

La doctrine de la grâce prévenante dans la théologie de Jacobus Arminius

[Thèse de doctorat, extraits choisis]

HERNANDEZ, Abner F.

Arminianisme évangélique

2023

Publication : Site internet *Arminianisme Evangélique*, 2023-08-07. Disponible à partir de : <https://arminianisme-evangelique.fr/>

Source : HERNANDEZ, Abner F.. The Doctrine of Prevenient Grace in the Theology of Jacobus Arminius [thèse Phd]. *Dissertations*. 2017, n° 1670. Disponible à l'adresse : <https://digitalcommons.andrews.edu/dissertations/1670>

Traducteur : David Sengel

Source des citations bibliques (sauf indication contraire) : *La Sainte Bible : nouvelle édition de Genève 1979*. Genève : Société Biblique de Genève, 1979.

Note du traducteur : Seuls certains extraits choisis ont été traduits.

Table des matières

1. Introduction	3
2. La nature de la grâce prévenante	3
2.1. Trois concepts principaux de la grâce	3
2.2. Les distinctions de grâce	6
3. La grâce prévenante : son contenu et sa définition	7
4. Le soutien biblique d'Arminius au concept de grâce prévenante	9
5. L'opération de la grâce prévenante	10
5.1. L'opération inévitable	11
5.2. L'opération résistible	15
6. La grâce commune	16
6.1. L'opération interne	18
6.2. L'opération externe	19
7. Résumé et conclusion	21
[Annexe A - La grâce prévenante est-elle universelle ?]	23
A.1. Le caractère de Dieu : aimant et juste	23
A.2. L'universalité de l'alliance divine-humaine	25
A.3. Romains 7 : L'étendue de la bataille entre l'esprit et la chair	26
A.4. L'étendue de l'opération spéciale du Saint-Esprit	30

1. Introduction

Dans la sotériologie de Jacobus Arminius, la doctrine de la grâce prévenante n'est pas un point secondaire, mais un thème central qui imprègne l'ensemble des aspects de sa doctrine de la grâce. Ce chapitre exposera la nature de la grâce prévenante dans la théologie d'Arminius. J'aborderai la définition et la nature de la grâce prévenante, puis je proposerai une définition du concept de la grâce prévenante et enfin j'explorerai la nature de cette grâce divine. Je traiterai également le sujet de ce qu'opère la grâce divine prévenante dans le cœur humain. J'affirme que selon Arminius, la grâce prévenante en tant que travail du Saint-Esprit opère non seulement à l'extérieur, mais aussi à l'intérieur du cœur humain. [...]

2. La nature de la grâce prévenante

Il est essentiel de donner une définition de la grâce prévenante à partir des écrits d'Arminius pour saisir le rôle et la centralité de cette doctrine dans sa conceptualisation théologique du salut. Néanmoins, il semble préférable de discuter d'abord de la compréhension de la grâce qu'avait Arminius avant de chercher à définir les qualités plus spécifiques de la grâce prévenante.

2.1. Trois concepts principaux de la grâce

Arminius décrit la grâce en utilisant trois concepts principaux : il décrit la grâce comme un attribut divin, un don infusé et une assistance continue.

2.1.1. La grâce en tant qu'attribut divin

Premièrement, Arminius comprend la grâce principalement comme un attribut de Dieu qui se manifeste de manière significative dans le salut des pécheurs. La grâce est, d'abord et avant tout, la solution divine au péché humain. Pour cette raison, il définit la grâce comme une disposition ou une faveur divine non méritée « envers les pauvres misérables pécheurs¹ ». À cause de la grâce, Dieu communique volontairement « son propre bien » et son amour bienveillant à ses « créatures, non par mérite ou par dette² ». Arminius relie directement la grâce en tant qu'attribut divin à deux autres affections divines, à savoir la bonté et l'amour³. Ainsi, pour Arminius, c'est à cause de la bonté et de l'amour de Dieu que la miséricorde est étendue « envers les créatures qui ont péché⁴ ». À ce stade, Arminius revient à Romains 5:8 et à Ézéchiel 16:6 pour soutenir que même le péché ne pouvait pas constituer un « obstacle » entre l'amour de Dieu et ses créatures. La plus grande démonstration de grâce se trouve dans le don d'amour de Dieu de son Fils unique (Jean 3:6), un sacrifice pour le péché du monde entier. Cette action divine gracieuse ouvre la voie aux humains pour obtenir trois dons de grâce : la vie éternelle, la justification et l'adoption en tant que fils et filles de Dieu⁵.

2.1.2. La grâce en tant que don infusé

¹ Arminius, Declaration of Sentiments, in Gunter, *Arminius and His Declaration*, 140.

² Pub. Disp., VI, in *Works*, 2:131.

³ Ibid.

⁴ Ibid.

⁵ Arminius, Declaration of Sentiments, in Gunter, *Arminius and His Declaration*, 140.

Deuxièmement, Arminius ajoute également que la grâce est une infusion d'une « sainte disposition » pour incliner la volonté et les actions humaines vers les « bons désirs⁶ ». Arminius relie étroitement cette nouvelle disposition spirituelle à la régénération et à la préparation à la conversion. C'est par cette grâce que le Saint-Esprit incite les cœurs humains à accepter l'évangile de la rédemption. Cette grâce infuse en tant que don divin et pouvoir de guérison renouvelle la volonté, la compréhension et les affections humaines. Comme nous le verrons, cette description de la grâce est étroitement liée mais non limitée à la grâce initiale ou prévenante de Dieu. L'infusion continue de la grâce va au-delà de la conversion parce que les dons de « la foi, l'espérance et l'amour » sont aussi infusés à ceux qui sont régénérés par l'Esprit⁷. Par le fruit de l'Esprit, les croyants sont capables de « penser, vouloir ou faire tout ce qui est bon⁸ ». De cette façon, Arminius ne limite pas le concept de grâce à un simple attribut et une attitude divine, mais l'élargit également pour se référer à une participation active et personnelle de l'Esprit Saint dans la vie intérieure des croyants. En effet, avec le concept de la nature infuse de la grâce, Arminius trouve une fois de plus l'occasion de remarquer l'impossibilité de considérer la grâce comme un accomplissement humain, l'accréditant uniquement à la miséricorde et à l'œuvre de Dieu.

La nature de « l'infusion » de la grâce chez Arminius a été largement débattue. Frederic Platt, lisant Arminius à travers le prisme d'Aquin, croit que le travail interne du Saint-Esprit dans la théologie d'Arminius est « considéré comme une sorte de substance ou d'énergie quasi métaphysique⁹ ». De même, Howard Slaatte affirme que pour Arminius, l'Esprit (ici, je pense qu'il fait également référence à la grâce) est « apparemment considéré comme une sorte de substance ou d'énergie quasi métaphysique¹⁰ ». En revanche, Hicks soutient que l'infusion n'est qu'une référence à « la présence personnelle de l'Esprit¹¹ ». Bangs, comme Hicks, affirme que « la grâce n'est pas une force ; c'est une personne, le Saint-Esprit¹² ». De même, F. Stuart Clarke rejette toute identification de la grâce avec une « propriété quasi indépendante », arguant que pour Arminius la grâce est l'influence et l'œuvre bienveillante du Saint-Esprit¹³. Sur un ton similaire, Mark A. Ellis s'oppose à la notion de grâce en tant que force ou énergie, affirmant à la place que pour Arminius la grâce est « le Saint-Esprit¹⁴ ».

Je crois qu'Arminius utilise le mot « infusion » pour désigner l'illumination intérieure du Saint-Esprit dans les cœurs humains. Pour Arminius, cette influence ne se transmet pas par une puissance impersonnelle, mais par la conviction personnelle du Saint-Esprit. Certaines preuves appuient une telle conclusion. Premièrement, Arminius relie continuellement l'œuvre de la grâce à l'œuvre du Saint-Esprit. En effet, il croit que résister à la grâce, c'est résister au

⁶ Ibid., 141.

⁷ Arminius, Declaration of Sentiments, in Gunter, *Arminius and His Declaration*, 140.

⁸ Ibid.

⁹ Frederic Platt, « Arminianism » in *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. J. Hasting (New York: Charles Scribner's Sons, 1908), 1:810.

¹⁰ Howard Slaatte, *The Arminian Arm of Theology: The Theologies of John Fletcher, First Methodist Theologian, and his Precursor, James Arminius* (Washington, D.C.: University Press of America, 1978), 54.

¹¹ Hicks, *The Theology of Grace in the Thought of Jacobus Arminius and Philipp van Limborch: A Study in the Development of Seventeenth-Century Dutch Arminianism*, 50.

¹² Bangs, *Arminius*, 343.

¹³ Clarke, *The Ground of Election*, 77.

¹⁴ Mark A. Ellis, *Simon Episcopus's Doctrine of Original Sin*, (PhD diss., Dallas Theological Seminary, 2002), 108.

Saint-Esprit. Plus loin dans ce chapitre, je discuterai plus en détail du rôle du Saint-Esprit dans l'œuvre divine de la grâce. Cependant, il semble important ici de présenter des preuves claires qu'Arminius a rejeté le concept d'infusion en tant que pouvoir métaphysique dans l'âme. Dans son Apologie contre les trente et un articles, Arminius a réfuté le concept de grâce habituelle en tant que substance versée « dans tous ceux à qui l'évangile est prêché¹⁵ ». Au lieu de cela, Arminius comprenait la grâce dans ce contexte comme « l'assistance du Saint-Esprit¹⁶ ». Dans cet exemple, il est évident qu'Arminius a rejeté le concept de grâce en tant qu'infusion d'une force métaphysique. Pour Arminius, c'est plutôt la présence et l'influence du Saint-Esprit.

Deuxièmement, bien que les mots latins pour infusion aient une gamme variée de significations, la signification sémantique d'*influo* et d'*infundo* a le potentiel d'aller dans les deux sens. Ils peuvent faire référence à quelque chose qui coule ou se déverse (une force/énergie impersonnelle ou un médicament) ainsi qu'à une influence personnelle qui se manifeste ou influence une autre identité personnelle (instillant des idées et des sentiments)¹⁷. De plus, la lecture de la compréhension d'Arminius de la « grâce infuse » dépend davantage de la compréhension métaphysique du lecteur de la « grâce ». Il est donc possible de lire Arminius comme évoquant la compréhension métaphysique catholique médiévale de la grâce comme une puissance ou une énergie qui vient de Dieu, mais qui, en même temps, peut être manipulée par l'église pour être déversée dans l'âme du croyant. Alternativement, il est également possible de lire Arminius comme évoquant la compréhension protestante de la grâce faisant référence à l'action de Dieu par le Saint-Esprit. Je pense qu'Arminius ne suit probablement pas le concept de grâce infuse de Thomas d'Aquin, comme le suggèrent Slaatte et Platt, mais plutôt qu'il est d'accord avec ses collègues théologiens réformateurs même lorsqu'il utilise des catégories scolastiques dans sa construction de la théologie.

Le point de vue de Slaatte imagine une déconnexion entre la personne et le travail du Saint-Esprit, une déconnexion non présente dans la théologie d'Arminius. Pousser les conclusions de Platt et Slaatte à leur terme logique signifierait que pour Arminius la grâce en tant que substance quasi divine opère quelque peu indépendamment des actions du Saint-Esprit. Cependant, c'est Arminius lui-même qui, dans ses écrits, assimile continuellement et largement la grâce aux actions de l'Esprit. Par conséquent, il semble plus approprié de lire le concept d'« infusion » de grâce dans les écrits d'Arminius comme une référence à une relation personnelle, salvatrice et relationnelle entre l'Esprit et l'humain. Pour Arminius, Dieu n'opère pas par une « force ou énergie impersonnelle », mais par une personne, le Saint-Esprit, qui établit une véritable amitié avec les croyants. Alors que pour Thomas d'Aquin la grâce a besoin d'un sacrement pour être transmise, pour Arminius un sacrement n'est pas nécessaire, mais seulement l'action de l'Esprit.

