
COMMENT TENIR L'UNIVERSALITÉ DE LA VOLONTÉ SALVIFIQUE DE DIEU ? Divergences spéculatives (ou doctrinales) et espérance théologique

EMMANUEL DURAND, O.P.

Comment tenir avec justesse l'affirmation néotestamentaire d'une volonté salvifique universelle, sans restriction a priori ni conclusion hâtive ? La volonté divine de sauver tous les hommes n'intervient pas en théologie catholique comme la conclusion d'une démonstration, mais comme une prémisse de foi issue de la Révélation. Malgré l'évidence et la sobriété de son affirmation néotestamentaire, elle a été soumise à toutes sortes de restrictions ou d'extrapolations, mais il n'en demeure pas moins qu'elle fait partie des convictions de fond de la foi catholique. Aussi a-t-elle pu être énoncée de façon particulièrement nette dans plusieurs documents du concile Vatican II¹.

Le fondement scripturaire le plus évident en faveur d'une volonté salvifique universelle se trouve assurément dans la première lettre à Timothée. La recommandation d'une prière audacieuse pour tous se trouve alors justifiée par une conviction proprement théologique : la volonté divine de salut s'étend elle-même à tous les hommes, sans aucune restriction préalable.

Je recommande donc, avant tout, qu'on fasse des demandes, des prières, des supplications, des actions de grâces pour tous les hommes, pour les rois et tous les dépositaires de l'autorité, afin que nous puissions mener une vie calme et paisible en toute piété et dignité. Voilà ce qui est bon et ce qui plaît à Dieu notre Sauveur, lui qui veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité. Car Dieu est unique, unique aussi le médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus, homme lui-même, qui s'est livré en rançon (*antilutron*) pour tous. Tel est le témoignage rendu aux temps marqués et dont j'ai été établi, moi, héraut et apôtre – je dis vrai, je ne mens pas –, docteur des païens, dans la foi et la vérité².

1. Voir spécialement CONCILE VATICAN II, *Sacrosanctum Concilium* 5; *Lumen Gentium* 1, 3, 13 et 16; *Nostra Aetate* 1; *Dei Verbum* 14; *Ad Gentes* 2-4 et 7; *Gaudium et Spes* 22.

2. 1 Tm 2,1-7; voir Michel GOURGUES, *Les deux lettres à Timothée - La lettre à Tite* (Commentaire de la Bible - Nouveau Testament, 14), Paris, Cerf, 2009, p. 97-106.

Suivant l'enchaînement des énoncés, l'unicité de Dieu est située au fondement ultime de l'universalité du salut et de l'unicité du Médiateur. Une telle affirmation, à forte densité théologique, est enchâssée dans une exhortation pastorale. L'auteur se montre avant tout préoccupé de la prière dans l'assemblée chrétienne à laquelle il écrit. La prière doit en effet être adressée à Dieu pour tous les hommes, pour les rois et les autorités.

Le pivot de la péricope conduit du Dieu Sauveur au Christ Jésus. La meilleure attestation de l'amplitude de la volonté salvifique se rencontre, au sein l'histoire du salut, dans l'événement pascal à travers lequel l'homme Jésus s'est lui-même livré *pour tous*, suivant la même extension et la même universalité que la volonté salvifique de Dieu. La vie et l'offrande du Christ Jésus pour tous, jusque dans la mort, est ainsi présentée comme la meilleure expression et l'unique médiation, dans l'histoire humaine, de la volonté salvifique universelle de Dieu. À travers son propre ministère, l'Apôtre transmet à son tour en direction de tous, spécialement par sa prédication aux nations, l'unique témoignage rendu une fois pour toutes par le Christ Jésus à l'offre divine d'un salut pour tous.

Au sujet de l'universalité du salut, il convient de se maintenir avec audace et sobriété sur la ligne de crête tracée par la première lettre à Timothée (1 Tm 2,1-7). Afin de situer au mieux cet équilibre en fonction de la tradition théologique, nous présenterons d'abord deux lignes opposées mais symétriques. La première, contemporaine, est universaliste, tandis que la seconde, augustinienne, est restrictive. Pour diverses raisons, Karl Barth, Hans Urs von Balthasar et Karl Rahner inclinent vers un optimisme sotériologique englobant (I). À l'opposé, la tradition augustinienne a modulé une interprétation restrictive de la volonté salvifique de Dieu (II). Le thomisme trace une troisième voie, plus équilibrée sans doute, mais toujours susceptible d'ajustements, comme l'ont déjà suggéré Jacques Maritain et Charles Journet (III). Il apparaîtra finalement que ces divers courants, malgré leurs divergences spéculatives et leurs excès potentiels, renvoient *en pratique* à une attitude théologique commune qui consiste à prier et à espérer pour tous, à partir de l'offrande objective du Christ Jésus (IV).

L'orientation vers une espérance commune ne relativise pas les divergences doctrinales et spéculatives. Celles-ci ne sont pas anodines et elles ont certainement des répercussions sur la justesse de l'espérance. Mais la perspective d'une espérance partagée permet de continuer un dialogue intellectuel sur un socle confessant.

I. Fascination pour l'apocatastase, incertitude théorique et espérance d'un salut universel, chez quelques théologiens contemporains

Plusieurs théologiens contemporains de grande renommée ont diversement repris des propositions, inspirées d'Origène, au sujet d'un salut eschatologique sans reste, effectivement universel, moyennant des peines temporaires. Ils ont

en effet soutenu et argumenté une vision optimiste de l'issue finale du dessein divin, entretenant un rapport de fascination plus ou moins dialectique avec l'hypothèse, antique et mouvante, d'une réconciliation finale englobant toutes les créatures déchues³. L'apophatisme étant aujourd'hui de bon aloi en matière d'eschatologie finale, nos théologiens font toutefois preuve de sérieux et de retenue dans l'extension et l'ambition du propos : ils se limitent au sort ultime des hommes et ne prétendent pas aboutir à des assertions définitives. Dans cette première section, nous exposons avec bienveillance les arguments des auteurs, sans toutefois nous engager à leur suite.

La victoire du Christ, selon Karl Barth

La tendance vers un universalisme eschatologique, total et définitif, est puissante chez Karl Barth, car il lui a trouvé un solide appui au cœur de la sotériologie réformée⁴. En effet, l'explication objective de l'efficacité du salut, sous la forme d'une substitution pénale du Christ innocent au châtement des pécheurs, oriente la sotériologie vers une eschatologie finale sans perte aucune⁵. Le jugement du péché dans sa totalité a déjà été prononcé une fois pour toutes à travers l'événement de la Croix, si bien que le jugement eschatologique paraît lui-même avoir été entièrement soldé, par avance. Si la Croix de Jésus accomplit déjà le décret du jugement le plus tranchant qui soit, Dieu ne dispose plus en lui-même que d'une miséricorde surabondante envers tous les pécheurs. Devant Dieu, ceux-ci peuvent toujours être inclus dans la sainteté et le jugement du Crucifié.

Les conséquences eschatologiques d'une telle sotériologie sont renforcées par la doctrine barthienne de l'élection divine, suivant laquelle toute l'humanité est élue en Jésus Christ de façon primordiale. L'acte éternel d'élection porte sur le Christ Jésus en sa forme concrète, historique et pascale. C'est par l'unique élection de Jésus Christ que Dieu élit tous les hommes. À travers son élection primordiale, Dieu les a donc tous prédestinés positivement au salut, acquis et révélé par le Crucifié : « dans l'élection de Jésus-Christ, qui est la volonté divine éternelle, 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

3. Sur les modulations antiques de l'apocatastase, voir AUGUSTIN, *De civitate Dei*, XXI, 17-22 (Bibliothèque augustinienne, 37, p. 450-465) ; Ilaria L.E. RAMELLI, « Christian Soteriology and Christian Platonism », *Vigiliae christianae* 61(2007), p. 313-356 ; Morwenna LUDLOW, « Universalism in the History of Christianity », dans Robin A. PARRY & Christopher H. PARTRIDGE (ed.), *Universal Salvation? The Current Debate*, Carlisle, Paternoster Press, 2003, p. 191-218.

