lui-même... Nous avons entendu ce discours⁶⁴, et il mérite d'être entendu. Mais la conséquence n'est pas mince : que l'anthropologie le veuille, et toutes les religions deviennent légitimes : « la nature de l'homme requiert que l'invitation divine, comme l'acceptation humaine, ait une structure sociale. Dieu ne vient à l'homme, et l'homme ne vient à soi-même, que *dans et par* le monde et les autres hommes » ; voilà qui justifie la médiation de toute religion établie, pour ceux qui naissent dans son aire d'influence⁶⁵. Privilégier l'implicite et la dimension collective de la vie humaine rend facile d'inclure et difficile d'exclure !

Une condition est requise pour que ces divers facteurs produisent l'effet universaliste : c'est *l'éloignement de l'ancienne lecture scripturaire*. Il faut que la souveraine autorité du Texte canonique se relâche. Richard Bauckham y insiste justement : « l'universalisme moderne n'est plus lié à la lettre du Nouveau Testament »⁶⁶. Nous ne connaissons pas de grand théologien qui ait glissé vers l'universalisme tout en maintenant strictement la bibliologie orthodoxe (Berkouwer ne fait pas exception). Des considérations herméneutiques, dont on grossit l'importance, permettent, en même temps, de prendre ses distances avec le texte. Son conditionnement culturel, le caractère imagé de son langage, et surtout son intention « existentielle », sont allégués pour permettre de ne plus suivre le sens obvie⁶⁷. Origène expliquait déjà que l'Écriture dise « plusieurs », et non pas « tous », par l'intention de « laisser aux simples et aux nonchalants un aiguillon qui les fasse

⁶³ Cf. l'expérience en Afghanistan de Serge de Beaurecueil, « Pas de frontières au royaume de Dieu », *Lumière & Vie* 27/137 (avril-mai 1978) pp. 53-62.

⁶⁴ Cf. H. Nys, *op. cit.*, pp. 135ss, 153ss.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 179.

⁶⁶ *Op cit.*, p. 52.

⁶⁷ C'est ce que Karl Rahner développe avec finesse et circonspection dans l'étude citée *supra* (note 35). On trouve communément, comme sous la plume de J. A. T. Robinson, des versions plus brutales.

s'efforcer au salut »⁶⁸. L'universaliste s'appuie sur l'*a priori* opposant le langage religieux, ou biblique, à visée dite « kérygmaticque », interpellatrice, et le langage de l'information objective. Etranger à l'Écriture, cet *a priori* fait office de lit de Procuste quant à la portée de son enseignement, et sert une stratégie d'émancipation... respectueuse.

EN VUE D'UNE RÉPONSE : QUELQUES CONSIDÉRATIONS

Nous déclinons, dans le présent travail, la tâche considérable d'une réponse évangélique. Nous nous bornerons à quelques remarques, opportunes à nos yeux, en considérant, dans l'ordre inverse, les facteurs que nous venons d'évoquer.

L'attitude envers l'Écriture commande, une fois de plus, aux aiguillages. Sans reprendre ce sujet capital pour lui-même, nous voudrions souligner la qualité scientifique de plusieurs recueils (*symposia*) publiés ces dernières années : qui affinent le discernement, dissipent les malentendus, mettent à jour les arguments⁶⁹.

De façon plus spécifique, le point névralgique dans l'usage universaliste de la Bible, c'est la réduction des prophéties de perdition à de simples menaces ou avertissements (qui ne se réaliseront pas). Elle appelle d'abord, en riposte, l'exégèse des textes particuliers (comme 2 Th 1,6-10 & 2,10-12), pour mesurer, dans le détail, l'adéquation ou l'inadéquation de l'interprétation proposée ; le travail déjà fait par des spécialistes orthodoxes suggère un verdict plutôt négatif. La cohérence de la logique universaliste mérite ensuite examen ; Paul Helm décèle implacablement les failles des constructions de Hick, de Robinson (plus brièvement), et nous paraît convaincant sur ce qu'il nomme *soft universalism*, l'universalisme avec libre-arbitre indépendant⁷⁰. Surtout, il convient de mettre en lumière quels présupposés non critiqués, mais hautement critiquables, produisent la disjonction entre information objective et interpellation kérygmaticque.

⁶⁸ Cité par G. C. Berkouwer, *The Return of Christ*, p. 406 note 51.