Cependant, il est encore probable qu'Arminius soit influencé par Thomas d'Aquin dans la compréhension de la « grâce infuse » comme l'œuvre du Saint-Esprit manifestée et influençant la vie d'un croyant. C'est parce que Thomas d'Aquin rapporte également la grâce divine comme le séjour du Saint-Esprit ou l'amour divin dans le cœur humain. Bien qu'il soit presque inévitable sacramentellement et métaphysiquement de comprendre le concept de la grâce infuse de Thomas d'Aquin principalement comme une énergie ou une force

¹⁵ Apology., Article VIII, in *Works* 1:763–764.

¹⁶ *Ibid.*, 1:764.

¹⁷ P. G. W. Glare, *Oxford Latin Dictionary* (New York: Oxford University Press, 1982), 904 – 905. Arminius utilisait couramment le mot *infundo*, pour des exemples, voir *Opera*, 122, 145.

indépendante séparée du Saint-Esprit dans la *Summa Theologica*, c'est aussi Thomas d'Aquin qui relie étroitement la grâce aux actions et à l'habitation du Saint-Esprit dans le cœur humain. En d'autres termes, alors que dans la Somme d'Aquin décrit la grâce davantage comme une énergie impersonnelle procédant de Dieu mais déconnectée de l'Esprit Saint, dans les Commentaires sur Jean et Romains, par exemple, il voit la grâce comme les actions personnelles de l'Esprit dans l'âme humaine¹⁸. Si Arminius suivait Thomas d'Aquin à cet égard, il est sûr de suggérer qu'il lisait principalement le Thomas d'Aquin des *Commentaires*, plutôt que le Thomas d'Aquin de la *Summa Theologica*.

2.1.3. La grâce en tant qu'assistance perpétuelle

Le troisième concept principal dans la description de la grâce par Arminius est qu'après la régénération, la grâce est une « assistance perpétuelle et une aide continue du Saint-Esprit ». L'œuvre gracieuse du Saint-Esprit ne se limite pas à la régénération, mais elle renforce et préserve continuellement la vie de la foi. En d'autres termes, pour Arminius, les croyants doivent avoir l'assistance continue de l'Esprit de grâce pour rester sanctifiés et en relation avec Dieu. Tout comme la régénération vers une nouvelle vie spirituelle est impossible sans la grâce, de même la vie de foi, de sainteté et de persévérance dans la grâce exige l'assistance continue de la grâce¹⁹. Arminius insiste fortement sur la nature continue et coopérante de la grâce après la conversion pour contrer l'accusation de pélagianisme contre sa théologie.

Ainsi, Arminius, dans sa définition et sa compréhension de la grâce, lie la grâce principalement à la nature et aux attributs de Dieu et à l'œuvre du Saint-Esprit. Pour Arminius, c'est parce que Dieu aime les humains que le Saint-Esprit agit dans la vie des pécheurs.

2.2. Les distinctions de grâce

Arminius, comme ses contemporains, catégorise les effets ou les fonctions de la grâce salvifique en deux groupes principaux. Premièrement, la grâce salvifique produit directement la libération, la régénération, la conversion et la foi. Deuxièmement, la grâce salvifique soutient la croissance continue dans la vie chrétienne, la permanence dans l'union avec le Christ et l'assurance du salut. Arminius identifie cette deuxième catégorie comme efficace, secondaire, subséquente, coopérante, concomitante, accompagnante et ouvrante ou grâce entrante. La première distinction qu'il appelle suffisante, primaire, précédente, prévenante, sortante, émouvante, opérante et frappante²⁰. En élargissant la catégorisation de la grâce,

¹⁸ Thomas Aquinas, *Commentary on the Gospel of John*, vol. 1, Chapters 1–8, trans. Fr. Fabian R. Larcher, O.P., ed. *The Aquinas Institute* (Lander, WY: The Aquinas Institute, 2013), 110–113; Thomas Aquinas, *Commentary on the Gospel of John*, vol. 3, Chapters 13–21, trans. Fabian Larcher, O.P., and James A. Weisheipl, O.P. (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2010), 70–74; 85–88. Voir aussi Gilles Emery, O.P., *The Holy Spirit in Aquinas's Commentary on Romans, in Reading Romans with St. Thomas Aquinas*, ed. Matthew Levering and Michael Dauphinais (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2012), 127–162.

¹⁹ Voir, Arminius, Declaration of Sentiments, in Gunter, *Arminius and His Declaration*, 141.

²⁰ Apology, Article XVI, in *Works*, 2:18. Voir aussi Priv. Disp., LXX, in *Works*, 2:451. « Quarto, salutaris gratia vel pro ipfa prima gratia acciditur, vel pro secunda, pro præveniente vel subsequente, pro operante, vel pro cooperante: pro pulsante vel aperiente, vel ingrediente », Opera, 158. Voir aussi Stanglin and McCall, 152.

Arminius désire accroître la clarté, la spécificité et la prudence dans son traitement de la doctrine de la grâce. Car la confusion dans la distinction claire de ces catégories, dit Arminius, pourrait conduire une personne à des erreurs dangereuses et même assez facilement à l'hérésie²¹.

Ces catégories servent donc à Arminius à expliquer l'opération de la grâce. Cependant, il ne croit pas aux différents types ontologiques de grâce. Au lieu de cela, il défend différents effets ou fonctions de la grâce divine. Arminius déclare clairement que « la grâce coopérante et accompagnante ne diffère ni en nature ni en efficacité de la grâce excitante et mouvante qui est appelée prévenante et opérante, mais c'est la même grâce continuellement²² ». Le présent chapitre se concentrera sur la nature de la grâce prévenante ou excitante dans les écrits d'Arminius.

3. La grâce prévenante : son contenu et sa définition

Il est important de construire une définition pratique de la grâce prévenante à partir des conceptualisations théologiques d'Arminius. Bien qu'Arminius n'ait pas proposé de définition concise du concept de grâce prévenante, cette doctrine imprègne toutes les conclusions d'Arminius sur le salut. Dès lors, il est possible de construire une définition précise de la grâce prévenante en retraçant son enseignement sur la grâce au fil de ses écrits. Comme nous l'avons vu précédemment, il se réfère à cet état opérationnel initial de la grâce de Dieu en utilisant un large éventail d'adjectifs comme « précédant, prévenant, préparant, excitant et opérant²³ ». Si une définition de la grâce prévenante devait s'appuyer uniquement sur cet ensemble de mots, alors pour Arminius la caractéristique la plus importante de la grâce prévenante est l'antériorité de son opération sur la liberté humaine de volonté et d'actions. En d'autres termes, Dieu ne fait pas dépendre son initiative de sauver les êtres humains de choses provenant d'eux.

La grâce prévenante, par conséquent, précède ou vient avant le désir humain envers l'offre de salut de Dieu afin que les actions salvatrices de Dieu puissent être possiblement acceptées. Pour Arminius, sans la grâce prévenante, tous les autres effets de la grâce et les bonnes actions humaines seraient tout bonnement impossibles. Pour cette raison, « la grâce subséquente ou suivante », dit-il, « participe, en effet, dans le bon dessein de l'homme ; mais ce bon dessein ne pourrait exister en l'absence de la grâce prévenante ou précédente²⁴ ». De plus, il affirme avec force que « nul ne croit au Christ que celui qui a été préalablement disposé et préparé par la grâce prévenante ou précédente²⁵ ». Enfin, pour Arminius, par la

²¹ Ibid. Il a dit : « à moins qu'un homme ne distingue correctement chacune d'entre elles [les différentes catégories de la grâce], et utilise des mots qui correspondent à ces distinctions, il doit nécessairement trébucher, et donner l'impression aux autres de trébucher [...] il est évident avec quelle prudence les personnes devraient parler [ubi] sur des sujets où la descente dans l'hérésie, ou dans le soupçon d'hérésie, est si rapide et si facile. »

²² Priv. Disp., LXX, in *Works*, 2:451.

²³ Voir Apology, Article IV, in *Works*, 2:749; Quest. VIII, in *Works*, 2:68; Pub. Disp., XI, in *Works*, 2:196; Priv. Disp., LXX, in *Works*, 2:451; Priv. Disp., LXXII, in *Works*, 2:454; Rom. VII., in *Works*, 2:544; Art. XV, in *Works*, 2:718; Art. XIX, in *Works*, 2:724; Perkins Exam., in *Works*, 3:472.

²⁴ Pub. Disp., XI, in *Works*, 2:196.

²⁵ Art. XIX, in *Works*, 2:724.

grâce prévenante, le Saint-Esprit prépare le cœur humain à la foi en l'adoucissant, en l'humiliant et en l'illuminant.

Cette œuvre divine est accomplie par le travail direct et la stricte supervision du Saint-Esprit. En effet pour Arminius, le Saint-Esprit est la « cause principale » qui « par la grâce excitante, excite, émeut et incite » les humains à des « actes seconds²⁶ » ; c'est-à-dire à la foi, à l'obéissance et à la conversion. Arminius comprenait que le Saint-Esprit travaillait dans le cœur humain de deux manières principales : premièrement, la grâce prévenante, en tant qu'influence externe provenant du Saint-Esprit, persuade les humains en les appelant, les éclairant, les convainquant, les influençant et les attirant par les remontrances de la loi et la prédication de l'évangile. Deuxièmement, la grâce prévenante en tant que puissance régénératrice du Saint-Esprit transforme, guérit, recrée, libère et régénère la nature humaine et la liberté de volonté.

Ainsi, pour Arminius, la grâce prévenante est avant tout une grâce préparatoire avec un accent particulier sur la prédication de la loi et de l'évangile. La grâce prévenante comme « puissance vivifiante²⁷ » prépare les humains en les confrontant à l'exigence de la loi. Le rôle de la loi est de « convaincre l'homme de péché, de la justice de Dieu, de l'inciter à l'obéissance, de le convaincre de sa propre faiblesse », mais plus important encore, de provoquer chez l'homme « le désir d'être délivré et de chercher délivrance²⁸ ». Immédiatement après cela, Arminius introduit l'évangile. C'est à ceux « préparés par la loi » que « la grâce de l'Évangile doit être annoncée²⁹ ». Par la prédication de l'évangile, le Saint-Esprit illumine les esprits humains, ce qui se traduit par la « foi évangélique », la régénération vers une nouvelle vie, l'union et la communion avec le Christ³⁰.

Arminius ne limite pas la grâce prévenante à une assistance divine extérieure. Sinon, il serait avec raison accusé de pélagianisme ou de semi-pélagianisme. Ainsi, la grâce prévenante n'est pas seulement la persuasion par la prédication au monde, mais c'est aussi l'opération intime du Saint-Esprit³¹. Pour Arminius, la grâce prévenante est donc également l'opération interne du Saint-Esprit dans le cœur humain en tant que puissance de conviction, de guérison et de régénération. Cette opération prévenante et interne du Saint-Esprit vise à libérer, guérir et régénérer la liberté de volonté humaine, permettant ainsi aux humains de répondre positivement à l'évangile. Arminius souligne cette opération de grâce prévenante ou éveillante en disant que « la régénération et le renouvellement par Dieu en Christ à travers le Saint-Esprit de toutes les capacités humaines, y compris l'intellect, les affections et la volonté, sont nécessaires pour que l'humanité comprenne, estime, considère, veuille, et fait ce qui est vraiment

²⁶ Priv. Disp., LXXII, in *Works*, 2:454.

²⁷ Rom. VII, in *Works*, 2:588.

²⁸ Rom. VII, in *Works*, 2:520.

²⁹ Ibid., 2:588.

³⁰ Ibid., 2:588; Arminius dit clairement que « la foi évangélique est un assentiment de l'esprit, produit par le Saint-Esprit, par l'intermédiaire de l'Évangile, chez les pécheurs qui, par la loi, connaissent et reconnaissent leurs péchés, et sont pénitents à cause d'eux », Priv. Disp. XLIV, in *Works*, 2:400.