4. Voir Karl BARTH, *Dogmatique* II/1, §30.2, Genève, Labor et Fides, 1957, p. 142-155.

5. Nous avons argumenté ailleurs pourquoi la « substitution pénale » nous paraît fautive et déformante ; voir *L'Offre universelle du salut en Christ* (Cogitatio fidei, 285), Paris, Cerf, 2012, p. 321-360. Dans la suite de son œuvre, Karl Barth valorise plus la destruction objective du péché sur la croix que les transferts de la substitution.

et la mort⁶». Puisque l'unique Élu de Dieu a été réprouvé sur la Croix, à la place de tous les pécheurs méritant la condamnation divine, il n'est plus envisageable qu'un seul d'entre eux soit définitivement perdu : « Si nous voulons savoir ce que Dieu a choisi pour lui-même en optant pour la communion avec l'homme, nous ne pouvons que répondre : il a choisi notre réprobation. Il l'a faite sienne. Il l'a portée et subie avec toutes ses conséquences, dans toute son horreur⁷. » En Jésus Christ, premier contenu de son éternelle élection, Dieu s'est substitué lui-même à l'homme passible de réprobation et à l'homme perdu. « Dieu prend sur lui la peine que devait entraîner ce qui reste impardonnable. [...] La réprobation ne saurait donc redevenir la part et l'affaire de l'homme⁸. » De la sorte, nous n'avons accès à la destination négative de l'homme à la perte et à la condamnation que sous la forme concrète où Dieu l'a prise sur lui et l'a vaincue en Jésus Christ⁹. Pour autant, Dieu n'est jamais lié par son éternelle élection comme il le serait par un *decretum absolutum*, mais il demeure souverainement libre à travers toute l'extension de son action.

C'est pourquoi l'assurance ou la contrainte d'une apocatastase seront formellement écartées par Barth, bien que sa thèse radicale sur l'élection primordiale de toute l'humanité dans la personne concrète de Jésus Christ et sur le jugement définitif du Crucifié aboutisse à des implications inéluctables dans le sens d'un salut universel. Certes, l'homme pécheur ne cesse de s'agiter dans le mensonge et vit sous la menace imminente de la condamnation, mais il se heurte aussi aux limites que la vérité de Jésus Christ impose à ses illusions. Les provocations et les bravades du pécheur ne sauraient avoir le dernier mot devant Dieu¹⁰. Dans les ultimes explications fournies à ce sujet, le théologien de Bâle ne refuse pas une réconciliation universelle accomplie par le *Christus Victor*, mais il résiste nettement à toute dérive « métaphysique » qui consisterait à remplacer la victoire effective du Christ par un principe théorique ou une loi générale telle que l'apocatastase. Bien que l'homme ne puisse d'aucune manière prétendre à la délivrance finale de tous les hommes et qu'il n'ait aucune assurance théorique que la forme dernière de l'œuvre divine coïncide avec une réconciliation universelle, il lui est cependant permis « d'espérer et de prier, avec toute la réserve mais aussi toute l'assurance nécessaire, pour qu'en dépit de tout ce qui pourrait plaider le contraire, et cela définitivement, « les bienfaits du Seigneur ne soient pas épuisés » et que, comme « ses compassions se renouvellent chaque matin, [...] il ne rejette pas à toujours »

6. Karl BARTH, *Dogmatique II/2*, §33.2, Genève, Labor et Fides, 1958, p. 171.

7. Karl BARTH, *Dogmatique II/2*, §33.2, p. 173.

8. Karl BARTH, *Dogmatique II/2*, §33.2, p. 175.

9. Voir Karl BARTH, *Dogmatique II/2*, §33.2, p. 181.

10. Voir Karl BARTH, *Dogmatique IV/3*, §70.3, Genève, Labor et Fides, 1973, spécial. p. 118-123 ; Tom GREGGS, « « Jesus is victor » : Passing the impasse of Barth on universalism », *Scottish Journal of Theology*, 60 (2007), p. 196-212.

(Lm 3, 22-31)¹¹ ». Quant à la forme concrète de l'*eschaton*, le dernier mot appartient tout entier à Dieu et la seule attitude de l'homme qui puisse lui correspondre par anticipation est une espérance totale, fondée sur la foi en Jésus-Christ, Crucifié et Ressuscité.

Espérer pour tous, selon Hans Urs von Balthasar

Hans Urs von Balthasar reproche à Karl Barth d'avoir estimé, de façon trop systématique, que la substitution pénale a définitivement soldé le jugement divin sur la Croix. Bien qu'il se tienne à l'écart de toute eschatologie spéculative orientée vers la seule réconciliation potentielle, Balthasar est lui-même aimanté par l'attrait d'une issue eschatologique entièrement positive. À la suite de plusieurs saints mystiques, spécialement des femmes¹², il perçoit le caractère insupportable de la perte d'un seul de nos frères et l'impossibilité pour les bienheureux de se réjouir définitivement en l'absence de certains d'entre eux pourtant appelés par Dieu à la même béatitude. Parmi les saints, ceux qui ont reçu quelque révélation imagée au sujet de l'enfer ne s'y sont pas résignés, mais ils ont plutôt intensifié leur intercession et leur compassion en faveur des pécheurs¹³. Sans être de soi normatives ni concluantes, de telles intuitions spirituelles appellent et stimulent une espérance théologique au bénéfice de tous. L'espérance d'un salut universellement réalisé ne relève pas de la compétence théologique, mais elle procède d'une exigence spirituelle de la vie chrétienne la plus lucide¹⁴.

Une telle option théologique d'espérance sans limite appelle toutefois quelques renforts proprement théologiques. Laissant entr'ouverte la possibilité que notre humaine condition de pèlerin (*viator*) soit prolongée jusque dans la mort, sinon par-delà la mort, Balthasar suggère que Dieu dispose des réserves infinies de patience et d'amour, nécessaires pour surmonter une à une toutes les résistances de l'homme le plus endurci, sans toutefois malmener à aucun

11. Karl BARTH, *Dogmatique* IV/3, §70.3, spécial. p. 123.

12. Voir RAYMOND DE CAPOUE, *Vie de sainte Catherine de Sienne*, Paris, Lethielleux, 1903, p. 481; THÉRÈSE D'AVILA, *Autobiographie*, chap. 32, §6, in *Œuvres complètes*, tome 1, Paris, DDB, 2007, p. 234. Mais la connivence avec Adrienne von Speyr, omniprésente dans le dernier volume de la *Theodramatik*, a plus de poids que les écrits sus-mentionnés.

13. Saint Dominique est allé loin en ce sens, selon un témoignage du *Procès de Bologne*, n° 11: « Il a dit que [Dominique] était un tel champion des âmes qu'il étendait sa charité et sa compassion non seulement aux fidèles, mais aussi aux infidèles, aux gentils et aux damnés en enfer, qu'il pleurait beaucoup pour eux et était très fougueux, pour lui en prêchant, autant que pour les autres en les envoyant comme prédicateurs, tellement même qu'il désirait aller prêcher aux nations. » Je remercie Paul-Bernard HODEL o.p. pour la traduction tirée du *Totum dominicain*, à paraître.

14. Voir Hans Urs von BALTHASAR, *Espérer pour tous*, Paris, DDB, 1987; ID., *L'enfer. Une question*, Paris, DDB, 1988; ID., *Épilogue*, Namur, Culture et Vérité, 1997, p. 90.

moment sa liberté créée¹⁵. À l'heure du jugement eschatologique, devant l'étendue d'une vie humaine entièrement déroulée, Dieu saurait trouver en chacune le plus petit acte d'amour susceptible d'offrir une prise suffisante à la miséricorde infinie. Le salut eschatologique consisterait en fin de compte à séparer définitivement le péché du pécheur et à rejeter la totalité des péchés en enfer, parmi les restes non récupérables de notre histoire bouleversée¹⁶. Une telle métaphore demeure toutefois difficilement recevable, car elle s'accompagne d'une étrange « substantification » du péché, qui conserverait alors une existence indépendante des sujets qu'il affecte. Plus radicalement, en dépendance d'Origène, Balthasar souligne finalement le caractère inévitablement fini du mal humain, en raison de son opposition – ultimement insoutenable – à la liberté transcendante de la créature positivement tournée vers Dieu¹⁷.