⁶⁹ D. A. Carson & John D. Woodbridge, éd., *Scripture and Truth* (Grand Rapids : Zondervan, 1983), puis *Hermeneutics, Authority and Canon* (même éditeur, 1986) ; Paul Wells, éd., *Dieu parle ! Etudes sur la Bible et son interprétation* (En hommage à Pierre Courthial ; Aix-en-Provence : Kérygma, 1984).

⁷⁰ « Universalism and the Threat of Hell », *Trinity Journal* 4 NS (1983) pp. 35-43.

Ainsi, dans le très habile plaidoyer de Rahner, nous observons que son idée de l'historicité de l'homme le conduit à majorer abstraitement le caractère caché, mystérieux, de *l'eschaton*, au profit de l'imprévisibilité pure, et s'enfermer dans l'alternative trop sèche, et factice : ou bien un reportage sur l'avenir qui ne concerne plus existentiellement notre aujourd'hui, ou bien « l'homme, même par la révélation, ne sait de cet avenir encore absent, que ce qu'il peut, prospectivement, en déchiffrer dans son présent à *partir de et en* son expérience historique de salut »⁷¹. Quel étrange *Diktat* ! Ne peut-il y avoir une connaissance de faits à venir, qu'on ne puisse extrapoler de la lecture du seul présent, et qui concerne aussi ce présent ? Si quelqu'un me révèle que ma maison sera la proie d'un incendie (parce qu'il a eu vent d'un projet criminel, impossible à empêcher), mon existence présente en est bel et bien affectée ; je décide de mesures protectrices, j'achète des coffres-forts ignifugés pour y déposer mes papiers, etc. Si l'Écriture me révèle que Jésus-Christ revient en gloire pour juger les vivants et les morts, la connaissance de ce fait, de ce fait *comme* fait futur objectivement certain mais difficile à pronostiquer par déchiffrement du présent, me presse de faire les choix sensés aujourd'hui. Une telle connaissance donnée par Dieu guide les décisions à prendre ; elle ne les étouffe pas ! On redouterait peut-être l'asphyxie de la liberté humaine si nous était prédit dans le moindre détail, minuté, le programme entier des événements à venir, et tout le cours de l'histoire y conduisant. Mais le Dieu biblique, dans sa sagesse, n'en use pas ainsi : alors même qu'il embrasse en son Dessein toutes nos démarches - ce qu'il peut faire sans léser leur liberté grâce à l'intériorité radicale de son action - le Seigneur sait qu'il convient à notre liberté finie, pour s'exercer consciemment, d'en savoir *assez* sans savoir *tout*. Rahner raisonne comme si la liberté humaine était infinie, et ne pouvait tolérer devant elle que le vide, pour créer l'avenir *ex nihilo* ! La liberté est créature : elle reçoit sa mesure, et c'est là son bien⁷².

Quant à *l'appréciation de la foi*, empiriquement étudiée, nous avouons la réponse difficile. La première démarche serait peut-être, pour les évangéliques, de reconnaître cette difficulté, et d'apprendre un peu plus de subtilité auprès de ceux qui paraissent en avoir trop ! Mais il est bon de rappeler que les docteurs évangéliques émettent des avis

⁷¹ *Op. cit.*, p. 155. Sur les autres points mentionnés : pp. 148, 150s, 153 (note 2).

⁷² Chez Rahner, nous incriminerions l'idéalisme philosophique et l'influence de l'antinomie « humaniste » Nature-Liberté.

divers, et nuancés, sur une question comme celle des hommes dépourvus de tout accès à l'Évangile explicité, prêché ou écrit⁷³. Nous pensons qu'il y a, dans la révélation générale de Dieu, sa création et sa providence (cf. Mt 5,45), *assez de lumière* pour que des hommes, sous l'action de l'Esprit Saint comme en toute conversion, mettent leur foi en Jésus-Christ pour leur salut, sans en savoir plus que les humbles croyants de l'Ancien Testament⁷⁴. Ce n'est en aucune façon une concession à la confusion syncrétiste. Appuyées sur l'Écriture, de solides analyses dénoncent à juste titre l'escamotage des incompatibilités majeures entre les religions⁷⁵. Sur la question délicate du rôle de la foi pour le salut, de cette foi dont la réalité trop humaine ne semble pas capable de porter un si grand poids, la réponse ne peut être que la réalité *divine* de la foi. Seulement si la foi est le don et l'œuvre de Dieu, opérant une union vitale avec le Christ, est-il compréhensible qu'elle fasse toute la différence.