³¹ « La persuasion se fait extérieurement par la prédication de la parole, intérieurement par l'opération [...] de l'Esprit Saint. », Perkins Exam., in *Works*, 3:315.

bon³² ». Pour Arminius, une volonté libre est capable de répondre positivement à l'offre de salut de Dieu, ce qui suppose l'œuvre préventive de la grâce dans le cœur humain.

Avant de conclure l'analyse de la nature et du contenu de la grâce prévenante, il est important de souligner que pour Arminius la grâce prévenante ne fait pas partie intégrante de la nature humaine. Il déclare que « la capacité de croire en Christ n'est pas conférée à l'homme en vertu de la première création³³ ». Cela signifie que les êtres humains dans la création n'ont pas été imprégnés d'un pouvoir spécial pour vaincre le péché, comme un remède ayant été octroyé après la chute. Au contraire, après la chute, c'est le Saint-Esprit qui donne au cœur humain le pouvoir de croire au message de l'Évangile et au Christ. Arminius affirme avec force que Dieu « était prêt [après la chute] à accorder ces aides gracieuses qui étaient nécessaires et suffisantes pour croire en Christ³⁴ ». Par conséquent, pour Arminius, la foi et l'acceptation de l'Évangile ne font pas partie de la capacité naturelle de l'homme. Il insiste sur le fait que « la foi en Christ appartient à une nouvelle création³⁵ ». C'est la dotation surnaturelle du Saint-Esprit par la grâce prévenante issue de la réponse divine au problème du péché.

Je définis donc la grâce prévenante dans la théologie d'Arminius comme le mouvement antérieur et surnaturel de la bonté et de la grâce de Dieu envers les humains pécheurs qui précède tous les autres moyens de salut. Par le travail interne du Saint-Esprit, la grâce prévenante illumine l'intellect et libère la volonté, donnant aux humains la capacité de comprendre et d'accepter l'appel à croire, préparant ainsi la voie à tous les moyens ultérieurs de salut.

4. Le soutien biblique d'Arminius au concept de grâce prévenante

Malheureusement, Arminius n'a pas fait de travail exégétique approfondi sur les passages bibliques qui soutiennent la doctrine de la grâce prévenante. Arminius a construit sa doctrine de la grâce prévenante sur la base de quelques versets bibliques. A plusieurs endroits, Arminius a fait références à des passages bibliques, comme Matthieu 9:13, 10:11-13 ; Jean 5:25, 6:44 ; Actes 16:14 ; 1 Cor. 6:9-11 ; Galates 5:19-25 ; Éphésiens 2:2-7, 2:11-12, 4:17-20, 5:14 ; Tite 2:12, 3:3-7, pour souligner les concepts de la grâce prévenante, de l'appel universel du salut, de la transformation des croyants en une nouvelle créature et de l'œuvre de rénovation par le Saint-Esprit. De ces passages, je voudrais en souligner deux : Jean 6:44 et Actes 16:14. En effet, ces deux passages apparaissent ensemble presque partout dans sa conceptualisation de la grâce prévenante. Ils décrivent l'œuvre spéciale et prévenante du Saint-Esprit dans l'humain.

Arminius a fréquemment cité Jean 6:44 en relation avec l'incapacité des pécheurs à répondre à l'offre du salut et la nécessité d'être attirés par la grâce et l'œuvre du Saint-Esprit préalablement. Parlant de la faiblesse de la volonté humaine, Arminius a déclaré que la grâce prévenante de Dieu en tant que bien suprême « est bien dans l'évangile : "Nul ne peut venir à

³² Arminius, Declaration of Sentiments, in Gunter, *Arminius and His Declaration*, 140 ; voir Decl. Sent., in *Works*, 1:659-660.

³³ Apology, Article XIX, *Works*, 2:24.

³⁴ Apology, Article XIX, *Works*, 2:23.

³⁵ Apology, Article XIX, *Works*, 2:24.

moi, si le Père ne l'attire"³⁶ ». Il était clair que pour Arminius ce passage enseigne que la grâce prévenante et convertissante de Dieu vient avant la réceptivité humaine de l'évangile évangélique. De plus, en utilisant Jean 6:44 une fois de plus, Arminius a donné le nom de « croyants » uniquement à ceux qui croyaient en Christ « par la bonté gratuite et particulière de Dieu³⁷ ». Il a identifié cette opération particulière et bienveillante de Dieu présente dans Jean 6:44 à la vocation divine au salut d'une « humanité constituée dans la vie animale³⁸ ». Autrement dit, sans la grâce prévenante, les humains ne seraient pas plus réceptifs à l'évangile que les animaux.

Actes 16:14 est un passage clé, selon Arminius, pour souligner la nécessité et le concours d'une opération interne et externe de grâce prévenante dans l'appel divin au salut. Selon Arminius, Lydia a illustré comment la prédication externe de la Parole et l'opération interne du Saint-Esprit illuminant l'esprit et affectant le cœur produisent « la foi et la crédibilité » dans la Parole³⁹. Ce passage a fourni à Arminius la preuve que c'est la grâce prévenante de Dieu qui a le pouvoir de convaincre et de transformer un non-croyant en croyant. Bien qu'il ne l'ait jamais fait directement, Arminius a continuellement évoqué Actes 16:4 en référence à l'effort conjoint de la Parole et du Saint-Esprit dans la conversion des individus. En effet, pour lui, c'est dans cette union de la Parole et de l'Esprit que la grâce devient réellement efficace⁴⁰.

La manière dont Arminius a travaillé avec les passages bibliques pour comprendre la grâce prévenante divine nous amène maintenant à considérer l'opération de la grâce prévenante dans sa théologie.

5. L'opération de la grâce prévenante

Arminius a compris que la volonté humaine pouvait résister à l'opération de la grâce de Dieu. Il croyait que la polémique entre son point de vue et les opinions de ses opposants pouvait être résumée dans cette question : « La grâce de Dieu est-elle une force irrésistible ?⁴¹ » Arminius répond sans hésiter que « l'Écriture enseigne que beaucoup de personnes résistent au Saint-Esprit et rejettent la grâce offerte⁴² » parce que « la grâce n'est pas une action omnipotente de Dieu à laquelle le libre arbitre de l'homme ne peut résister⁴³ ». Cela ne se retrouve pas uniquement dans des passages isolés, il existe un grand nombre de passages dans lesquels Arminius fait appel au concept de résistibilité de la grâce. Il dit : « L'efficacité de la grâce salvatrice n'est pas cohérente avec un acte tout-puissant de Dieu, par lequel il agit si intérieurement dans le cœur et l'esprit de l'homme, que celui sur qui cet acte est imprimé ne peut faire autrement que de consentir à Dieu qui l'appelle; ou, pour le dire autrement, la grâce n'est pas une force irrésistible⁴⁴ ».

³⁶ Pub. Disp., XI, in *Works*, 2:193.

³⁷ Pub. Disp., XV, in *Works*, 2:228.

³⁸ Pub. Disp., XVI, in *Works*, 2:233.

³⁹ Pub. Disp., XVI, in *Works*, 2:234.

⁴⁰ Pub. Disp., XVI, in *Works*, 2:234.

⁴¹ Arminius, Declaration of Sentiments, in Gunter, *Arminius and His Declaration*, 141; Decl. Sent., in *Works*, 1:664.

⁴² Ibid.

⁴³ « Quia gratia non est omnipotens actio Dei, cui resisti a libero hominis arbitrio non possit ». In *Opera*, p. 768; Perkins Exam., in *Works*, 3:470.

⁴⁴ Art. Article XVII, in *Works*, 2:722.

Le rejet d'Arminius de la grâce en tant que force irrésistible montre clairement qu'il rejette toute construction de la grâce qui rendrait un humain « aussi passif qu'un cadavre⁴⁵ ». Cependant, par le fait de souligner la nature résistible de la grâce, il ne cherche pas à défendre uniquement et principalement le libre arbitre humain. En fait, il est essentiellement préoccupé par les implications négatives de la notion irrésistible de la grâce sur la conception du caractère de Dieu et de ses desseins salvifiques.

Comme nous en avons discuté précédemment, pour Arminius, la grâce prévenante implique la libération de la volonté asservie, et cela crée à son tour la possibilité d'accepter le salut. Arminius semble résoudre la tension entre la corruption et la capacité de la volonté humaine à choisir le salut en positionnant la volonté libre après que l'opération de la grâce prévenante a été effective dans le cœur humain. Cependant, cela crée une autre tension dans la théologie d'Arminius. Si la grâce prévenante pouvait être résistée et si une réponse positive à la grâce prévenante exige une volonté libre, cela signifie que la grâce prévenante elle-même à un moment donné de l'expérience de la conversion ne peut pas fonctionner comme une force résistible, mais doit être irrésistible si elle est octroyée par Dieu à l'humanité. En effet, les humains ne pourraient pas répondre à la grâce prévenante s'ils n'avaient pas le libre arbitre pour y répondre avant.

Par conséquent, tout en considérant l'opération de la grâce prévenante, la question la plus pertinente pour cette étude est : la résistibilité de la grâce pourrait-elle être étendue à la totalité de l'opération de la grâce prévenante ? Je soutiens que la bonne réponse à cette question est que, pour Arminius, la grâce prévenante est à la fois irrésistible et résistible. D'une part, la grâce initiale qui libère la volonté humaine de son esclavage moral et de sa corruption et appelle les humains à la communion avec le Christ agit d'abord de manière monergique et irrésistible dans le cœur humain bien avant que les individus ne considèrent un bien spirituel. D'autre part, les humains sont également capables de rejeter et de résister à l'opération par laquelle la grâce prévenante produit une foi et une conversion réelles. Par la suite, j'analyserai les passages clés des écrits d'Arminius qui étayaient cette conclusion.

5.1. L'opération inévitable

Tout au long de ses écrits, Arminius souligne continuellement la nature irrésistible de la grâce prévenante. Premièrement, il déclare :

À l'initiation même (*initio conversionis*) de sa conversion, l'homme se conduit d'une manière (*merè passive*) purement passive ; pourtant, par un acte vital, c'est-à-dire [*sensu*] par son sens, il a une perception de la grâce qui l'appelle, mais il ne peut que la recevoir et la sentir. Mais, lorsqu'il sent la grâce affecter ou incliner son esprit et son cœur, il y consent librement, de sorte qu'il peut en même temps refuser son consentement⁴⁶.

Dans cette citation, nous notons deux affirmations fondamentales sur la conversion et la grâce. Premièrement, Arminius affirme qu'au début de la conversion, les êtres humains sont des agents « passifs ». Ceci est important car partout ailleurs dans ses écrits, Arminius défend

⁴⁵ Arminius, Declaration of Sentiments, in Gunter, *Arminius and His Declaration*, 121.

⁴⁶ Art. XVII, in *Works*, 2:722. « *Homo se habet in initio conversionis suae merè passive, id est, quanquam acione vitali, id est sensu percipiat gratiam vocatam, tamen non potest non illam accipere, & sentire, at ubi sentit gratiam mentem & cor assicientem, libere assentitur, ita ut possit non assentiri* ». De Voc. Pccatorum, in *Opera*, 959.

la participation active et consciente des humains, bien qu'ils se trouvent déjà sous l'influence de la grâce pour l'œuvre du salut. Cependant, Arminius précise ici qu'il ne concède aucune participation opérationnelle aux humains dans l'initiation de la conversion. En effet, rejetant une affirmation semi-pélagienne qui lui est accréditée, Arminius affirme que la grâce ne saurait être exclue du « commencement de la conversion, (*principio conversionis*) », mais insiste sur le fait qu'elle précède toujours les bonnes actions⁴⁷. Cela signifie que le Saint-Esprit commence monergiquement les actions salvatrices en faveur des humains, qui sont, jusque-là, incapables même de désirer être libérés de leur situation misérable.