Aussi audacieuses soient-elles, les approximations eschatologiques ainsi développées par Balthasar demeurent délibérément symboliques et inachevées¹⁸. Bien que le théologien ne puisse se prononcer de façon spéculative sur l'énigme indépassable de l'*eschaton*, l'espérance d'une issue entièrement positive de l'histoire du salut apparaît finalement exigée par toute vie chrétienne habitée d'une charité pour tous, tandis que la damnation potentielle d'un autre que soi-même paraît finalement incongrue, voire inacceptable.

L'inéluctable orientation vers Dieu, selon Karl Rahner

Suivant une sensibilité et une démarche radicalement différentes des voies empruntées par Barth ou par Balthasar, l'anthropologie et la christologie développées par Karl Rahner orientent assez nettement son eschatologie vers la possibilité divine d'un salut effectivement universel, même s'il reste impossible d'anticiper l'*eschaton* sous une configuration déterminée. L'option rahnérienne en faveur d'un universalisme positif, discrète et soumise à un fort coefficient apophatique, peut être décryptée suivant divers registres connexes : herméneutique, christologique, anthropologique et théologique.

Du point de vue herméneutique, Rahner argumente que, parmi les affirmations eschatologiques du Nouveau Testament, les paraboles évangéliques du jugement dernier n'ont pas pour fonction de nous transporter par avance au dernier jour. Ce serait un privilège exorbitant, incompatible avec l'exercice temporel de notre liberté de décision devant Dieu dans la foi. Les descriptions imagées du jugement doivent plutôt être reçues comme l'empreinte salvifique sur nos existences présentes d'un futur eschatologique tout entier caché,

15. Voir Hans Urs von BALTHASAR, *La Dramatique divine* IV. *Le dénouement*, Namur, Culture et Vérité, 1993, p. 285-286.

16. Voir Hans Urs von BALTHASAR, *La Dramatique divine* IV, p. 270.

17. Voir Hans Urs von BALTHASAR, *La Dramatique divine* IV, p. 274-278.

18. Voir Hans Urs von BALTHASAR, *La Dramatique divine* IV, p. 288-293.

auquel nous sommes pourtant rapportés de façon décisive, dans la mesure où il constitue pour notre existence présente une promesse ou une menace¹⁹. Tandis qu'il serait naïf, voire gnostique, de recevoir les tableaux apocalyptiques comme des témoignages anticipés d'une ultime issue bipolaire déjà certaine et avérée, il faut les recevoir comme des invectives prophétiques qui pressent les hommes de se convertir dès aujourd'hui, mettant sous leurs yeux par des représentations adaptées les voies de leur liberté et les issues de leurs choix. L'argument herméneutique ici exposé gagnerait toutefois à être nuancé, car une interpellation des libertés humaines sans aucune vraisemblance quant aux issues ultimes des choix présents serait à la fois inefficace, fausse et manipulatrice.

Du point de vue christologique, l'Incarnation signe l'engagement irrévocable de Dieu pour le salut du monde sous le mode de l'union hypostatique et appelle une victoire définitive de la grâce. À la différence de Barth et Balthasar, Rahner rapporte toute l'amplitude du salut au mystère fondamental de l'Incarnation. Jésus apporte en effet absolument le salut dans l'histoire. Il «représente le commencement de l'auto-communication absolue de Dieu dans le mouvement qui l'amène à son but, ce commencement qui montre l'auto-communication advenant pour tous comme irrévocable, inaugurée comme victorieuse²⁰». Dans l'unique Christ, la donation absolue que Dieu fait de lui-même, dans la vérité et dans la grâce, est effectivement offerte à tous les hommes. Union maximale de Dieu à l'homme, le Christ inaugure non seulement la plénitude de la grâce, objectivement révélée et communiquée dans l'histoire, mais il parachève aussi par mode de causalité finale tout le devenir salvifique à l'œuvre dans les cœurs, en tout point de l'espace et du temps. Aussi, partout où l'Esprit rend possible l'acceptation intérieure de l'offre du salut, il agit toujours en dépendance du Verbe dans la chair²¹. L'événement salvifique accompli par l'Incarnation est le pivot critique de l'histoire de la création, puisque le Christ la fait basculer tout entière dans une économie irrévocable du salut et l'aimante efficacement vers un accomplissement victorieux de la grâce.

Si la communication objective du salut s'adresse effectivement à tout être humain, celui-ci demeure pourtant libre de l'accepter ou de le refuser à travers les médiations de son existence concrètes, qu'elles soient explicitement religieuses ou non, telles que l'amour du prochain, la quête de la vérité, l'épreuve de la finitude, l'inlassable espérance, l'abandon à l'inconnu, et enfin la

19. Voir Karl RAHNER, «Principes théologiques relatifs à l'herméneutique des affirmations eschatologiques», *Écrits Théologiques IX*, Paris, DDB, 1968, p. 141-170; Id., *Traité fondamental de la foi*, Paris, Centurion, 1983, p. 123-124.

20. Karl RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 221; voir aussi Id., «Principes théologiques relatifs à l'herméneutique des affirmations eschatologiques», p. 156-157.

21. Voir Karl RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 355.

confrontation à la mort. Une rédemption ne peut être reçue que librement. Mais, suivant l'anthropologie de Rahner, une réponse négative n'advient toujours que sur fond d'une orientation positive et inéluctable vers Dieu. Certes, il faut maintenir la possibilité existentielle pour l'homme de se tenir en contradiction absolue à l'égard de Dieu. Mais, plus radicalement, il faut reconnaître le critère du caractère définitif des actes finis issus d'une liberté humaine. En effet, en toute rigueur anthropologique, seuls les actes bons sont susceptibles d'acquérir une valeur définitive, car eux seuls actualisent adéquatement l'orientation transcendante de la liberté créée vers le bien, tandis que les actes mauvais demeurent irrémédiablement finis, inachevés et contradictoires²². Dans ces conditions, il paraît pratiquement impossible, du point de vue anthropologique, de subsister définitivement dans un état de contradiction et de haine envers Dieu.

Au plan proprement théologique, un dernier argument de veine augustinienne intervient finalement pour relativiser l'autonomie de la liberté créée devant Dieu. Outre la faiblesse anthropologique d'un non opposé à Dieu, toujours relatif à une orientation positive plus radicale vers Dieu au fondement de la possibilité de toute négation, la souveraineté de Dieu ne saurait être neutralisée par l'opposition d'une liberté créée. Dieu fonde toujours de façon souveraine la liberté humaine, qu'elle soit bonne ou mauvaise, sans jamais la détruire. Or celle-ci nous est propre seulement dans la mesure où Dieu la fonde. Aussi, tandis que nous devons toujours maintenir la possibilité d'un refus humain qui prétend au définitif, le dernier mot de la liberté humaine dépend toujours en dernière instance de la souveraine volonté de Dieu²³. Ces diverses raisons orientent tendanciellement la théologie rahnérienne vers une vision globalement – sinon entièrement – positive de l'eschatologie finale, bien que cette conclusion ne soit jamais déclarée de façon théorique et demeure avec précaution en suspens²⁴.

Tentons un premier discernement. Ces multiples approximations au sujet d'un salut universel demeurent sans aucun doute de l'ordre incertain des opinions théologiques et ne sont jamais présentées de façon péremptoire. Tous n'ont pas suivi cette mouvance théologique²⁵. D'une façon mesurée, nous pouvons

22. Voir *Traité fondamental de la foi*, p. 117-123 et 490-491; ID., «Principes théologiques relatifs à l'herméneutique des affirmations eschatologiques», p. 161-164; ID., «Achèvement immanent et transcendant du monde», *Écrits théologiques X*, Paris, DDB, 1970, p. 123-140, ici 127.