La critique des grands *schèmes spéculatifs* exigerait des volumes. Nous attirons l'attention sur deux points : la nécessité d'un traitement très net du problème du mal, qui fasse ressortir le caractère historique du mal, étranger à la perfection première de la création de Dieu ; et la puissance d'ancrage évangélique de la doctrine de la substitution pénale, si fortement attestée par l'Écriture et attaquée par les divers modernismes.

Quelle est la portée, dans notre débat, de l'historicité du mal ? Celle-ci fait l'originalité du compte-rendu biblique (du « mythe adamique » dit Paul Ricœur, en le comparant aux mythes des nations), et l'Église l'a confessée jusqu'à l'avènement du rationalisme moderne. Les indices littéraires de la Genèse n'auraient jamais conduit à la mettre en doute, et seule la pression d'un discours *concurrent* sur les origines en a détourné plusieurs. Quelle signification lui reconnaître ? Elle marque la distinction *entre mal et métaphysique*. Si le mal est survenu, il ne relève pas de l'être (ni de sa simple négation) : il n'est pas une substance, il n'appartient pas à la condition humaine comme telle. Qui la nie, qui refuse la succession réelle de l'intégrité bénie, au

⁷³ Présentation compétente de Malcolm J. Mc Veigh, « The Fate of Those Who've Never Heard ? It Depends », *Evangelical Missions Quarterly* 21 (1985) pp. 370-379.

⁷⁴ Cette conclusion rejoint Sir J. Norman D. Anderson, de l'Université de Londres (*loc. cit.*).

⁷⁵ Cf. l'excellent article de Harold Netland (du Japon), « Religious Pluralism and Truth », *Trinity Journal* 6 NS (1985) pp. 74-87, surtout pp. 82-86 réfutant Hick ; cf., du même auteur, « Exclusivism, Tolerance and Truth », *Evangelical Review of Theology* 12 (1988) pp. 240-260.

commencement, et de la faute inexcusable, ensuite, quoi qu'il fasse, attribuera au mal un caractère métaphysique, originaire. Attentivement scrutés, les systèmes spéculatifs que nous avons mentionnés le laissent apparaître. *Or le remède correspond au mal.* Pour nous sauver d'une détermination métaphysique indésirable, il faudra une opération métaphysique (et non plus, comme dans la prédication apostolique, le règlement historique de la dette envers la justice, l'expiation des fautes par l'Agneau immolé). La rédemption sera comprise alors comme l'assomption de l'humain par le divin, et sa divinisation conséquente, ou comme l'incorporation à Dieu du négatif... Et s'il s'agit d'une opération sur la nature ou condition humaine, elle englobera et atteindra tous les humains comme tels. La pente est universaliste. Quelques-uns peuvent s'arrêter à mi-parcours, mais on commence à glisser dès qu'on rechigne à confesser *l'événement* de l'entrée du péché dans le monde⁷⁶.

Qu'à la Croix, le châtiment qui nous donne la paix est tombé sur lui, parce qu'il portait nos péchés sur le bois, et qu'il a ainsi payé notre dette, versé notre rançon, est le sens cardinal de la mort du Christ pour la théologie évangélique. Depuis la Réforme, c'est le thème privilégié de la prédication du salut, au point d'éclipser d'autres aspects bibliques de l'œuvre de la rédemption. La démonstration a été renouvelée encore de notre temps des appuis bibliques de la thèse⁷⁷, assez souvent reconnu par des critiques qui lui sont personnellement hostiles :

⁷⁶ Pour de plus amples développements, nous renvoyons le lecteur à nos autres écrits, en particulier *Révélation des origines. Le début de la Genèse* (Coll. Hokhma ; Lausanne : Presses Bibliques Universitaires, 1988²) chap. VII, pour le traitement du texte ; « l'Évangile, mythe ou histoire ? » in Henri Blocher & F. Lovsky, *Bible & Histoire* (même éditeur, 1980) pour la confrontation avec les mythes ; nos articles « La Pensée chrétienne et le mal » dans les numéros 19, 20, 22, & 23 de *Hokhma* (1982 et 1983) pour l'analyse critique des théories ; la matière de ces derniers, retravaillée, augmentée, et adaptée au public, est parue sous le titre *Le Mal et la Croix. La pensée chrétienne aux prises avec le mal*, (Paris : Sator, 1990).