Deuxièmement, selon la citation ci-dessus, Arminius affirme qu'au début de la conversion, les individus ne peuvent éviter de recevoir et de ressentir la « perception de la grâce ». Il semble essentiel de porter une attention particulière au langage d'Arminius en relation avec la perception de la grâce prévenante. Recevoir, accepter (*accipere de accipio*), et ressentir, percevoir (*sentire de sentio*) décrit l'impression de grâce prévenante aussi bien dans le raisonnement intellectuel de l'homme que dans son sens de l'intuition ou du sentiment. Arminius ne veut pas séparer la raison des émotions dans la perception de la grâce prévenante. Par conséquent, dans l'appel à la foi au Christ, la volonté humaine est incapable de dissuader l'action de Dieu de sa grâce prévenante, que ce soit par la raison humaine ou par les sentiments.

Une troisième implication importante de l'enseignement d'Arminius dans cette citation est que la grâce prévenante agit en « affectant et inclinant l'esprit et le cœur humains » vers l'acceptation du salut. La grâce prévenante affecte non seulement suffisamment mais aussi effectivement ou efficacement la raison et les sentiments humains. Pour Arminius, cela signifie que par la grâce prévenante, les humains arrivent à une conviction réelle et raisonnable du péché et de la nécessité de leur salut. Cependant, pour Arminius, cela ne signifie pas que les humains se soumettent nécessairement à une telle conviction et permettent au Saint-Esprit de continuer à travailler dans leur cœur et leur esprit. Il semble que c'est précisément à ce stade que la nature humaine pécheresse pourrait réagir contre l'appel et le fonctionnement interne du Saint-Esprit et pourrait ainsi rejeter le don gracieux de Dieu.

Un autre exemple important dans les écrits d'Arminius est son affirmation selon laquelle « il est inévitable (*necessum* - nécessaire) que le libre arbitre coopère à préserver la grâce conférée et assistée, cependant, par la grâce subséquente, il reste toujours au pouvoir de la volonté de rejeter la grâce conférée et refuser la grâce subséquente⁴⁸ ». Cette affirmation pointe vers l'attribution souveraine de la grâce prévenante. Clairement, selon Arminius, la grâce prévenante est accordée par les actions indépendantes du Saint-Esprit. Arminius sépare intentionnellement l'action de concurrence de la liberté de volonté humaine de la dotation initiale de la grâce régénératrice. Le libre arbitre n'a aucun rôle dans ce premier mouvement divin, mais pour que la grâce prévenante conduise au salut, la volonté humaine doit nécessairement ou inévitablement (*necessum*) s'accorder à l'invitation. Dans un tel concours,

⁴⁷ Apology, Article XVII, in *Works*, 2:19. « *Caeterum ad hunc articulum dico; nunquam nobis in mentem venisse istis verbis tam inconditis uti, quae primo statim intuitu gratiam excludunt à principio conversionis, quam nos sacimus semper & ubique praecedaneam, comitantem, subsequentem* ». in *Opera*, p. 158–159.

⁴⁸ Perkins Exam., in *Works*, 3:470. « *Quare necessum est liberum arbitrium concurrat ad conservandam gratiam datam, adjutum tamen a gratia subsequente; manet que semper in potestate liberi arbitrii gratiam rejicere, & subsequentem repudiare* » in *Opera*, p. 763. Dans ce contexte, il est plus approprié de traduire *necessum* par nécessaire plutôt que par inévitable.

le libre arbitre est assisté par la grâce subséquente. Ainsi, le nécessaire (*necessum*) concourt (*concurrat*) de la liberté de volonté humaine avec la grâce initiale de Dieu suit l'attribution de la grâce prévenante. Pour Arminius, cela n'est possible que pour le libre arbitre humain parce qu'en permettant la grâce, Dieu a précédemment régénéré la liberté humaine pour répondre à l'offre du salut. En d'autres termes, la grâce prévenante a libéré la volonté, lui donnant ainsi la capacité de choisir une réponse de foi. Néanmoins, le rejet de la grâce prévenante est possible parce que la volonté libre est non seulement libre d'accepter la grâce prévenante de Dieu, mais alternativement de rejeter la grâce de Dieu, du fait que les infirmités de la volonté subsistent.

De plus, discutant de la nature suffisante et efficace de la grâce, Arminius introduit une distinction claire entre la grâce prévenante et la grâce subséquente. Il dit que la grâce prévenante et préparatoire « est ou suffisante ou efficace. Car Dieu "prévient" [prévient ou précède] suffisamment et efficacement et de même "prépare" suffisamment et efficacement⁴⁹ ». En revanche, il se demande si la « grâce coopérative » ne fonctionne pas de la même manière ; cependant, il ne fournit pas de réponse à cela. Arminius soutient, dans cette citation contre Perkins, que la grâce prévenante de Dieu a placé les humains dans un endroit où ils sont capables de répondre positivement au salut. Ce n'est qu'après que les humains ont exercé leur libre arbitre que la grâce est enfin effective ou efficace. Arminius souligne que la grâce prévenante a suffisamment joué son rôle non pas en maîtrisant le libre arbitre (comme le voyaient les calvinistes) mais en supprimant les infirmités de la volonté acquises par le péché⁵⁰, afin que la volonté devienne capable d'accepter les appels spirituels du Saint-Esprit. Comme le disent Willen J. van Asselt et Paul H.A.M. Ables : « Une grâce suffisante permet à quelqu'un de croire, mais elle est efficace quand quelqu'un croit réellement⁵¹ ».

En effet, Arminius soutient en outre que si les humains ne réagissent pas en conséquence, Dieu n'est pas à blâmer. Dieu a suffisamment fourni les moyens nécessaires au salut et a agi efficacement dans le cœur humain, en ce sens que la grâce prévenante a libéré la volonté et rendu l'individu capable de croire. Par conséquent, Dieu a le droit d'exiger des fruits spirituels et la foi des individus et de tenir pour responsables ceux qui ne portent pas de fruits⁵². Arminius fait référence à quatre textes bibliques pour étayer son point de vue selon lequel la grâce prévenante « est non seulement suffisante, mais aussi efficace⁵³ ». La parabole de la vigne d'Ésaïe 5, la lamentation de Jésus sur Jérusalem de Matthieu 23:37, la réprimande contre les Juifs pour « avoir résisté au Saint-Esprit » dans Actes 7:51, et le fait de frapper à la porte dans Apocalypse 3:21. Ces textes démontrent ensemble trois vérités essentielles : premièrement, Dieu a suffisamment pourvu de grâce et de moyens de salut. Deuxièmement, Dieu s'attend raisonnablement à ce que les individus répondent positivement à l'appel de Dieu. Troisièmement, l'espérance de Dieu est basée sur le fait que les humains ont une capacité suffisante, par grâce, dans leur liberté de volonté, de répondre positivement à l'offre de salut provenant de Dieu. En bref : pour Arminius, la suffisance du libre arbitre n'est pas le résultat

⁴⁹ Perkins Exam., in *Work*, 3:472. « *Quin & illæ ipsæ gratiæ, prævenients nempe & præparans, aut sufficientes sunt aut efficaces. Prævenit n. Deus sufficienter & efficaciter, præparat itidem sufficienter & efficaciter* » in *Opera*, 769.

⁵⁰ « La grâce ne consiste pas à enlever, mais à corriger la nature elle-même, là où elle est devenue défectueuse », Perkins Exam., in *Works*, 3:474.

⁵¹ Willen J. van Asselt and Paul H.A.M. Ables, *The Seventeenth Century, in Handbook of the Dutch Church*, ed. Herman Selderhuis (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015), 301.

⁵² Voir Perkins Exam., in *Works*, 3:474–481.

⁵³ *Ibid.*, 3:479.

d'un bien dans la nature, mais le résultat du travail suffisant et efficace du Saint Esprit par la grâce prévenante⁵⁴.

Enfin, Arminius comprend que la grâce prévenante de Dieu d'appeler tous les humains pécheurs au salut « dénote un acte total et entier, composé de toutes ses parties, qu'elles soient essentielles ou intégrales, quelles parties sont si nécessaires pour être capables de répondre à la divine vocation⁵⁵ ». Par conséquent, au début de la conversion, l'appel de Dieu par la prédication de la Parole et l'influence du Saint-Esprit ne manque d'aucun élément essentiel et nécessaire pour permettre aux pécheurs dépravés de répondre librement et spirituellement à la foi. En d'autres termes, par la grâce prévenante, tous les pécheurs sans défense sont suffisamment et efficacement rendus capables de répondre à l'Évangile. Par conséquent, le rejet intentionnel de l'appel à la foi en Christ n'est pas le résultat d'une quelconque insuffisance de la grâce préventive ou habilitante de Dieu, mais est imputable à la nature pécheresse des individus.

Il semble raisonnable de conclure que pour Arminius la grâce prévenante opère inévitablement dans le cœur humain. Les humains ne peuvent éviter d'être appelés et confrontés à la loi et à l'évangile par la prédication de la Parole. Ils ne peuvent éviter d'être persuadés intérieurement par les actions du Saint-Esprit. Ils ne peuvent même pas arrêter la libération initiale, par l'œuvre de la grâce prévenante, de leur liberté de volonté affaiblie et corrompue. Par conséquent, la conceptualisation d'Arminius de la grâce prévenante est

⁵⁴ Pour Arminius, toute la question de la suffisance et de l'efficacité de la grâce est liée à la justice de Dieu. Dieu attend des humains qu'ils répondent positivement au salut divin parce qu'ils ont en leur « possession » un « pouvoir suffisant » pour agir. Si Dieu exige l'obéissance à la loi et une vie de foi, c'est parce qu'il a suffisamment donné le pouvoir d'accomplir ces actions, sinon la justice de Dieu serait compromise. Arminius nous assure que « la raison pour laquelle Dieu peut, en toute justice, réprimander ceux qui ne portent pas de fruits est la suivante : "ils avaient une grâce suffisante pour cela, mais ils l'ont rejetée" ». Arminius soutient en outre qu'« il semble juste de conclure que Dieu ne peut pas exiger des fruits à ceux à qui il a retiré, bien que par leur propre abandon, le pouvoir nécessaire pour produire des fruits [...] et s'il veut exiger l'acte, il est tenu de restaurer la grâce sans laquelle l'acte ne peut pas être accompli », Perkins Exam., in *Works*, 3:476, 478.

Expliquant Matthieu 23:37, Arminius introduit deux distinctions dans la volonté de Dieu. La volonté du « bon plaisir » et la volonté « du signe [ou volonté révélée] ». Selon Arminius, la volonté du bon plaisir signifie que le rassemblement voulu par Dieu du peuple de Jérusalem « n'est pas seulement suffisant, mais aussi efficace ». Arminius concède à Perkins que si le passage se réfère à la volonté révélée, dans ce cas Dieu « aide, ou est prêt à aider, afin que » les êtres humains « puissent être capables de vouloir [...] », et Dieu « leur a donné une grâce suffisante, ou était prêt à la leur donner ». Perkins Exam., in *Works*, 3:479.

Arminius, pour étayer son propos, utilise finalement les conclusions du cardinal Bellarmin sur Actes 7:51 et Apocalypse 3:20. Le rejet du Saint-Esprit démontre que la grâce prévenante de Dieu a préalablement inspiré de bons désirs dans le cœur ; par conséquent, « ils avaient suffisamment de grâce pour ne pas résister, voire pour consentir au Saint-Esprit ». De même, le fait de frapper à la porte signifie que « lorsque Dieu frappe, il est certain que l'homme peut ouvrir et, par conséquent, qu'il a une grâce suffisante ». Perkins Exam., in *Works*, 3:480–481.
⁵⁵ Pub. Disp., XVI, in *Works*, 2:230.

monergique dans la mesure où la grâce habilitante vient de Dieu, fait le premier pas et travaille suffisamment et efficacement dans le cœur humain en créant un libre arbitre libéré ayant la capacité de répondre librement au salut.