23. Voir Karl RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 125-127; ID., «Der eine Jesus Christus und die Universalität des Heils», *Schriften zur Theologie XII*, Einsiedeln, Benziger, 1975, p. 251-284.

24. Voir Morwenna LUDLOW, *Universal Salvation. Eschatology in the Thought of Gregory of Nyssa and Karl Rahner*, Oxford, OUP, 2000, p. 142-143 et 185-186; Herbert VORGRIMMLER, *Karl Rahner verstehen. Eine Einführung*, Kevelaer, Butzon & Bercker, 2002, p. 156-157.

25. Voir Josef RATZINGER, *La mort et l'au-delà. Court traité d'espérance chrétienne*², Paris, Fayard, 1994, p. 233-236.

affirmer que l'issue globale de l'histoire du salut ne peut être que positive, dans la mesure où Dieu s'est engagé sans retour, tandis que les cas individuels échappent à tout discernement anticipé comme à toute projection rationnelle. En effet, de nombreux pèlerins n'ont pas encore parcouru la totalité de leur propre chemin et la récapitulation de notre histoire demeure impossible avant son terme.

Par delà tous les arguments *pro* et *contra* qui pourraient être avancés, la fascination des théologiens évoqués pour l'apocatastase se heurte à un discernement magistériel de foi sans ambiguïté. En effet, la thèse a été nettement écartée par le neuvième des anathématismes contre Origène, publiés par le concile de Constantinople, en 543 : « Si quelqu'un dit ou pense que le châtiment des démons et des impies (*asebôn anthrôpôn*) est temporaire, et qu'il prendra fin après un certain temps, ou bien qu'il y aura une restauration (*apokatastasis*) des démons et des impies (*asebôn anthrôpôn*), qu'il soit anathème²⁶. » Restons-en là, tout en reconnaissant que cet anathématisme ne vaut pas une affirmation formelle que certains sont effectivement damnés. Mais l'enfer doit être maintenu comme une possibilité réelle de la liberté créée face à Dieu²⁷. Aux données néotestamentaires et antiques s'ajoutent ici les mises au point équilibrées du *Catéchisme de l'Église catholique*²⁸.

Suivant une lecture canonique des Écritures, les textes néotestamentaires qui font allusion à une récapitulation ou à une réconciliation universelles n'entraînent pas de soi une affirmation positive quant au salut effectif de toutes les créatures ou de tous les hommes. Ils expriment plutôt la visée eschatologique d'une soumission de toutes choses à la souveraineté de Dieu et du Christ Jésus, sans que la forme concrète d'une telle soumission puisse être identifiée comme tout entière heureuse et pacifiée²⁹. De plus, les nombreux textes du Nouveau Testament qui présentent une issue finale contrastée entre les bons et les mauvais ne peuvent être évacués ou neutralisés³⁰.

II. L'interprétation restrictive de la volonté salvifique, chez le dernier Augustin et sa postérité

L'affirmation centrale de 1 Tm 2, 4 : « [Dieu] veut que tous les hommes soient sauvés », a connu un long détournement dans la théologie occidentale. Aussi faut-il considérer, par contraste avec la sensibilité contemporaine, une option interprétative restrictive. Elle fut développée par Augustin en marge de son combat contre le semi-pélagianisme, puis perpétuée en Occident par l'augustinisme radical. L'aporie sous-jacente au débat, hautement spéculative, porte

26. Denzinger, n° 411.

27. Voir Bernard SESBOÛÉ, « L'enfer est-il éternel ? », *RSR* 87/2, 1999, p. 189-206.

28. Voir *Catéchisme de l'Église catholique* (1998), n° 1034-1037.

29. Voir 1 Co 15, 24-28 ; Rm 5, 18-19 ; Ep 1, 10 ; Col 1, 20 ; Ph 2, 10-11 ; Jn 12, 32 ; 17, 2.

30. Voir notre ouvrage *L'Offre universelle du salut en Christ*, p. 368-371.

sur le défi de parvenir à concilier l'universalité effective de la volonté salvifique de Dieu avec la possibilité de sa mise en échec par certains. Dieu voudrait-il vraiment le salut de ceux qui refuseraient définitivement d'être sauvés par grâce ?

Au fil de la crise pélagienne, pour contenir les possibilités de la volonté humaine dans l'état déchu et pour exalter la gratuité de la grâce, Augustin restreint progressivement l'amplitude de l'offre du salut, estimant finalement que la volonté salvifique de Dieu est universelle dans la mesure où elle s'applique à tous les prédestinés, issus de toutes les catégories humaines, mais non purement et simplement à tous les individus existants³¹. Autrement, la volonté humaine aurait la possibilité immense, par son libre refus, de contrecarrer et de frustrer définitivement la volonté divine. Cela semble à première vue inacceptable en raison de la souveraineté de la volonté divine par rapport à toute volonté créée particulière. Mieux vaudrait donc soutenir, semble-t-il, que si un homme refusait librement et définitivement d'être sauvé, Dieu ne voulait tout simplement pas qu'il le soit. En fin de compte, la restriction augustinienne s'applique *a priori* à la volonté divine de salut.

Dans cette vision, l'universalité du péché originel prévaut sur l'extension de la grâce. La culpabilité native, contractée par tous les hommes et ratifiée par la plupart d'entre eux, justifie la perte inéluctable du plus grand nombre, tandis que la gratuité de la grâce paraît d'autant plus magnifiée qu'elle n'est conférée qu'à quelques-uns. D'un côté, la gratuité de la grâce et de la miséricorde divines éclaterait dans les seuls prédestinés auxquels elles sont accordées; de l'autre côté, la justice divine serait honorée aux frais des pécheurs, non prédestinés au salut et condamnés en toute rigueur sous le poids du péché originel³².

Il faut toutefois rendre justice à Augustin sur un point qui relève de la posture spirituelle et pratique du chrétien devant un tel abîme: « Ne sachant pas en effet qui fait partie du nombre des prédestinés et qui n'en fait pas partie, nous devons avoir un tel esprit de charité que nous voulions que tous les

31. Voir AUGUSTIN, *De correptione et gratia*, 14, 44 (Bibliothèque augustinienne, 24, 1962, p. 369); Alexander Y. HWANG, « Augustine's Interpretations of 1 Tim. 2:4 in the Context of His Developing Views of Grace », *Studia Patristica*, 43 (2006), p. 137-142; Aimé SOLIGNAC, « Les excès de l'intellectus fidei dans la doctrine de saint Augustin sur la grâce », *Nouvelle Revue Théologique*, 110 (1988), p. 825-849; Athanase SAGE, « La volonté salvifique universelle de Dieu dans la pensée de saint Augustin », *Recherches augustinienes*, 3 (1965), p. 107-131. Nous avons largement exposé ailleurs les vertus de la théologie d'Augustin sous l'angle de la création comme appel; voir *L'être humain, divin appel. Anthropologie et création* (Cogitatio fidei, 301), Paris, Cerf, 2016, p. 101-126. La présente critique, ciblée, ne disqualifie aucunement ces acquis.

32. Voir AUGUSTIN, *De correptione et gratia*, 6, 9; 7, 12-16; 9, 25 (Bibliothèque augustinienne, 24, p. 285, 295-303, 324-327); *De praedestinatione sanctorum*, 6, 11 (Bibliothèque augustinienne, 24, p. 496-499); *De civitate Dei*, XXI, 12 (Bibliothèque augustinienne, 37, 1960, p. 433-435).

hommes soient sauvés³³». Une espérance universelle se trouve ainsi non seulement conditionnée par un défaut de certitude mais aussi motivée par l'amplitude de la charité.

La théorie d'Augustin a exercé une lourde influence sur la tradition postérieure, malgré des sérieuses résistances et quelques alternatives. La restriction augustinienne de la volonté salvifique se retrouve parfois accommodée par Thomas d'Aquin, lorsqu'il rappelle, par exemple, que la justification, la miséricorde ou la confession s'appliquent effectivement à toutes les catégories humaines mais non pas à tous les individus en particulier³⁴. Mais l'option augustinienne se perpétue de façon privilégiée hors de la tradition thomiste.