⁷⁷ La synthèse de John R. W. Stott, *La Croix de Jésus-Christ* (Mulhouse : Grâce et Vérité, 1989) est très représentative ; la moitié de l'œuvre admirable de l'Australien Leon Morris, depuis *The Apostolic Preaching of the Cross* (Londres : Tyndale Press, 1955¹) est consacrée à la défense et illustration néotestamentaire de la doctrine ; dense et rigoureux, le travail de James I. Packer s'impose : « What Did the Cross Achieve ? The Logic of Penal Substitution », *Tyndale Bulletin* 25 (1974) pp. 1-45. Signalons aussi I. Howard Marshall, *The Work of Christ* (Exeter : Paternoster, 1969) ; G. C. Berkouwer, *The Work of Christ*, op. cit. ; et encore Benjamin B. Warfield, *The Person and Work of Christ* (Philadelphie : Presbyterian & Reformed, réimp. 1950).

Bultmann définit ouvertement l'interprétation néo-testamentaire de la Croix comme une « interprétation mythique dans laquelle se mêlent des représentations de sacrifice et une théorie juridique de la satisfaction »⁷⁸. Il a bien vu, bien qu'il n'aime pas ! Méconnu par l'incarnationnisme de la tradition catholique, par le choix subjectiviste des sociniens et de leur postérité libérale, par les spéculations d'empreinte hégélienne, l'expiation de nos fautes à notre place par le Christ est bien le centre du message. Mais quel est le rapport à l'universalisme ? On peut aisément percevoir le lien de solidarité avec l'historicité du mal que nous venons de faire valoir, mais la substitution pénale exclut-elle vraiment que le salut bénéficie, au bout du compte, à tous les hommes ?

Les conséquences de la doctrine biblique de la rédemption, quant à l'étendue de son « champ », ne peuvent pas se tirer sans règlement de la question de l'universalisme hypothétique. Sans même être barthien (car Barth récuse la position orthodoxe sur la substitution⁷⁹), on peut concevoir une substitution pénale qui obtienne l'absolution, effectivement, de tous les hommes. Puisque les données bibliques prouvent surabondamment (hélas !) que tel n'est pas le cas, il faut réexaminer avec soin l'articulation entre l'accomplissement et l'application. Or l'universalisme amyraldien soulève de sérieuses difficultés. Il a des avantages non négligeables : il permet d'exalter deux « universalités » bibliquement certaines, celle de l'amour de Dieu, qui ne veut pas qu'aucun périsse, et celle de l'offre du salut, destinée à tous les humains indistinctement. Mais il bute sur un premier problème : si le Christ a *payé* la dette judiciaire d'un réprouvé, Dieu ne peut pas, sous peine d'injustice, condamner et châtier celui-ci ! Il ne suffit pas de répondre que c'est le réprouvé qui refuse la grâce et se condamne lui-même, car l'Écriture atteste qu'il y aura jugement *de Dieu*, et juste châtiment infligé *par lui*. L'image du chèque inefficace tant que le bénéficiaire n'a pas signé ne correspond pas : car le sang précieux de la rançon a déjà été versé. Les arminiens du XVII^e siècle

⁷⁸ Dans sa fameuse conférence de 1941, « Nouveau Testament et mythologie », trad. Odette Laffoucrière, *L'Interprétation du Nouveau Testament* (Paris : Aubier-Montaigne, 1955) p. 174.

⁷⁹ *Dogmatique* IV, 1*, p. 267 : « Mais il ne convient pas, comme on l'a fait dans certaines interprétations de la doctrine de la réconciliation (à la suite d'Anselme de Cantorbery, notamment) d'élever la notion de châtiment en notion majeure : ni dans le sens que Jésus-Christ, en subissant notre châtiment, nous a évité de le subir nous-mêmes, ni dans le sens qu'il 'satisfait' par là à la colère de Dieu. Cette dernière pensée, en particulier, est totalement étrangère au Nouveau Testament. »