5.2. L'opération résistible

Cependant, les humains sont capables de résister à l'opération de la grâce prévenante et de rejeter l'acceptation de l'Évangile. Dans ce cas, la grâce prévenante dans la théologie d'Arminius est résistible. Pour Arminius, la grâce prévenante ne produit pas une foi réelle et salvifique à moins que la volonté humaine ne concoure à l'invitation du Saint-Esprit. Arminius affirmait que Dieu « ne se sert pas d'un mouvement omnipotent et irrésistible pour engendrer la foi dans les hommes, mais d'une persuasion douce propre à émouvoir la volonté de l'homme en raison de sa liberté même ; et par conséquent que la cause totale pour laquelle cet homme croit, et qui ne croit pas, est la volonté de Dieu et le libre choix de l'homme⁵⁶ ». Il a en outre déclaré :

Il est inévitable que le libre arbitre concoure à conserver la grâce accordée, aidé cependant par la grâce ultérieure, et il reste toujours au pouvoir du libre arbitre de rejeter la grâce accordée et de refuser la grâce ultérieure ; parce que la grâce n'est pas l'action toute-puissante de Dieu, à laquelle le libre arbitre de l'homme ne peut résister⁵⁷. Elle est appelée « coopérante » ou « concomitante », uniquement à cause du concours de la volonté humaine que la grâce agissante et empêchante a suscitée de la volonté de l'homme. Ce concours n'est pas refusé à celui à qui la grâce excitante s'applique, à moins que l'homme n'oppose une résistance à la grâce excitante⁵⁸.

Arminius a précisé dans ces affirmations que pour produire la foi et la conversion réelles, le libre arbitre de l'homme, une fois qu'il a reçu la grâce prévenante divine ou a été libéré par le pouvoir de la grâce prévenante (l'opération inévitable), doit concourir, s'accorder, et coopérer à cette opération du Saint-Esprit (l'opération résistible). Pour cette raison, il a déclaré que « ceux qui obéissent à la vocation ou à l'appel de Dieu, cèdent librement leur assentiment à la grâce ; pourtant ils sont préalablement excités, poussés, attirés et aidés par la grâce ; et au moment même où ils consentent effectivement, ils possèdent la capacité de ne pas consentir⁵⁹ ». Comme nous le verrons plus tard, Arminius réduisit cette coopération à l'acceptation ou à l'abandon du libre arbitre à la grâce.

Non seulement la résistance détruit la production réelle de la foi, mais elle invalide également la restauration réelle du libre arbitre humain. De plus, pour Arminius, la résistance continuelle à la grâce prévenante de Dieu aboutit inévitablement à la perpétration du péché contre le Saint-Esprit. Les humains qui « résistent à la vérité divine et en fait évangélique, pour le plaisir de la résistance, bien qu'[ils soient] si accablés par le rayonnement de celle-ci, qu'ils soient rendus incapables de plaider l'ignorance comme excuse » ont rejeté « l'opération du

⁵⁶ Perkins Exam., in *Works*, 3:454. Voir aussi R. Olson, *Arminian Theology*, 185. Une autre traduction légèrement différente dit : « Il a déterminé de sauver les croyants par la grâce, c'est-à-dire par une sollicitation douce, convenable ou adaptée à leur libre arbitre, et non par une action ou un mouvement tout-puissant, qui ne serait sujet ni à leur volonté, ni à leur capacité de résistance ou de volonté », Perkins Exam., *Works-II*, 3:479.

⁵⁷ Perkins Exam., in *Works*, 3:470. Emphasis added.

⁵⁸ Priv. Disp. LXX, in *Works-II*, 2:171.

⁵⁹ Art. Article XVII, in *Works*, 2:722.

Saint-Esprit [...] la conviction de la vérité [...] et l'illumination de l'esprit⁶⁰ ». En d'autres termes, ils ont effectivement rejeté l'opération de la grâce prévenante. Selon Arminius, ce résultat est inattendu et accidentel du point de vue du dessein de Dieu. Il a déclaré: « Le résultat accidentel de la vocation, et ce qui n'est pas en soi voulu par Dieu, est le rejet de la parole de grâce, la condamnation du conseil divin, la résistance offerte au Saint-Esprit⁶¹ ». Dieu n'a pas l'intention que la personne rejette la grâce prévenante. Cependant, cela est possible car le rejet résulte de la corruption de la volonté humaine. Bien que le libre arbitre soit maintenant libéré par le pouvoir de la grâce prévenante pour répondre positivement au salut, des infirmités subsistent qui produisent et rendent possible le rejet de la grâce de Dieu.

En soulignant que les humains ont la possibilité de résister à la grâce de Dieu, Arminius s'est complètement séparé de la position de Calvin, Bèze et de ses collègues de Leiden concernant la façon dont il considérait l'irrésistible grâce divine. Pour Arminius, la grâce prévenante, bien qu'elle opère principalement de manière monergique et inévitable dans le cœur humain, libérant la volonté de sa corruption et de ses faiblesses, mais la grâce peut être résistée par la même volonté et ainsi bloquer la production de la foi, de la repentance et de la conversion réelles.

En résumé, la nature inévitable et résistible de la grâce prévenante peut être illustrée à l'aide des propres écrits d'Arminius. En ce qui concerne la grâce prévenante, Arminius a utilisé le langage de « préparation », « frapper » et « ouvrir ». Il a clairement déclaré que « la grâce prépare la volonté de l'homme [les êtres humains] », et par la suite, elle « frappe à la porte de nos cœurs⁶² ». Cependant, la préparation et le frappement ne garantissent ni l'ouverture de la porte, ni la domination et la résidence de la grâce divine dans le cœur humain. Néanmoins, pour Arminius, frapper à la porte suppose l'existence d'une volonté libérée capable d'ouvrir la porte. Il a cité Bellarmin expliquant Apoc. 3:20: « Celui qui frappe à une porte, sachant certainement qu'il n'y a personne à l'intérieur qui puisse ouvrir, frappe en vain, non, est insensé: Mais qu'il soit loin de nous d'imaginer cela de Dieu : Donc, quand Dieu frappe, il est certain que l'homme peut ouvrir⁶³ ». Par conséquent, pour Arminius, alors que la préparation et le frappement se produisent inévitablement dans le cœur humain, les êtres humains peuvent résister à l'opération de la grâce prévenante en résistant à l'ouverture de la porte. Comme Stanglin et McCall l'ont dit : la grâce prévenante provient « uniquement de Dieu en dehors de nous (nos supplémentaires) d'une manière monergique, et, pour emprunter des images d'Apocalypse 3:20, elle se tient à la porte et frappe⁶⁴ », mais j'ajouterais que l'acceptation de la grâce prévenante ou l'ouverture de la porte se fait de manière synergique, par le concours de la volonté déjà préparée et libérée par la grâce.

Avant de conclure notre analyse de la double opération de la grâce prévenante, inévitable et résistible, il est important de rappeler un exemple dans l'écriture d'Arminius où cette double opération est clairement mise en évidence.

6. La grâce commune

⁶⁰ Pub. Disp., VII, *Works*, 2:161.

⁶¹ Pub. Disp., XVI, *Works*, 2:235.

⁶² Rom. VII, in *Works*, 2:632.

⁶³ Perkins Exam., in *Works*, 3:481.

⁶⁴ Stanglin and McCall, *Theologian of Grace*, 152.

Hicks soutient qu'Arminius n'a pas grandement discuté du concept de grâce commune parce qu'il a étroitement consacré son attention à la grâce salvifique⁶⁵. Certes, Arminius n'a pas prêté une attention particulière et a à peine mentionné le concept de grâce commune dans son travail théologique. Cependant, je pense que ce n'est pas un manque d'intérêt pour la grâce commune qui a empêché Arminius de consacrer du temps et des efforts à cette catégorie théologique importante pour la théologie réformée. Au lieu de cela, en passant en revue ses brefs commentaires sur la grâce commune, il devient évident qu'il croyait qu'il n'y a pas de grâce qui ne soit salvifique, y compris la grâce commune.

Je suggère que, pour Arminius, la grâce commune fonctionne également comme grâce prévenante salvifique. Dans une série de questions rhétoriques à Perkins, Arminius suggère que la grâce commune, si elle est utilisée de la manière proposée par Perkins, doit être salvifique, car dans le cas contraire la justice de Dieu pourrait être remise en question⁶⁶. Il essaie de contester la distinction de Perkins entre la grâce commune et la grâce salvifique en affirmant qu'avec « l'aide de la grâce commune », si elle est acceptée par le « libre assentiment » humain, la « bénédiction offerte » du salut peut être reçue⁶⁷. À mon avis, cela rend effectivement le concept de grâce commune similaire au fonctionnement de la grâce prévenante dans la théologie d'Arminius. Je suggère que c'est pour cette raison qu'il n'a pas trouvé de raisons impérieuses de traiter la grâce commune séparément de la grâce prévenante.

Cependant, le point le plus intéressant que je veux souligner, dans le contexte de l'opération de la grâce, est qu'Arminius, dans son bref et rare traitement de la grâce commune, a fourni un exemple spécifique de sa pensée concernant l'opération inévitable et l'opération résistible de la grâce prévenante. Arminius parle de cette double opération de la grâce non pas principalement pour démontrer la nature de cette opération, mais parce qu'il voulait contrecarrer l'affirmation de Perkins selon laquelle en « acceptant l'aide de la grâce commune », les humains « s'élisent eux-mêmes⁶⁸ », ce qui les rend « dignes d'être élus ». Ceci, évidemment, Perkins le considérait comme un affront à la gloire de Dieu. Arminius répondit : « Bien qu'un homme, en acceptant la grâce [commune] offerte, à l'aide de la grâce commune, se rende digne d'être élu [...], il ne s'ensuivrait pas pour autant que les élections [...] appartiennent à l'homme⁶⁹ ». Dans ce contexte, Arminius a mentionné la même idée, parlant de « la grâce offerte à l'homme soit acceptée par lui avec l'aide de la grâce⁷⁰ ».

Cela illustre bien la double opération de la grâce prévenante, comme inévitable et résistible, dans les écrits d'Arminius. En mettant l'accent sur l'opération de la grâce prévenante dans l'acceptation de la grâce prévenante, Arminius n'a pas seulement fourni un argument solide contre l'idée que sa position a causé une certaine blessure au travail monergique de la grâce de

⁶⁵ Hicks, *Theology of Grace in [...] Jacobus Arminius*, 42, n 45.

⁶⁶ Pour Arminius, l'idée de Perkins selon laquelle le rejet de la grâce commune est une cause méritoire de damnation représente mal le caractère de Dieu. Arminius soutient que si le rejet de la grâce commune entraîne la condamnation, l'acceptation de la grâce commune doit nécessairement conduire au salut.

⁶⁷ Perkins Exam., in *Works*, 3:445.

⁶⁸ Perkins Exam., in *Works*, 3:444. « *Etiam si homo gratiae communis ope gratiam oblatam acceptando, se dignum electione faceret* », *Opera*, 751. La traduction de 1853 rend ce passage comme suit : « Même si un homme devrait, en acceptant la grâce commune, à l'aide de la grâce commune, se rendre digne de l'Élection [...] », *Works-II*, 3:481.

⁶⁹ Perkins Exam., in *Works*, 3:444.

⁷⁰ *Ibid.*, 3:445.

Dieu. Mais probablement intentionnellement, plutôt que par inadvertance, il a fourni un support à notre raisonnement selon lequel la grâce prévenante (opération résistible) est acceptée par l'opération de grâce prévenante (opération inévitable). Ainsi, il semble sûr de conclure qu'Arminius a affirmé une double opération de grâce. Dans le cas contraire, la seule conclusion raisonnable serait que si la grâce prévenante n'agit pas en premier lieu de manière inévitable, il en résulte une anticipation illogique et sans fin de grâce en grâce, ou, en d'autres termes, l'affirmation d'une volonté capable et libre de l'individu avant la première opération résistible de la grâce prévenante.