La restriction de la volonté salvifique marque durablement plusieurs courants de la Réforme, qui limitent *a priori* la possibilité pour certains d'être sauvés. S'il limitait progressivement la volonté salvifique universelle, Augustin la faisait toutefois porter sur le salut éternel. Il sera fidèlement suivi sur ces deux points par Jean Calvin³⁵. En revanche, Martin Luther soutient que le salut visé par 1 Tm 2, 4 revient seulement à mener ici-bas une vie calme et paisible. Dans cette perspective, la volonté salvifique n'est universelle que dans la mesure où elle porte sur un salut temporel. En ce qui concerne le salut éternel, la volonté salvifique devient pré-sélective et ne s'adresse pas à tout homme³⁶.

Les augustinien les plus durs postuleront finalement une double prédestination symétrique, non seulement au salut mais aussi à la perdition. C'est notamment le cas de Gottschalk au IX^e siècle, puis de Calvin au XVI^e et des Jansénistes au XVII^e. À plusieurs reprises, le magistère catholique s'est opposé à l'augustinisme radical, afin de sauvegarder trois vérités fondamentales de la doctrine de la foi : l'innocence de Dieu à l'égard du mal librement commis par l'homme, la possibilité offerte à tout homme d'accepter effectivement le salut, et la portée réellement universelle de la mort du Christ. En effet, d'après la révélation néotestamentaire, son sang a été répandu pour tous les hommes sans exception, et pas seulement pour un petit (ni même un grand) nombre de prédestinés³⁷.

33. AUGUSTIN, *De correptione et gratia*, 15, 46 (Bibliothèque augustinienne, 24, p. 375).

34. Voir THOMAS D'AQUIN, *Sup. Rom.* V, 18, n° 443; XI, 32, n° 932; XIV, 11, n° 1111.

35. Voir Jean CALVIN, *Institution de la religion chrétienne*, III, 24, §16.

36. Voir Lowell C. GREEN, « Universal Salvation (1 Timothy 2:4) according to the Lutheran Reformers », *Lutheran Quarterly*, 9 (1995), p. 281-300; ID., « Luther's Understanding of the Freedom of God and the Salvation of Man: His Interpretation of 1 Timothy 2:4 », *Archiv für Reformationsgeschichte*, 87 (1996), p. 57-73. Melancthon diffère ici de Luther, appliquant la volonté salvifique au salut éternel et valorisant le poids de la volonté humaine pouvant faire éventuellement obstacle au salut.

37. Voir Concile d'Arles (473), Denzinger, n° 330-342; Concile de Quierzy (583), Denzinger, n° 621-624; Concile de Valence (855), Denzinger, n° 625-633; Concile de Trente, 6^e session (1547), décret sur la justification, canon 6, Denzinger, n° 1523 et 1556; INNOCENT X, Constitution *Cum occasione* (1653) contre les erreurs de Cornelius Jansen, Denzinger, n° 2005; CLÉMENT XI, Constitution *Unigenitus Dei Filii* (1713) contre les erreurs jansénistes de Pasquier Quesnel,

La tradition augustinienne paraît finalement exiger un choix théologique d'une importance majeure. Soit, avec le dernier Augustin, on restreint *a priori* l'amplitude de la volonté divine de sauver tous les hommes, pour garantir le succès infaillible de la volonté divine et de la grâce en surplomb de toute réponse humaine, qu'elle soit positive ou négative. Soit, on laisse ouverte la possibilité d'une mise en échec (relative) de la volonté divine de salut par certains, moyennant une juste et sage permission divine, sans toutefois restreindre *a priori* l'universalité de la volonté salvifique.

III. L'universalité de la volonté salvifique : quelques suggestions

À l'écart de la tradition augustinienne, la voie thomiste traite du possible refus de l'offre salvifique par le biais de la distinction entre la volonté antécédente et la volonté conséquente. Cette résolution, issue de la tradition grecque, est largement acquise, mais il paraît possible d'en faire l'économie si l'on tient compte, plus simplement, du caractère « relatif » de la volonté divine de salut dans son application *ad extra*. Précisons d'abord cet ajustement potentiel, avant de discuter en complément deux éléments de réponses au problème augustinien, suggérés par Jacques Maritain et Charles Journet.

Contempler la volonté salvifique en sa source

Thomas d'Aquin ne restreint pas *a priori* la volonté salvifique de Dieu. Il développe en effet la distinction formelle, reçue de Jean Damascène, entre la *volonté antécédente* de sauver tous les hommes, vouloir *a priori* non entièrement réalisé, et la volonté conséquente du salut, vouloir effectif tenant compte des circonstances et de la réponse humaine³⁸. Certes, le vouloir de Dieu n'est pas ici réellement disjoint dans sa source éternelle, car le motif formel du vouloir divin demeure unique et simple – à savoir la bonté divine à commu-

Denzinger, n° 2400-2502 (dont spécialement les propositions 1 à 32); *Catéchisme de l'Église catholique* (1998), n° 604-605. Voir aussi la « Lettre du Cardinal Arinze aux présidents des conférences épiscopales », *Documentation catholique* n° 2372 (17 octobre 2006), p. 66; reprise dans *Notitiae*, n° 499-500 (mars-avril 2008), p. 132-133. Le choix d'écarter la traduction du *pro multis* par « pour tous » dans les paroles de la consécration eucharistique en certaines langues vernaculaires ne fait pas oublier l'affirmation du CONCILE VATICAN II, *Ad Gentes* 3: « *Filius hominis non venit ut sibi ministraretur, sed ut ipse ministraret et daret animam suam redemptionem pro multis, id est pro omnibus.* »

38. Voir JEAN DAMASCÈNE, *De fide orthodoxa*, 43, §10-12 [Migne II, 29], ed. Eligius M. Buyteart, 1955, p. 160; THOMAS D'AQUIN, *In I Sent.*, d. 46, q. 1, a. 1; d. 47, q. 1, a. 1; *In IV Sent.*, d. 45, q. 3, a. 3; *De veritate*, q. 6, a. 2, ad 2; q. 23, a. 2; q. 28, a. 3, ad 15; *Sum. theol.* Ia, q. 19, a. 6, ad 1; q. 23, a. 4, ad 3; *Super Ia ad Timotheum* II, 4, n° 62; L.-M. ANTONIOTTI, « La volonté divine antécédente et conséquente selon saint Jean Damascène et saint Thomas », *Revue thomiste*, 65 (1965), p. 52-77; Jean-Pierre ARFEUIL, « Le dessein sauveur de Dieu. La doctrine de la prédestination dans la pensée de saint Thomas d'Aquin », *Revue thomiste*, 74 (1974), p. 591-641, spécial. 611-613.

niquer. Le vouloir divin est seulement dédoublé quant à son effet salvateur (avorté ou abouti) du côté de la créature, suivant ses conditions particulières.

Serait-il possible de penser un tel ajustement en faisant l'économie du dédoublement conceptuel de la volonté salvifique, avec le risque afférent de rendre vaine et théorique la volonté dite antécédente, autrement dit la volonté salvifique universelle ?

Cela semble envisageable si l'on reconnaît que la volonté divine s'exerce toujours de façon « relative » (au sens d'une nécessité relative à un don primordial) lorsqu'elle porte sur des réalités créées³⁹. L'universalité de la volonté salvifique n'impose aucune nécessité absolue, ni à Dieu ni aux hommes. En effet, la volonté divine ne se porte par nécessité de nature que sur son objet propre, à savoir la bonté divine elle-même. Certes, Dieu veut aussi toutes les choses créées à travers l'unique acte éternel par lequel il veut sa propre bonté, mais la nécessité de son rapport à lui-même n'entraîne pas la nécessité de son rapport aux réalités autres que lui⁴⁰. Aucune réalité créée ne lui est nécessaire, même si celles qu'il conduit à l'existence conviennent à sa sagesse et au rayonnement gratuit de sa bonté. Suivant la cohérence de son dessein, ces réalités créées appellent d'autres initiatives divines et d'autres effets divins. Tout ce que Dieu met effectivement en œuvre au bénéfice de ses créatures relève d'une nécessité relative, une fois présumées leur existence effective voulue par Dieu et leur orientation intrinsèque vers la fin ultime qu'il leur assigne.