(avec Grotius) tentaient de résoudre la difficulté en atténuant l'idée de la dette payée ; il n'y avait plus qu'exemple du salaire que mérite, « en général », le péché ; mais ils s'écartaient ainsi de l'interprétation évangélique en son cœur. Le second obstacle pour l'universalisme hypothétique, c'est la dissonance *trinitaire* qu'il suppose : le Père choisit les élus, le Saint-Esprit opère en eux seuls le vouloir et le faire de la foi, et le sacrifice du Fils n'aurait de référence qu'indéterminée ? Moïse Amyraut restait calviniste sur l'élection et le don de la foi, et cette difficulté devait le gêner très fort. Elle ne disparaît pas, contrairement à ce qu'on pourrait croire, pour des arminiens évangéliques : car ils ne nient pas l'élection et l'œuvre de l'Esprit *particuliers* ; ils en font une réponse à la foi de l'homme (connue à l'avance dans le cas de l'élection). Pour eux aussi, il serait plus cohérent que le Fils ait en vue les mêmes bénéficiaires, à la foi préconnue ! Pour eux aussi, en tout cas, il est infailliblement certain, dès avant la fondation du monde, écrit dans le Livre de Dieu, qu'un tel ou un tel s'endurcira jusqu'à la fin et sera perdu ; c'est vrai de tous les réprouvés, et l'universalisme hypothétique n'y change rien.

Ceux qui repoussent l'expiation définie le font souvent par malentendu, et parce qu'ils n'en connaissent qu'une caricature. Ainsi, la *suffisance* du sacrifice pour tous les hommes n'est pas mise en doute : il est correct (expressément calvinien, sur 1 Jn 2,2) de le dire *sufficiens* pour tous, *efficiens* pour les seuls croyants. Il est possible de faire droit aux textes d'universalité, au thème de la *paix*, en considérant l'humanité sous son aspect d'unité organique - même si la plupart des calvinistes ont malheureusement négligé de le faire, et ont inutilement appauvri leur doctrine. C'est bien le péché du monde, pris comme un tout, qu'a porté/ôté l'Agneau de Dieu. C'est bien l'Homme qu'assume et sauve le Nouvel Adam, avec tout le cosmos infra-humain qui dépend de l'humanité. Abraham Kuyper a su faire valoir cette universalité de la rédemption, trop souvent occultée : « si nous comparons l'humanité, comme elle est procédé d'Adam, un arbre, les élus ne sont pas des feuilles arrachées de l'arbre pour composer une guirlande à la gloire de Dieu tandis que l'arbre serait abattu, déraciné, jeté au feu ; mais justement le contraire, les perdus sont les branches, rameaux et feuilles détachés du tronc de l'humanité, tandis que les élus seuls y subsistent. »⁸⁰ Toute image a ses insuffisances, et celle-ci n'est pas

⁸⁰ *E voto Dordraceno* II, p. 178, cité par B.B. Warfield, *Biblical and theological Studies* (Presbyterian & Reformed Pub. Co., 1952) p. 336 ; saint Augustin, *De Correptione et gratia* XIV, p. 44, dit des prédestinés : « tout le genre humain est en eux. »

parfaite ; mais elle a l'avantage de reprendre l'image de l'apôtre pour Israël : l'Olivier jouit du salut (l'aspect organique), tandis que les individus incroyants en sont retranchés à titre individuel. La transposition du symbolisme se justifie d'autant mieux que le mystère d'Israël est précisément de représenter l'humanité entière, dans la grâce comme dans le jugement. Le calvinisme de l'expiation définie peut même ajouter que le Christ est mort, à certains égards, « pour tous les hommes », pour les réprouvés eux-mêmes : non pas au sens qu'il aurait réglé leur dette judiciaire, mais qu'il leur a procuré par sa mort les bienfaits de cette vie terrestre (le sursis accordé au vieux monde dépend logiquement de la rédemption) et que son sacrifice fonde une offre de pardon qu'ils pourraient saisir *s'ils le voulaient*.