Il est important à ce stade de comprendre d'autres manières spécifiques par lesquelles cette grâce opère dans chaque cœur humain.

6.1. L'opération interne

Comme nous l'avons vu, Arminius a continuellement souligné dans ses écrits que la grâce prévenante est entièrement l'œuvre du Saint-Esprit sur le cœur du pécheur. Ailleurs dans ses écrits, Arminius a attiré l'attention sur la priorité de l'opération interne de la grâce prévenante par l'œuvre du Saint-Esprit⁷¹. Pour lui « la cause principale est le Saint-Esprit, qui infuse dans l'homme [...] par la grâce excitante, l'excite, l'émeut et l'incite aux seconds actes⁷² ». En d'autres termes, explique-t-il, « par la persuasion intérieure du Saint-Esprit », la volonté humaine est « encline à donner son assentiment aux vérités qui sont prêchées⁷³ ». Pour Arminius, le Saint-Esprit est l'auteur et l'effecteur de la grâce divine prévenante qui amène intérieurement les humains à la connaissance de Dieu et du salut⁷⁴. Il a affirmé que bien que la cause efficiente de la grâce prévenante soit Dieu le Père dans le Fils et que le Fils soit « nommé par le Père pour être le Médiateur et le Roi de Son Église », elle est administrée « par l'Esprit » et « le Saint Esprit [...] [est] lui-même son effecteur⁷⁵ ». Il a en outre déclaré que « le Saint-Esprit est l'auteur de cette lumière à l'aide de laquelle nous obtenons une perception et une compréhension de la signification divine du mot ». Pour cette raison, le Saint-Esprit communique la cause intérieure de la « grâce, de la miséricorde et (de la philanthropie) de "l'amour de Dieu notre Sauveur envers [tous]" [...] par laquelle il est enclin à soulager la misère des [pécheurs] et à [leur] communiquer la félicité éternelle⁷⁶ ».

Pour Arminius, mettre l'accent sur l'opération interne de la grâce prévenante était essentiel pour contrecarrer les accusations de pélagianisme à son encontre. Arminius a reconnu que Pélage ne croyait qu'en une opération externe de la grâce, et qu'il ne tenait pas compte de l'opération nécessaire, obligatoire et précédente de l'œuvre interne du Saint-Esprit.

⁷¹ Voir, par exemple, Orat. 2., in *Works*, 1:356–357; Orat. 3., in *Works*, 1:383, 397–401; Pub. Disp., I, in *Works*, 2:90; Pub. Disp., in *Works*, 2:94; Pub. Disp., III, in *Works*, 2:111; Pub. Disp., VIII, in *Works*, 2:161; Pub. Disp., XIV, in *Works*, 2:213; Priv. Disp., VIII, in *Works*, 2:328; Perkins Exam., in *Works*, 3:315.

⁷² Priv. Disp., LXXII, in *Works*, 2:454.

⁷³ Apology, Article VIII, in *Works*, 1:765; Perkins Exam., in *Works-II*, 3:324; voir aussi *Works* 3:315.

⁷⁴ Priv. Disp., XLII, in *Works*, 2:395–396.

⁷⁵ Pub. Disp. XVI, in *Works*, 2:232.

⁷⁶ Pub. Disp. XVI, in *Works*, 2:232.

Arminius a dit, « car Pélage soutenait qu'à l'exception de la prédication de l'Évangile, aucune grâce interne [n'est] requise pour produire la foi dans l'esprit de l'homme [les êtres humains]⁷⁷ ». Arminius serait certainement d'accord avec Pélage que la prédication de la Parole est une partie centrale de l'opération de la grâce prévenante de Dieu. Cependant, comme Augustin, Arminius a voulu préciser que la prédication de la Parole ne peut être suffisante et efficace sans l'opération interne du Saint-Esprit. Pour lui, par conséquent, limiter la grâce prévenante à l'opération externe de la parole prêchée fait de la grâce prévenante un appel scripturaire intellectuel à un esprit et à une volonté d'hommes capables, détruisant l'action préalable nécessaire de la grâce prévenante de Dieu en tant que régénération interne et pneumatologique de la volonté et du cœur de l'homme.

Arminius, cependant, voulait maintenir le bon équilibre entre l'opération interne et externe de la grâce prévenante de Dieu par l'œuvre du Saint-Esprit. Bien que l'œuvre du Saint-Esprit soit antérieure à la parole prêchée, elle est également concomitante à l'annonce de l'Évangile. Ils ne peuvent pas être séparés dans l'expérience, mais l'opération antécédente et interne du Saint-Esprit doit être assumée. Il importe maintenant de considérer les idées d'Arminius concernant l'opération externe de la grâce prévenante par l'instrument de la prédication de la Parole de Dieu.

6.2. L'opération externe

Dans l'œuvre du salut, Arminius souligne à juste titre la centralité de la prédication de la Parole. Pour Arminius, alors que la révélation rendait possible la certitude de la foi, cette révélation contenue dans la Parole est délivrée aux êtres humains par la « Parole prêchée⁷⁸ ». La révélation de Dieu de sa nature et de ses actions dans les Écritures empêche [maintient] la religion chrétienne de devenir une fabrication humaine⁷⁹. Cela empêche également les croyants d'adorer Dieu à tort, en établissant la raison scripturaire de la dévotion chrétienne envers Dieu et spécialement le Christ⁸⁰. Toutes ces informations contenues dans la révélation ciblent l'esprit et la compréhension des hommes parce que les hommes sont « capables du bien divin » et ont implanté dans leur cœur le désir de « la jouissance et du bien infini, qui est Dieu⁸¹ ». C'est dans cette dynamique de l'Esprit Saint et dans la méthode la plus habituelle de la prédication de la Parole que la grâce prévenante régénère les croyants, implantant en eux la foi et l'acceptation du message du salut.

Arminius voit donc la dynamique de l'Esprit et de la Parole dans la prédication de l'Évangile comme le témoignage interne de l'Esprit Saint dans la Parole. Premièrement, le « Saint-Esprit est l'auteur de cette lumière à l'aide de laquelle nous obtenons une perception et une compréhension de la signification divine du mot, et est l'effecteur de cette certitude par laquelle nous croyons que ces significations sont vraiment divines⁸² ». Dans cette perspective, Arminius croit que la Parole de Dieu est l'instrument entre les mains du Saint-Esprit pour produire la foi et l'abandon de la volonté humaine à la volonté de Dieu. Il dit que « l'instrument est la parole de Dieu, qui est comprise dans les livres sacrés des Écritures, et [c'est] l'instrument produit et mis en avant par lui-même (le Saint-Esprit), et instruit dans sa

⁷⁷ Quest. V, in *Works*, 2:66; voir aussi Rom. VII., in *Works*, 2:630.

⁷⁸ Orat. 1., in *Works*, 1:381.

⁷⁹ Orat. 1., in *Works*, 1:380.

⁸⁰ Ibid., 1:380–381.

⁸¹ Ibid., 1:380.

⁸² Orat. 1., in *Works*, 1:397–398.

vérité⁸³ ». Pour Arminius, la puissance de la parole et l'efficacité de la prédication de l'Évangile ne résident pas dans la Parole elle-même, mais dans l'action du Saint-Esprit par la production de la Parole ainsi que par l'illumination de l'esprit pendant la prédication de la Parole. C'est, dit Arminius,

le Saint-Esprit [qui] donne à la Parole toute cette force qu'il emploie ensuite, telle étant la grande efficacité dont elle est douée et appliquée, que quiconque il ne conseille que par sa parole, il le persuade lui-même en donnant à la Parole un sens divin, en éclairant l'esprit comme avec une lampe, et en l'inspirant et en le scellant par sa propre action immédiate⁸⁴.

Il déclare également que « l'assistance du Saint-Esprit, par laquelle il assiste la prédication de l'évangile, [est] l'organe ou l'instrument par lequel lui, le Saint-Esprit, est habitué à être efficace dans le cœur des auditeurs⁸⁵ ».

Ainsi, dans le contexte de la grâce prévenante de Dieu dans la conversion, Arminius a compris que les actions de l'Esprit Saint ne se limitent pas à la production du contenu de l'Écriture, mais qu'elles sont également présentes dans l'application de la Parole vivante dans la vie humaine. En d'autres termes, c'est par l'opération et l'illumination internes de l'Esprit et plus communément par la prédication externe de la Parole que la grâce prévenante de Dieu amène les êtres humains à l'accueil de l'offre de salut.

Ainsi, la grâce prévenante est particulièrement accordée aux cœurs humains à l'intersection du travail interne de l'Esprit Saint et de l'écoute de la Parole. Cela signifie que bien que la grâce prévenante, en tant qu'œuvre du Saint-Esprit dans l'esprit humain, précède la prédication de l'Évangile, préparant les auditeurs à comprendre et à recevoir le message du salut, elle agit avec plus d'éclat et d'intensité au moment de la prédication et de l'enseignement des Saintes Écritures. Picirilli parvient à la même conclusion, il déclare qu'« apparemment, cette grâce pré-régénératrice est co-extensive avec l'écoute intelligente de l'évangile⁸⁶ ». Si tel est le cas, alors la prédication acquiert un rôle central dans l'œuvre salvifique de Dieu. Il convient de noter que cette compréhension d'Arminius est cohérente avec Romains 10:14–17. Fait intéressant, Arminius n'a cité ce passage que six fois, mais une seule fois en rapport avec le salut. Il a utilisé ce passage, entre autres, pour expliquer la vocation, c'est-à-dire l'appel de Dieu aux humains pécheurs. Il dit:

nous définissons la vocation comme un acte gracieux de Dieu en Christ, par lequel, par sa Parole et son Esprit, Il appelle des hommes pécheurs, qui sont passibles de condamnation et placés sous la domination du péché, de la condition de la vie animale, et des pollutions et corruptions de ce monde, (2Ti 1:9 ; Mt 11:28 ; 1P 2:9-10 ; Ga 1:4 ; 2P 2:20 ; Rm 10:13–15 ; 1P 3:19 ; Gn 6:3) à "la communion de Jésus-Christ", et de son royaume et de ses avantages ; qu'étant unis à lui comme leur chef, ils puissent tirer de lui la vie, la sensation [*sensum*], le mouvement et une plénitude de toute bénédiction spirituelle, à la gloire de Dieu et à leur propre salut. (1Co 1:9 ; Ga 2:20 ; Ep 1:3-6 ; 2Th 2:13-14)⁸⁷.

⁸³ Orat. 3., in *Works*, 1:400.

⁸⁴ Ibid.

⁸⁵ Apology, Article VIII, in *Works-II*, 1:300; voir aussi Apology, Article VIII, in *Works*, 1:764.

⁸⁶ Picirilli, *Grace, Faith, Free Will*, 158.

⁸⁷ Pub. Disp., XVI, in *Works*, 2:232.

Il est donc prudent de conclure que pour Arminius, l'appel se produit lorsque la parole de Dieu est prêchée⁸⁸. L'appel, en tant qu'œuvre concurrente de l'opération interne du Saint-Esprit qui rend efficace l'opération externe de la parole, est donc une partie essentielle de la grâce prévenante. En conclusion, selon Arminius, cet appel est donné après que la capacité de répondre à l'Évangile a été rendue possible par la grâce prévenante.

Avant de conclure cette section sur l'opération externe de la grâce prévenante, il est important de noter le rôle de l'Église. En raison de ses préoccupations pastorales et de sa compréhension du rôle de l'Église, Arminius croyait également que l'Église en tant que corps du Christ a un rôle central dans la prédication de la vérité divine et l'appel au salut. Certes, Arminius a soigneusement évité de donner à l'Église un rôle si important dans ce travail qu'il aurait placé l'Église au-dessus de l'Écriture⁸⁹, néanmoins, il comprit que « s'il se passe quelque acte de l'Église en ce lieu, c'est celui par lequel elle s'occupe de la prédication sincère de cette parole, et par lequel elle s'exerce assidûment à en favoriser la publication⁹⁰ ». En d'autres termes, pour Arminius, tandis que l'Église prêche l'Évangile, le Saint-Esprit applique la Parole aux cœurs humains en redonnant aux humains la capacité d'exercer leur volonté libre et de répondre positivement aux actions de salut de Dieu en leur faveur. Il serait utile de conclure cette section avec les propres mots d'Arminius. La citation suivante montre à quel point Arminius a étroitement lié l'opération externe et interne de la grâce prévenante de Dieu :

« Mais la persuasion se fait extérieurement par la prédication de la parole, intérieurement par l'opération ou plutôt la coopération du Saint-Esprit, qui a pour but que la parole soit comprise et appréhendée avec une foi sûre⁹¹ ».