La volonté salvifique universelle ressortit à une telle nécessité relative, autrement dit à une convenance gratuite⁴¹. À la profondeur la plus radicale de son vouloir (tel que nous l'analysons, bien qu'il soit simple), *Dieu veut* le salut eschatologique de tous les hommes car il convient à sa bonté, sans toutefois lui être nécessaire. En son éternelle émergence, la volonté salvifique coïncide avec le dessein bienveillant de Dieu qui rend raison de l'initiative créatrice sans toutefois être une propriété nécessaire de l'acte créateur. La volonté salvifique universelle thématise alors l'intention primordiale suivant laquelle Dieu ordonne et gouverne toute sa création : en vue du rayonnement gratuit de sa bonté dans les créatures appelées au partage éternel de la béatitude divine.

Dans son application circonstanciée à *tous les hommes*, la volonté salvifique ne suit pas non plus une nécessité absolue, mais une nécessité relative : elle vise

39. La distinction entre la volonté antécédente et la volonté conséquente est absente de la *Summa contra gentiles* (même lorsque SCG III, 159, §2 intègre 1 Tm 2, 4) ; prévaut ici la qualification de la volonté salvifique par sa nécessité relative (*ex suppositione*), distincte de toute nécessité absolue (par nature). Voir Michal PALUCH, *La profondeur de l'amour divin. Évolution de la doctrine de la prédestination dans l'œuvre de Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2004, p. 274-290 ; Id., « Note sur la distinction entre les nécessités chez Thomas d'Aquin », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 70 (2003), p. 219-231.

40. Voir THOMAS D'AQUIN, SCG I, 80-81.

41. Voir SCG I, 82, §§8-9.

le salut pour chacun en particulier d'une façon relative à la constitution de la nature créée et à son juste mode d'emploi, en vue de la meilleure participation de la bonté divine par chacun. La volonté salvifique poursuit alors son intention primordiale, non comme une nécessité absolue mais par une convenance relative à la structure du créé, en cohérence avec les potentialités de la créature libre. En règle générale, la volonté divine ne supprime pas la contingence des choses créées et ne leur impose pas de nécessité absolue hormis, une fois constituée, l'orientation naturelle de chacune vers sa fin propre, qui peut toutefois être manquée en raison de multiples contingences⁴². À l'égard du créé, Dieu veut non seulement que telle ou telle chose arrive, mais qu'elle arrive comme il convient : parfois de façon nécessaire et, le plus souvent, de façon contingente.

Relativement au salut de tous les hommes, Dieu veut donc éternellement qu'il se réalise mais pas de n'importe quelle façon : conformément à leur capacité de libre réponse et conformément au dessein d'alliance qui préside à toute sa création. Dieu veut non seulement que tous les hommes soient sauvés, mais qu'ils le soient d'une façon qui magnifie à la fois leur liberté créée et le rayonnement de la bonté divine. La volonté salvifique universelle pourrait donc rencontrer chez certains hommes un obstacle définitif qu'elle n'entend pas surmonter⁴³. Il serait dès lors erroné d'invoquer une invincibilité de la grâce, en vertu de laquelle on pourrait conclure avec Augustin que partout où elle n'est pas victorieuse, elle n'a pas été vraiment donnée de façon à être efficace⁴⁴.

Afin de ne pas restreindre indûment l'amplitude universelle de la volonté salvifique, deux mises au point complémentaires, avancées par Jacques Maritain et Charles Journet, se révèlent utiles. Elles portent sur le concept théologique d'élection divine. Tout d'abord, l'élection divine de certains n'entretient pas un rapport nécessaire à la réprobation des autres. Ensuite, l'élection primordiale, relative au salut eschatologique, est distincte des élections économiques, qui privilégient temporairement certains au bénéfice final de tous.

L'asymétrie entre l'élection et la réprobation

À la suite de Jacques Maritain, gardons-nous de concevoir la réprobation de certains par Dieu comme si elle était une contrepartie nécessaire de l'élection

42. Voir SCG I, 85.

43. Sur les apories métaphysico-théologique du rapport entre la volonté souveraine de Dieu et la libre auto-détermination des créatures, voir Serge-Thomas BONINO, « Contemporary Thomism through the Prism of the Theology of Predestination », dans Steven A. LONG *et al.* (ed.), *Thomism and Predestination: Principles and Disputations*, Ave Maria FL, Sapientia Press, 2016, p. 29-50.

44. Voir AUGUSTIN, *De correptione et gratia*, 12, 38, (Bibliothèque augustiniennne, 24, p. 355); *De praedestinatione sanctorum*, 8, 13 (Bibliothèque augustiniennne, 24, p. 504-507).

divine de quelques autres⁴⁵. Une telle alternative convient sans doute à la plupart des sélections humaines, souvent arbitraires, mais elle n'épuise absolument pas les degrés les plus élevés de l'amour humain. À l'égard de leurs enfants, certaines mères attestent par exemple que l'amour préférentiel de chacun est possible sous la forme d'une démultiplication personnalisée de la préférence, sans que soit retranchée aux autres enfants la préférence singulière accordée à l'un d'entre eux. À l'inverse, *Le choix de Sophie* (1979) de William Styron expose le drame incurable d'une mère forcée de choisir lequel de ses deux enfants pourra vivre. Lorsqu'on parle analogiquement de l'élection divine, la préférence personnalisée sans exclusion parallèle doit être portée à son maximum d'acuité, puisque Dieu fonde l'existence singulière et la bonté originale de chacun. On ne saurait transposer en Dieu le désamour, la déception et l'oubli qui demeurent le plus souvent la contrepartie d'une préférence humaine.

Le choix divin ne peut donc être envisagé comme une sélection *a priori*, motivée par un amour discrétionnaire. En contrepartie de l'élection divine, certains pécheurs seraient alors abandonnés à eux-mêmes, sans autre motif qu'une absence d'élection gratuite. La justification augustinienne d'une telle sélection divine, que ce soit par le poids de la culpabilité originelle ou par la convenance esthétique d'une totalité contrastée, n'était pas satisfaisante et elle ne pouvait passer l'épreuve du temps. En effet, pour les pécheurs restés à l'écart de la miséricorde divine, une réintégration latérale dans le dessein divin sous l'ordre de la justice divine, par mode de la condamnation, ne sauvegarderait qu'un accomplissement secondaire du projet divin. La triste révélation de la justice divine sous le mode de la damnation n'est nullement proportionnée au dessein bienveillant de Dieu, qui oriente positivement ses créatures spirituelles vers l'atteinte et la participation de la bonté divine elle-même⁴⁶. Si d'éventuels damnés restaient soumis à la justice divine et servaient ainsi indirectement au rayonnement paradoxal de la gloire de Dieu, ils n'en auraient pas moins fait subir un échec relatif au dessein salvifique primordial.

Certes, en toute rigueur et par définition, la grâce divine n'est jamais due à personne. Elle l'est d'autant moins à la suite du péché originel qui affecte toute l'humanité dans sa condition déchue. Cependant, le simple fait d'avoir contracté ce péché de nature suffit-il à être réprouvé en toute justice? La tradition catholique a clairement soutenu que la peine du péché originel consiste à être privé de la vision de Dieu. Cela n'équivaut pas toutefois à la

45. Voir Jacques MARITAIN, *Dieu et la permission du mal*, Paris, DDB, 1963, spécial. p. 100-105; Jean-Hervé NICOLAS, «La volonté salvifique de Dieu contrariée par le péché», *Revue thomiste*, 92 (1992), p. 177-196, spécial. 186-193.