Il n'est pas possible de passer ici en revue les textes bibliques pertinents ; on en trouvera le traitement ailleurs. Les considérations précédentes permettent, à notre avis, de concilier avec le calvinisme la plupart des énoncés invoqués par les tenants de l'universalisme hypothétique ; dans plusieurs autres cas, des indices contextuels favorisent ou autorisent une interprétation différente de la leur. Les textes particularistes ne manquent pas, d'autre part. Si la référence de la substitution de Jésus-Christ était indistinctement universelle, on ne comprendrait pas qu'elle soit dite si régulièrement « pour nous », les croyants, pour l'Eglise, etc. C'est de la postérité d'Abraham qu'il se charge (H 2,16). Aux antipodes du calvinisme, Albert Schweitzer estimait historiquement établi que Jésus a pensé mourir pour une collectivité déterminée, celle des élus⁸¹. Les manuscrits de Qûmran, dont on sait l'importance pour l'intelligence du langage des évangiles, fournissent une donnée supplémentaire. Les esséniens de Qûmran, comme on lit dans le *Rouleau de la Règle*, s'appelaient « les Nombreux » (1 QS ; trad. Dupont-Sommer) ; ils empruntaient le terme à la prophétie d'Esaië 52-53 où le mot, *hàrabbîm*, se répète avec insistance pour désigner les bénéficiaires du sacrifice du Serviteur. Ils lui donnaient, à coup sûr, un sens particulariste, car ils revendiquaient passionnément le privilège d'être eux seuls l'Israël de Dieu, la communauté des élus ; sur le peuple apostat, les fils de Bélial, ils appelaient le feu du ciel. Or c'est le même mot, ou son équivalent grec, *hoi polloi*, qu'emploie Jésus, faisant lui aussi allusion à Esaië, quand il annonce le don de sa vie de Serviteur en rançon à la place des « Nombreux » (Mt 20,28). Notons encore que les textes « tous » ne paraissent pas plus fréquents, dans le Nouveau Testament, en rapport

⁸¹ *La Mystique de l'apôtre Paul*, trad. Marcelle Guéritot (Paris : Albin Michel, 1962) p. 57.

avec la Croix qu'avec la Fin : c'est le contraire qu'on attendrait avec l'universalisme hypothétique. Ce fait s'ajoute aux autres éléments défavorables à cette construction doctrinale.

Le plus convaincant, à nos yeux, concerne les conditions concrètes de la substitution de Jésus-Christ. Qu'un individu « paie » judiciairement pour un autre soulève de graves objections : n'est-ce pas le déni même de la justice ? Tant qu'on affirme dans l'abstrait que Jésus-Christ a supporté, à sa place, le châtiment d'un coupable, on suscite un certain scandale : « l'âme qui pèche, c'est celle qui mourra ». Dans les perspectives bibliques, la substitution est possible quand il ne s'agit plus d'individus isolés : quand un lien de communauté permet le transfert de responsabilité, quand le chef, surtout, de la communauté se rend comptable des actes des siens ou agit en leur nom, en bien ou en mal - ils en prouvent les conséquences, comme lorsque David a péché. Jésus-Christ accomplit la rédemption en pareille qualité, sans rien d'indéfini. Il se livre *concrètement* comme le Berger pour *ses* brebis, comme le Roi pour *son* peuple, comme le Maître pour *ses* amis, comme la Tête pour *son* corps, comme l'Epoux pour *son* Epouse, comme le Nouvel et Dernier Adam pour l'humanité *nouvelle*, c'est-à-dire régénérée. La communauté dont le Christ est le Chef, nouvelle humanité, est celle des croyants ou élus.

A la source du malaise de plusieurs, nous discernons l'interférence entre deux points de vue qu'il vaut mieux distinguer (sans les séparer). Pas de brouillage : ou bien on considère les choses selon l'ordre des temps, comme les hommes les vivent dans l'histoire ; ou bien *sub specie aeternitatis*, mais non pas les deux à la fois. Dans le déroulement, sur la terre, Jésus-Christ expie comme l'Homme, le Pécheur substitutif, le Chef d'un Corps à construire, dont les membres ne sont pas encore déterminés *dans le temps*. Ils se détermineront comme tels en venant à la foi, et bénéficieront de l'œuvre du Serviteur et Chef en se joignant à lui. L'offre universelle leur en est faite, sincère et sans équivoque. Du point de vue de l'éternité (puisque la révélation nous en donne un aperçu), le plan du salut, comme Dieu l'a conçu, est commandé par le but qu'il a décidé d'atteindre ; le Père choisit, de l'humanité perdue par sa propre faute, ceux qu'il rachètera ; il envoie son Fils pour qu'il donne sa vie en rançon *pour eux* et son Esprit pour qu'il fasse naître *en eux*, au moyen de la Parole, la foi.

Pourquoi le Père n'a-t-il pas élu, à salut, tous les humains sans exception ? L'humilité du théologien se vérifie dans l'aveu de son ignorance, et le consentement au mystère d'une libre, souveraine, grâce qui le domine absolument. L'Ecriture inspirée révèle la vérité solennelle de la perte : il serait insensé de prétendre mieux savoir.