7. Résumé et conclusion

Dans ce chapitre, j'ai analysé la théologie de la grâce prévenante d'Arminius, en particulier sa nature, son contenu, sa définition et son fonctionnement. Il me semble évident que la doctrine de la grâce prévenante n'est pas une idée secondaire chez Arminius, mais un thème central qui imprègne tous les aspects de sa doctrine de la grâce.

Voici un résumé avec quelques implications des résultats de mon étude :

Arminius croyait que la grâce est la miséricorde divine imméritée envers les misérables pécheurs ainsi que la participation active du Saint-Esprit dans la vie des êtres humains qui les conduit au salut. Bien que la grâce ne puisse être divisée dans son essence, il convient de parler des différents effets ou modes de la grâce⁹². L'un des effets de la grâce est la grâce prévenante qu'Arminius a définie comme la grâce divine qui, par l'œuvre du Saint-Esprit, restaure la liberté de volonté humaine pour habiliter les êtres humains à accepter l'offre du salut et l'invitation à croire et à avoir foi en Christ comme Sauveur et Seigneur.

La grâce prévenante est essentielle pour Arminius parce qu'il a compris que les humains sont dans un état de dépravation totale, et donc incapables d'accomplir un véritable bien spirituel. La nature humaine corrompue est incapable d'entendre et de recevoir l'Évangile du salut et les

⁸⁸ Voir, Stanglin, *Assurance of Salvation*, 93–94.

⁸⁹ Orat. 3., in *Works*, 1:395–396.

⁹⁰ Orat. 3., in *Works*, 1:400.

⁹¹ Perkins Exam., in *Works*, 3:315.

⁹² Voir aussi Junius Conf., in *Works*, 3:134, 168.

humains sont incapables de soumettre leur volonté et leur vie à la volonté de Dieu. Arminius croyait que dans cette condition désespérée, la solution n'était pas une manifestation irrésistible de la grâce divine qui conduit irrésistiblement les humains à une relation avec Dieu. Au contraire, pour lui, la grâce prévenante restaure la capacité des humains à vouloir recevoir le salut, non pas comme des rochers ou des morceaux de bois infranchissables, mais comme des participants volontaires à l'acceptation de l'œuvre de Christ accomplie en leur faveur.

Cette idée d'Arminius avait des implications majeures pour la Réforme protestante en général et la tradition réformée en particulier. Arminius voulait corriger la compréhension de la tradition réformée du rôle des êtres humains dans le salut. Il voulait préserver la vision monergique et souveraine de l'œuvre de rédemption de Dieu et en même temps reconnaître l'affirmation biblique selon laquelle les humains participent à l'acceptation de l'invitation divine au salut. L'utilisation du concept de grâce prévenante l'a aidé à maintenir le mouvement monergique de Dieu qui précède toujours les actions humaines et la participation synergique des individus à l'acceptation du salut.

Pour cette raison, selon Arminius, la grâce prévenante opère dans le cœur humain principalement comme un mouvement monergique de Dieu vers les humains. La grâce prévenante travaille inévitablement chez les individus pour restaurer et libérer leur liberté de volonté de leur nature obscurcie et corrompue. Il en résulte une volonté libérée et restaurée capable d'évaluer et d'accepter l'offre divine de salut. De toute évidence, les humains n'ont pas leur mot à dire dans ce mouvement car il s'agit entièrement d'un don divin et gratuit de Dieu. De cette manière, le concept de grâce prévenante a aidé Arminius à embrasser la compréhension réformée de l'œuvre monergique et souveraine de Dieu dans le salut, et en même temps à détruire la compréhension pélagienne et semi-pélagienne (ou néo-pélagienne) d'une volonté capable de répondre ou d'initier le salut.

Cependant, Arminius ne voulait pas limiter sa compréhension de l'opération de la grâce prévenante à un mouvement inévitable. Il a ajouté une nouvelle couche de compréhension à l'idée en affirmant que la grâce prévenante pouvait être combattue par la volonté libre des êtres humains. Dans ce cas, Arminius comprenait une opération résistible de la grâce prévenante de Dieu. Parce que la grâce prévenante a anticipé la volonté humaine et l'a libérée de l'esclavage du péché et de la corruption, les humains sont capables de rejeter la douce persuasion divine ou l'invitation à accepter l'offre du salut. D'une part, Arminius a précisé que l'acceptation de la grâce prévenante est possible grâce à l'action de la grâce prévenante qui a libéré la volonté humaine. Pour Arminius ceci ne signifie évidemment pas que la volonté humaine ait une participation méritoire au salut. D'autre part, Arminius a compris que le rejet est une action accidentelle due à la corruption de la volonté humaine. De cette façon, Arminius a corrigé la compréhension réformée d'un travail irrésistible de la grâce sans concours humain. En somme, à cause de la grâce prévenante, Arminius pouvait affirmer de manière cohérente que « le salut appartient [seulement] au Seigneur » (Jon. 2 :9), tout en donnant en même temps un rôle à la volonté humaine dans l'acceptation du salut.

Ayant prêté attention à l'opération de la grâce prévenante en rapport à la relation Dieu-homme, ce chapitre a également porté attention à l'opération de la grâce prévenante en rapport à son agent instrumental. L'agent opérationnel de la grâce prévenante est le Saint-Esprit, tandis que l'instrument de la Parole de Dieu est la prédication de l'Église. Par la grâce prévenante, le Saint-Esprit travaille intérieurement dans le cœur humain, préparant, libérant et renforçant la volonté et l'esprit humain pour comprendre et accepter le Christ et le salut. Pour

Arminius, la grâce prévenante est hautement pneumatologique. Le rôle du Saint-Esprit dans une relation personnelle, intérieure et douce avec les individus caractérise chaque aspect de la compréhension d'Arminius de la grâce prévenante.

Dans l'opération de la grâce prévenante, le Saint-Esprit ne limite pas son travail à l'autonomisation interne de la volonté et à l'illumination de l'esprit. Il emploie l'instrument extérieur de la Sainte Écriture par la prédication de la parole. Tandis que l'Église et ses ministres prêchent l'Évangile, le Saint-Esprit est d'accord avec la parole qui illumine l'âme et réalise l'appel divin du salut. Je ne pense pas qu'Arminius ait limité le travail de la grâce prévenante au moment où la prédication et l'enseignement de la parole ont lieu, comme le prétend Picirilli. Cependant, je suis d'accord avec Picirilli qu'à l'intersection de la prédication de l'Évangile et de l'opération interne de l'Esprit Saint, la grâce prévenante de Dieu agit de manière plus radicale et efficace dans l'appel au salut. Ainsi, il est sûr de conclure que pour Arminius, la prédication de la parole est l'instrument externe habituel de la grâce prévenante qui invite les êtres humains à une relation salvifique avec Dieu.

[Annexe A - La grâce prévenante est-elle universelle ?]

A.1. Le caractère de Dieu : aimant et juste

Arminius souhaitait avant tout préserver l'image biblique du caractère de Dieu. Il croyait que le concept d'élection inconditionnelle trahissait le caractère d'amour et de justice de Dieu⁹³. Ainsi, selon Arminius, l'amour et la justice de Dieu impliquent que la grâce divine prévenante ait une portée universelle.

Premièrement, la justice ou la droiture de Dieu implique que toutes les créatures de Dieu aient la possibilité d'être sauvées, car dans le cas contraire « Dieu ne peut [être] juste ». Par conséquent, dans le système théologique d'Arminius, la justice de Dieu implique la grâce prévenante universelle. Dieu est donc contraint par sa justice et son caractère d'offrir une opportunité salvatrice et fournir une aide à tous les pécheurs sans mérites. Comme le dit Den Boer, « la justice de Dieu "oblige" Dieu [...] à distribuer universellement la grâce prévenante⁹⁴ ». Pour Arminius, l'une des principales caractéristiques de la justice de Dieu, avec la vérité et la fidélité, est la sincérité⁹⁵. Cela signifie qu'il n'y a pas de duplicité dans les actes, le dessein et les paroles de Dieu. Par conséquent, lorsque les Écritures disent que Dieu « invite » tous au salut, Dieu a vraiment l'intention de sauver tout le monde et fournit les moyens nécessaires de rédemption pour tous les êtres humains. Comme l'expliquent Stanglin et McCall, « quand Dieu [...] invite ou avertit [...], il le pense certainement et il le dit avec une sincérité totale⁹⁶ ».

Ainsi, en réarticulant une des questions d'Arminius concernant la justice de Dieu, il est possible de se demander : La justice de Dieu peut-elle ordonner à la perte éternelle un être humain qui n'a jamais eu l'opportunité d'accepter l'offre du salut ? Arminius répondrait très

⁹³ Pour Arminius, la doctrine supralapsaire de la prédestination ne pouvait pas démontrer la miséricorde et la justice de Dieu, car l'acte lui-même est « contraire à sa miséricorde et à sa justice ». Voir Decl. Sent., in *Works*, 1:623–625.

⁹⁴ Den Boer, *God's Twofold Love*, p. 181, note 14.

⁹⁵ Priv. Disp., XXI, in *Works*, 2:351.

⁹⁶ Stanglin and McCall, *Theologian of Grace*, 78. Voir aussi, Jerry L. Walls, *Does God Love Everyone? The Heart of What is Wrong with Christianity* (Eugene, OR: Cascade, 2016), 57–59.

probablement par la négative⁹⁷. Pour cette raison, Arminius croyait que la grâce prévenante de Dieu donne à tous les humains la possibilité de recevoir le salut. C'est parce que la justice de Dieu communique toujours tout bien « selon la régénération », de manière « juste [...] loyale [...] et égale », donnant immanquablement « à chacun sa part⁹⁸ ».

De la même manière, pour Arminius, l'amour de Dieu pour ses créatures implique la grâce prévenante en tant qu'acte divin pour le salut. L'Écriture révèle l'amour de Dieu et du Christ pour les êtres humains, et celui-ci s'exprime par des actions bienveillantes, salvatrices et bénéfiques⁹⁹. La communication du bien et du salut dans la création procède de « l'amour divin et de la bonté » résultant en des actions de « grâce, de bienveillance et de miséricorde¹⁰⁰ ». Bien que l'amour de Dieu pour la justice l'emporte sur Son amour pour les créatures, pour Arminius Dieu a démontré beaucoup d'amour pour les êtres humains et leur bonheur¹⁰¹. Dès lors, Arminius considérait le double amour de Dieu comme égal en affirmant que Dieu faisait la plus grande démonstration d'amour, à la fois envers les misérables pécheurs et envers la justice divine, en offrant son Fils comme médiateur, satisfaction légale et substitut sacrificiel. En offrant sa vie, le Fils éternel de Dieu devient le « Fils de son amour » en qui toutes les créatures pécheresses de Dieu rencontrent miséricorde et grâce¹⁰².