46. Voir Jean-Miguel GARRIGUES, «Miséricorde et justice dans le dessein divin sur les créatures spirituelles selon S. Thomas», *Nova et Vetera*, 79 (2004), p. 9-18; ID., «La persévérance de Dieu dans son dessein universel de grâce», *Nova et Vetera* 77 (2002), p. 35-59.

réprobation⁴⁷. La créature libre garde toujours l'initiative première de commettre une faute et elle commande ainsi, par son éventuel entêtement dans cette voie, sa possible réprobation⁴⁸. En la permettant, Dieu ne ferait alors que sanctionner le refus définitif de son amour et de son pardon, en raison du respect qu'il conserve pour toute liberté créée. Mais Dieu ne saurait décréter de réprobation sans motif, purement *a priori*, antérieure par nature aux fautes effectivement consenties et à l'endurcissement définitif de sa créature libre.

De façon primordiale, Dieu ne peut être à la source que d'une élection universelle de tous les hommes, car seule une telle visée rend raison de la création de chacun d'entre eux, suivant un dessein primordial de grâce. En effet, aucune créature humaine ne viendrait à l'existence, même après la chute, si elle n'était pas antérieurement élue en vue du partage de la vie divine sous le mode de la filiation divine. Dans la révélation biblique, la menace adressée au pécheur d'avoir son nom retranché ou effacé du livre de vie suppose en préalable que tous les hommes y sont originellement inscrits, suivant l'appel universel au salut adressé à toute créature promise au partage de la vie divine⁴⁹.

L'élection primordiale étant universelle, au fondement de toute initiative créatrice, il convient au plus haut point que la volonté salvifique adressée aux hommes déchus soit tout autant universelle. Comment concevoir, en effet, que Dieu revoie son dessein primordial à la baisse par suite de la chute, comme si celle-ci pouvait modifier l'amplitude de son intention éternelle, proportionnée à la surabondance de la bonté divine? Suivant l'élection primordiale qui assigne une finalité surnaturelle à tous les hommes, Dieu offre inlassablement à tous et à chacun, dans le cours de toute vie humaine et jusqu'à l'ultime acte libre de chacun, la grâce de pouvoir rejeter le mal et d'être sauvé par la miséricorde divine. Il est inconcevable que Dieu laisse tranquillement certains dans leur misère après qu'ils aient chuté, même s'ils ont ainsi ratifié la culpabilité héritée du péché originel⁵⁰. Une telle passivité serait un terrible désaveu de la bonté surabondante de Dieu, pourtant comparable à une miséricorde primordiale toujours engagée à la racine de toutes les œuvres divines⁵¹.

47. Voir la lettre d'Innocent III à Humbert, archevêque d'Arles, *Maiores Ecclesiae causas*, Denzinger, n° 780: « Poena originalis peccati est carentia visionis Dei, actualis vero poena peccati est gehennae perpetuae cruciatus. »

48. THOMAS D'AQUIN, *Super Rom IX*, 13, n° 762 et 764; IX, 17, n° 781; IX, 23, n° 795; voir AUGUSTIN, *De correptione et gratia*, 6, 9; 11, 31 (Bibliothèque augustinienne, 24, p. 285 et 339).

49. Voir Ap 3, 5; 20, 15; 21, 26; Ex 32, 32-33; Dn 12, 1; Ps 69, 29; Lc 10, 20.

50. Estimant qu'elle n'entraîne aucune entorse à la justice divine et rehausse par contraste l'éclat de sa miséricorde pour d'autres, l'Aquinat semble, à la suite d'Augustin, se satisfaire d'une telle hypothèse; voir THOMAS D'AQUIN, *Sup. Rom. IX*, 15, n° 773; IX, 18, n° 784; IX, 20, n° 790; IX, 21, n° 791; IX, 22, n° 792.

51. Voir THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol. Ia*, q. 21, a. 4, resp.

« Réprobation » économique et réprobation eschatologique

Après avoir reconnu l'asymétrie entre l'élection et la réprobation, veillons à un autre ajustement décisif au sujet des modulations de la réprobation, suggéré par Charles Journet. Partant de l'universalité de l'élection primordiale de tous les hommes en vue de la béatitude eschatologique, qui rend raison à la fois de l'initiative créatrice et de la volonté salvifique universelle, il est nécessaire d'introduire une distinction entre, d'une part, la réprobation définitive par laquelle Dieu peut répondre à la persévérance dans le mal d'une créature libre et, d'autre part, une certaine forme de « réprobation » temporaire par laquelle Dieu favorise telle ou telle médiation humaine, à l'exclusion d'une autre, au bénéfice de l'offre universelle de sa grâce⁵².

Soyons toutefois avertis de l'équivocité du terme de « réprobation » dans les deux cas. Au sens propre, Dieu ne réprouve aucun de ceux qu'il ne gratifie pas d'une mission éclatante au sein de la grande économie du salut. Le régime ordinaire de la dispensation de la grâce laisse même plutôt supposer que chacun des élus possède en réalité une mission propre au service de tous, aussi discrète soit-elle, avec un rejaillissement mystérieux sur tout le corps des sauvés.

L'élection primordiale, relative au salut eschatologique, concerne *a priori* tous les hommes et Dieu n'abandonne aucune de ses créatures jusqu'à leur ultime acte libre. Cependant, dans le cours de l'histoire du salut, les élections économiques mobilisent certains individus par des choix préférentiels, tandis qu'elles laissent temporairement d'autres individus de côté, sans toutefois leur ôter toute bénédiction personnalisée sur leur propre voie de combat et de salut. Ainsi, Seth, Abraham, Isaac, Jacob, Noé, Moïse et David ont été favorisés de bénédictions ou de révélations exceptionnelles, afin d'être les vecteurs de la grâce divine au bénéfice de tous; tandis que Caïn, Lot, Ismaël, Ésaü et Saül n'ont pas été choisis ou retenus pour être les vecteurs privilégiés de la bénédiction divine en faveur de tous. Dans l'histoire biblique, cela vaut non seulement pour des individus, mais aussi pour certains peuples. Ainsi, Israël a été créé et élu par Dieu de façon tout à fait unique, afin d'être la lumière des

52. Voir Charles JOURNET, « La prédestination », *Entretiens sur la grâce*, Paris, DDB, 1957, spécial. p. 74-80. À la volonté conséquente, le Damascène rattache deux possibilités différentes de concession divine ou d'abandon divin : l'un est « économique et éducatif en vue du salut », tandis que l'autre conduit à la « perte finale » ; voir JEAN DAMASCÈNE, *De fide orthodoxa*, 43, §7 et 11 [Migne III, 4], éd. Eligius M. BUYTEART, 1955, p. 159-160. Tandis qu'il s'approprie la distinction entre volonté antécédente et volonté conséquente, l'Aquinat ne reprend pas – du moins à notre connaissance – l'autre distinction au sujet de la concession divine. Il négocie autrement le problème à l'aide d'une autre distinction traditionnelle ; à savoir celle entre le conseil divin et la sentence divine. Ainsi, par exemple, au sujet de l'état de Paul avant sa conversion, voir THOMAS D'AQUIN, *De veritate*, q. 6, a. 6, ad 2 [sc] : « Paul n'a jamais été réprouvé selon une disposition du dessein divin, car celui-ci est immuable, mais seulement selon une disposition de la sentence divine qui, elle, se prend des causes inférieures et qui parfois peut changer ».

Nations. Mais des élections économiques s'appliquent aussi de façon plus ponctuelle à d'autres Nations, temporairement choisies par Dieu pour accomplir son dessein⁵³.