Il nous sied, dans le temps présent, de dire « hélas ! », en espérant que nous n'aurons plus à le dire, parvenus dans la pleine Lumière. Tout au plus, sachant que la sensibilité affective est peu perméable aux arguments, le théologien peut-il dissiper des malentendus, corriger des images et conceptions inadéquates du châtement éternel. Nous aimons souligner que jamais la Bible ne suggère l'idée d'une défaite divine, même partielle, que le péché continue, que le mal se perpétue dans la géhenne. Au contraire, le mal, jugé, n'existera plus ! La confession de toute langue (Ph 2,10s) et la « réconciliation » de tous (Col 1,20) signifient que tous les hommes, dans l'éclat du Jour enfin advenu, *verront en vérité*. Ils rendront à Dieu l'hommage d'un Amen sincère à son jugement. Les impies condamneront eux-mêmes, avec Dieu, leur impiété et ne désireront rien d'autre que le châtement - seul moyen de les mettre d'accord avec la justice de Dieu, selon le vœu qui remplira leur conscience. Il sera *bon* pour eux de glorifier le Seigneur par leur jugement ; ils accompliront ainsi, malgré tout, leur vocation essentielle de créatures ; et ils le sauront. Il se pourrait que cette doctrine soit plus miséricordieuse pour eux que bien des échappatoires, imaginées pour esquiver la clarté biblique⁸².

Même mieux interprétée, il est vrai, la révélation de la perte de certains hommes continuera de nous heurter. Nos limites de *homines viatores* et la contagion du siècle nous vaudront cette épreuve. Seule une contre-culture biblique, et une piété qui se laisse imprégner par la crainte du Seigneur, peuvent résister aux entraînements affectifs indus. La tristesse qui subsistera, sainement, nous conduira au zèle – connaissant la crainte du Seigneur... l'amour du Christ nous presse (2 Co 4,11 et 14) - et la sobriété, *sôphrosunè*, théologique. Une théologie sobre sait qu'elle ne discerne que *en ainigmati* cela même qui est révélé ; elle se meut dans la confiance des pécheurs graciés en Dieu le seul sage, et souverainement amour.

⁸² Cf. notre « La doctrine du châtement éternel », *Ichthus* 32 (avril 1973) pp. 3-9.

Amis lecteurs,

Nous souhaitons apporter notre pierre à la reconstruction à l'Est. Pour cela, nous proposons d'abonner les bibliothèques et les facultés de théologie à Hokhma. Nous les avons recensé dans l'ensemble des pays de l'Est. Nous leur offrons un abonnement au tarif réduit, soit 25 FS ou 70 FF ou 460 FB par an.

Vous pouvez contribuer à cet effort en parrainant une ou plusieurs bibliothèques théologiques. Nous donnerons la priorité aux bibliothèques des facultés ou des pays que vous nous indiquerez, l'objectif étant de les abonner toutes. Pour nous aider dans cet effort, envoyez-nous votre chèque ou votre virement à l'adresse *Hokhma* de votre pays (voir en 3^e page de couverture), en précisant vos préférences et la mention « *Pays de l'Est* ».

Nous souhaiterions d'autre part abonner des étudiants ou des responsables d'église (pasteurs, anciens, prêtres) de ces pays à la revue, dans la mesure où leur connaissance du français est suffisante pour profiter des articles. Nous avons besoin pour cela de leurs noms et adresses, ainsi que d'un parrainage financier. Vous pouvez nous fournir les adresses ou les parrainages, ou les deux, en précisant la mention « *Responsables Est* ».

Pour votre participation et votre soutien, tous nos remerciements.

Le Conseil *Hokhma*.

Nom :
Prénom :
Adresse :

Je souhaite soutenir l'opération « *bibliothèques et facultés de l'Est* » et je joinsFF/FS/FB¹ pour abonner en priorité :

Je souhaite soutenir l'opération « *Responsables Est* » et je joinsFF/FS/FB¹ pour abonner des étudiants en théologie ou des responsables des Eglises de l'Est.

Je joins une liste d'adresses.

Je ne joins pas d'adresses, disposez de l'argent pour les adresses que vous avez.

Je ne peux soutenir financièrement l'opération « *Responsables Est* », mais je joins une liste d'adresses de responsables ou étudiants en théologie francophones dans les pays de l'Est.

1. Rayer les mentions inutiles.