Les élections intermédiaires, suivant lesquelles un serviteur de Dieu ou un peuple choisi est mis à part et béni en vue d'un rejaillissement de grâce sur le plus grand nombre, sont sélectives, certes, mais seulement de façon temporaire. En revanche, l'élection primordiale relative à l'offre du salut eschatologique s'applique de façon effective à tous les hommes, membres de diverses nations, restant sauve leur liberté de faire obstacle à l'appel divin par un orgueil endurci, au point peut-être – mais nul ne le sait – de refuser lucidement et définitivement la miséricorde, pourtant offerte et disponible. Le couple logique formé de l'élection et de la réprobation ne vaut donc avec certitude qu'à l'intérieur de l'histoire du salut, sans que la «réprobation» économique d'un homme ou d'une femme n'engage sa destination eschatologique. En revanche, à l'égard de la fin ultime, l'élection primordiale de toutes les créatures appelées au salut n'entraîne de soi aucune réprobation symétrique⁵⁴.

IV. Une attitude théologique fondée sur l'offre objective du Christ Jésus

Quoi qu'il en soit des opinions théologiques au sujet du mode de la volonté divine et de l'issue effective de l'offre salvifique, le contraste culturel entre la sensibilité contemporaine et les voix dominantes des siècles passés, est plutôt saisissant, du moins pour l'Occident. Nos Pères étaient beaucoup moins optimistes que les générations présentes quant au nombre des sauvés⁵⁵. Pour Augustin, seuls peu d'élus seraient extraits de la masse en voie de perdition. La perdition du plus grand nombre apparaissait jadis (à tort) comme un fait assuré, tandis que la damnation de quelques-uns paraît aujourd'hui (à juste titre?) une issue fort improbable.

Une telle évolution n'est pas de soi normative, mais elle est significative. On pourrait objecter que l'espérance positive de la béatitude eschatologique ne s'est pas intensifiée d'une façon proportionnelle à la démythologisation des représentations eschatologiques et à l'effacement de la crainte de l'enfer⁵⁶. C'est malheureusement vrai... Mais en dépit de l'étrange mouvement de balancier

53. Voir Am 9, 7; Is 5, 26-29; 19, 21-25.

54. Suivant Ep 1, 4, l'Aquinat conçoit l'élection divine de façon sélective; voir THOMAS D'AQUIN, SCG III, 163; *Sum. theol.* Ia, q. 23, a. 4; *Sup. Eph.* I, 4, n° 8; *Sup. Rom.* IX, 11, n° 759. Lorsqu'il définit l'*electio* de l'un comme une préférence sélective par laquelle un autre se trouve symétriquement laissé de côté, l'Aquinat n'envisage pas la distinction entre l'élection relative à la fin ultime et l'élection économique; voir *Sup. Rom.* IX, 13, n° 763.

55. Voir Guillaume CUCHET, « Une révolution théologique oubliée. Le triomphe de la thèse du grand nombre des élus dans le discours catholique du XIX^e siècle », *Revue d'histoire du XIX^e siècle*, 41 (2010), p. 131-148.

56. Voir Richard SCHENK, « The Epochè of Factual Damnation: On the Costs of Bracketing Out the Likelihood of Final Loss », *Logos*, 1 (1997), p. 122-154.

suivant lequel un nouvel optimisme eschatologique a supplanté le pessimisme augustinien, il est remarquable que l'attitude théologale à laquelle ces divers courants théologiques nous convient reste foncièrement la même : étant donnée l'irréductible incertitude de l'issue eschatologique et la singulière créativité de la miséricorde divine, nous avons le devoir, par charité, d'espérer pour tous.

À l'écart des restrictions spéculatives, maintenons que la volonté salvifique est effectivement universelle, c'est-à-dire qualifiée et équipée pour rejoindre dans les faits tout homme sous le mode de l'offre, quoi qu'il en soit de l'acceptation ou du refus propres à chacun. Nous recevons en effet comme une affirmation de principe que la volonté salvifique universelle est un vouloir divin qui engage les moyens concrets d'une offre de salut effectivement adressée à tous et à chacun. Il n'est pas justifié de restreindre la volonté salvifique pour soutenir une infaillibilité théorique de la grâce, comme si le refus humain ne devrait jamais pouvoir définitivement la contrarier. Concilier la souveraineté du vouloir divin avec la possibilité du refus humain relève d'une difficulté théorique réelle, mais son traitement ne devrait interférer d'emblée avec l'affirmation principielle d'une volonté salvifique universelle forte et non pas faible, persévérante et non velléitaire.

Le verset charnière de 1 Tm 2,1-7 établit une forte connexion entre la volonté salvifique universelle et l'unicité de Dieu : afin de fonder l'extension du dessein de Dieu, l'Apôtre se réfère à l'unicité de Dieu. Cela présuppose que l'extension universelle de la volonté divine procède d'un unique dessein pour tous, lui-même fondé dans l'unicité propre à Dieu. L'idée principale semble être ici la suivante : parce qu'il est foncièrement Unique, origine et fin de toutes choses créées, Dieu ne développe pas sa sollicitude salvifique d'une façon limitée et restrictive, mais bien plutôt universelle et surabondante. Cela n'implique pas que les voies de Dieu soient constantes et uniformes, mais qu'elles convergent toutes par l'unique finalité inlassablement poursuivie, à savoir l'atteinte de tous les individus et leur intégration dans le salut. Par sa volonté et sa sollicitude salvifiques, le Dieu Unique embrasse la totalité de sa création dans un même dessein unifié et ordonné, quelles que soient les modulations économiques et les délais intermédiaires. Tel un principe, l'unicité de Dieu exige à la fois l'unicité et l'universalité de son dessein de salut. Si toute créature humaine vient de lui, il serait tout à fait inconvenant que certaines soient *a priori* laissées de côté, même après la chute.

Dans l'énoncé paulinien, entre la volonté salvifique de Dieu *pour tous* et l'effectuation dans le Christ Jésus d'un salut *pour tous*, l'unicité divine n'intervient pas seulement pour justifier l'amplitude de la volonté divine, mais aussi pour fonder l'unicité de l'homme Jésus en sa médiation salvifique. L'unicité du Médiateur s'inscrit ainsi dans le prolongement de l'unicité de Dieu, laquelle rend ultimement raison de sa volonté salvifique universelle. L'unicité du

Médiateur pour tous les hommes atteste, dans le cours de notre histoire, l'unique origine du salut et l'universalité de son offre. Selon la révélation chrétienne, Jésus Christ est à la fois le point de convergence et le point de diffraction du salut, offert à tous les hommes par le Dieu Unique.

*Faculté de théologie
Collège universitaire dominicain
Ottawa et Montréal*

SOMMAIRE

Au sujet de l'universalité du salut, il convient de se maintenir avec audace et sobriété sur la ligne de crête tracée par la première lettre à Timothée (1 Tm 2,1-7). Pour diverses raisons, Karl Barth, Hans Urs von Balthasar et Karl Rahner inclinent vers un optimisme sotériologique englobant (I). À l'opposé, la tradition augustinienne a modulé une interprétation restrictive de la volonté salvifique de Dieu (II). Le thomisme trace une troisième voie, plus équilibrée mais toujours susceptible d'ajustements (III). Le plus étonnant demeure que ces divers courants, malgré leurs divergences doctrinales ou spéculatives et leurs excès potentiels, renvoient *en pratique* à une attitude théologique commune qui consiste à prier et à espérer pour tous, à partir de l'offrande objective du Christ Jésus (IV). L'orientation vers une espérance partagée ne relativise pas les divergences doctrinales ou spéculatives, mais elle permet de continuer un dialogue intellectuel sur un socle confessant.

SUMMARY

Concerning the universality of salvation, it is fitting to stand bold and sober on the crest line drawn by the First Letter to Timothy (1 Timothy 2:1-7). For various reasons, Karl Barth, Hans Urs von Balthasar and Karl Rahner incline towards a soteriological optimism that is encompassing (I). In contrast, the Augustinian tradition has modulated a restrictive interpretation of God's saving will (II). Thomism traces a third path, more balanced but always subject to adjustments (III). What is most astonishing is that these various currents, despite their doctrinal or speculative divergences and their potential excesses, refer, in so far as practice is concerned, to a common theological attitude which consists in praying and hoping for all, starting from the objective offering of Christ Jesus (IV). The orientation towards shared hope does not relativize doctrinal or speculative divergences, but it allows an intellectual dialogue to continue on a confessing basis.