Alors, tout comme Dieu agit avec justice envers toutes ses créatures, Dieu étend également son amour à toutes ses créatures. Cet amour touche dans un premier temps les individus pécheurs, les appelant à une nouvelle relation avec la réalité divine. Arminius a admis, cependant, que « l'amour de Dieu » n'est pas égal « à tous égards envers tous les hommes », mais en même temps, il nie qu'il existerait « trop de différence¹⁰³ ». Dans ce contexte, Arminius a assimilé l'amour de Dieu à la grâce prévenante, affirmant que, à cause de l'Évangile, Dieu a décidé de toute l'éternité « de traiter [...] tous les hommes, tombés en Adam, par cette grâce¹⁰⁴ ». Avec cette affirmation, Arminius a réfuté l'inférence selon laquelle l'amour de Dieu « envers tous les hommes en général » sape l'intensité de l'amour spécial de Dieu pour les élus¹⁰⁵. Tandis que l'élection manifeste un amour divin spécial envers ceux qui répondent à l'offre du salut, la grâce prévenante démontre l'amour universel de Dieu envers tous les individus créés sans favoritisme.

Dans ce contexte, Arminius a sagement relié la grâce prévenante, en tant que préparation à la régénération, au caractère d'amour et de justice de Dieu. Pour lui, les Écritures précisent que Dieu travaille sans relâche pour le salut de tous les humains misérables, montrant ainsi sa

⁹⁷ Priv. Disp., XXI, in *Works*, 2:355.

⁹⁸ Priv. Disp., XXI, in *Works*, 2:350.

⁹⁹ Orat. 3., in *Works*, 1:383.

¹⁰⁰ Pub. Disp., IV, in *Works*, 2:130–133; Priv. Disp., XX, in *Works*, 2:347–349.

¹⁰¹ Voir Pub. Disp., XIV, in *Works*, 2:221–222; Art. II, 2:707. Ailleurs, Arminius affirme que Dieu s'aime en premier lieu lui-même ainsi que le bien de la justice et, en second lieu, la créature et sa félicité.

¹⁰² Ailleurs, Arminius affirme que la réception de l'amour divin, la grâce prévenante et tous les autres bénéfices salvateurs existent en Christ et ne sont médiatisés que par le Christ ; voir par exemple Priv. Disp., XL, in *Works*, 2:392. Il déclare : « Car l'amour avec lequel Dieu aime absolument les hommes pour le salut, et selon lequel il entend absolument leur accorder la vie éternelle, cet amour [non est] n'a d'existence qu'en Jésus-Christ, le Fils de son amour ».

¹⁰³ Perkins Exam., in *Works*, 3:330.

¹⁰⁴ Ibid.

¹⁰⁵ Perkins Exam., in *Works*, 3:337.

patience, sa longanimité et sa miséricorde. Exode 33:19 et 34:6-7 sont des preuves suffisantes de cette réalité. Selon Arminius, ces caractéristiques du caractère de Dieu sont actualisées dans les actions de la grâce prévenante envers les pécheurs, décrites dans Esaïe 5:4, Romains 2:4 et Romains 9:22. En effet, dans ces actions, Dieu satisfait son amour pour la justice et son amour pour les créatures en « les avertissant, les invitant et les incitant à la foi et à la conversion¹⁰⁶ ». [...]

A.2. L'universalité de l'alliance divine-humaine

Arminius n'a pas été considéré comme un théologien de l'alliance. Cependant, il a largement utilisé le concept d'alliance pour exprimer sa compréhension du salut. En rapport avec notre étude, nous pouvons voir que la théologie de l'alliance d'Arminius suppose une grâce prévenante de l'alliance qui s'étend à toute l'humanité¹⁰⁷.

Arminius a compris que l'alliance est le mode de relation de Dieu non seulement avec l'humanité mais aussi au sein de la Trinité. Il a abordé les alliances bibliques à partir d'une vision synergique de la relation humaine-divine. En effet, une telle approche a aidé Arminius à protéger la gloire et le caractère de Dieu ainsi qu'à souligner la liberté et la responsabilité humaine à la fois dans la chute dans le péché et dans l'œuvre du salut. Les humains, dans leur nature primitive, en tant qu'êtres rationnels, intelligents, libres, sociaux et spirituels/moraux, étaient capables de maintenir une relation d'alliance volontaire, saine et libre avec leur Créateur. Cependant, le péché a empêché les humains de continuer à participer à une relation d'alliance avec Dieu. C'est dans le contexte de la nouvelle nature pécheresse et de la condition misérable des êtres humains qu'Arminius a introduit l'alliance de grâce décrivant l'intervention miséricordieuse de Dieu en faveur de l'humanité.

La condition de l'humanité dans cet état de choses était des plus misérables et méritait la plus profonde commisération, si cette déclaration est vraie : « Heureux est le peuple dont Dieu est le Seigneur ! (Psaume 144:15). Et cette misère inévitable aurait reposé sur Adam et sa race pour toujours, si Jéhovah, plein de miséricorde et de commisération, n'eût pas daigné les recevoir en grâce, et n'eût résolu de conclure une autre alliance avec les mêmes parties, non pas selon celle qu'ils avaient transgressé, et qui était alors devenu caduc et avait été aboli, mais dans une nouvelle alliance de grâce¹⁰⁸.

Pour Arminius, donc, la grâce divine envers les individus pécheurs devient la caractéristique essentielle de l'alliance de grâce. C'est dans ce contexte de grâce et d'alliance qu'Arminius a clairement énoncé la nature universelle de la grâce prévenante. Grâce à l'alliance de Dieu avec

¹⁰⁶ Perkins Exam., in *Works*, 3:310.

¹⁰⁷ La majeure partie de la théologie de l'alliance d'Arminius est disséminée dans l'ensemble de ses écrits. Toutefois, il existe des ouvrages spécifiques dans lesquels il se concentre plus particulièrement sur le concept d'alliance. Parmi ces écrits figurent ses oraisons : Orat. 1., in *Works*, 1:321–347; Orat. 4., in *Works*, 1:402–433. Tout aussi importantes sont ses disputes : Priv. Disp., XXIX, in *Works*, 2:369–370; Priv. Disp., XXX, in *Works*, 2:371–373; and Priv. Disp., XXIX, in *Works*, 389–391. Pour des études spécifiques sur la théologie de l'alliance d'Arminius, voir Richard A. Muller, “The Federal Motif in Seventeenth-Century Arminian Theology,” *Nederlandsch Archief Voor Kerkgeschiedenis* 62/1 (1982):102–122; Raymond A. Blacketer, “Arminius’s Concept of Covenant,” 193–220.

¹⁰⁸ Orat. 4., in *Works*, 1:410.

le Christ, l'alliance de la rédemption¹⁰⁹, « Dieu a pris tout le genre humain dans la grâce de la réconciliation, et a conclu une alliance de grâce avec Adam, et avec toute sa postérité en lui, dans laquelle il promet la rémission de tous les péchés¹¹⁰ ».

Ainsi, pour Arminius, la grâce salvifique ou la grâce prévenante est accessible à tous. Il a affirmé ouvertement qu'en Adam, Dieu est entré en alliance avec « tout le genre humain » ou toute la postérité d'Adam, par conséquent, la rédemption et la réconciliation divines sont universellement offertes. Ainsi, il a plaidé pour une théologie de l'alliance qui ne se limite pas aux élus. Alors que la théologie réformée colocalisait l'alliance de grâce dans le contexte de la prédestination ou de l'élection, Arminius colocalisait l'alliance dans le contexte de l'universalité de la grâce prévenante ou de l'appel divin au salut de tous les êtres humains. C'est la réponse de l'âme à la grâce prévenante de Dieu qui conduit à la régénération spirituelle et à la participation à la relation d'alliance de la grâce.

A.3. Romains 7 : L'étendue de la bataille entre l'esprit et la chair

L'interprétation d'Arminius de Romains 7 est l'un des arguments les plus convaincants en faveur de l'universalité de la grâce prévenante. Pour Arminius, la bataille entre l'esprit et la chair se produit dans chaque être humain, y compris ceux qui ne sont pas encore régénérés. D'un côté, Arminius avait compris que catégoriser l'individu dans la lutte spirituelle de Romains 7 comme non régénéré créait de sérieux problèmes théologiques. Un problème est qu'une telle interprétation peut éveiller le soupçon de pélagianisme, auquel Arminius a rapidement répondu en qualifiant la personne non régénérée. Cependant, d'un autre côté, Arminius croyait que catégoriser comme régénéré l'individu de Romains 7 représentait une entorse à l'enseignement biblique du passage ainsi qu'à l'interprétation traditionnelle de l'Église. Contrairement à ses contemporains, il interprète donc le misérable comme non régénéré.

Il me semble qu'Arminius ne défendait que deux stades spirituels spécifiques dans l'expérience des êtres humains : le régénéré et le non régénéré. Cependant, il a divisé les êtres humains non régénérés en deux grades ou étapes différents, les individus non régénérés sous l'emprise de la grâce et les individus non régénérés dans leur dépravation naturelle¹¹¹. Ici, je ne discuterai que des deux sortes de personnes non régénérées du point de vue d'Arminius. Premièrement, les humains existent dans une dépravation totale « en l'absence de régénération » ainsi qu'en l'absence de « ces choses qui précèdent habituellement la régénération¹¹² ». Ce genre de personnes non régénérées, pour Arminius, sont « ceux qui n'ont ressenti aucun [*actum*] mouvement de l'Esprit régénérant, ou de sa tendance à la régénération¹¹³ ». Dans ce

¹⁰⁹ Arminius pensait que l'alliance de rédemption entre Dieu et le Fils était le fondement de l'alliance de grâce.

¹¹⁰ Apology, Article XIII, XIV, in *Works*, 2:11.

¹¹¹ Pour la définition d'Arminius d'un être humain régénéré sous la grâce, voir, Rom. VII., in *Works*, 2:497.

¹¹² Rom. VII., in *Works*, 2:489.

¹¹³ Apology, Article XVI, in *Works*, 2:17. Voir également, Rom. VII., in *Works*, 2:498. Il a clairement défini ce type de non-régénéré : « Un homme non régénéré n'est pas seulement [celui] qui est entièrement aveugle, ignorant de la volonté de Dieu, se contaminant sciemment et volontairement par des péchés sans aucun remords de conscience, affecté par aucun sens de la colère de Dieu, terrifié par aucune componction [ou] visite de conscience, non oppressé par le fardeau du péché, et enflammé par aucun désir de délivrance ».

cas, les individus sont dépourvus de la connaissance de la loi et étrangers à l'influence du Saint-Esprit, et donc totalement morts « dans [leurs] offenses et [leurs] péchés » (Eph 2:1). Fait intéressant, dans ce groupe, Arminius comprenait également ceux qui avaient rejeté l'appel au salut ou s'étaient détournés de la voie de la rédemption¹¹⁴.

Le deuxième type de personnes non régénérées sont ces êtres humains non convertis affectés dans leur esprit par les exigences de la loi, vivant sous la loi, et aussi sous l'influence de ces choses précédant la régénération, mais qui ne sont pas encore transformés par la grâce de Dieu. Arminius a identifié ce deuxième groupe comme les humains engagés dans une lutte spirituelle entre l'esprit et la chair dans Romains 7¹¹⁵. Ces personnes non régénérées sont « celles qui ressentent [actus] les mouvements du Saint-Esprit appartenant soit à la préparation, soit à l'essence de la régénération, mais qui ne sont pas encore régénérés¹¹⁶. Ils sont aussi sous la conviction de péché par la loi. Arminius estime que l'épître aux Romains met en avant la fonction propre de la loi, qui est de convaincre les hommes de leur péché et de les conduire au Christ pour la miséricorde, la grâce et le salut. Pour Arminius, les humains dans cette condition n'occupent pas nécessairement une position intermédiaire entre les régénérés et les non régénérés, comme le suggère Olson¹¹⁷, mais plutôt, bien que non régénérés et non convertis, ils sont en cours de régénération. Pour Arminius, il est préférable de parler « d'un grade ou d'une étape d'un [état] à l'autre » plutôt que de présenter trois états de l'homme en relation avec le salut. Cependant, Arminius ne considère pas cette question comme étant d'une importance capitale car Augustin, Bucer, Musculus et les Ecritures présentent parfois trois voire quatre conditions pour les êtres humains¹¹⁸.

¹¹⁴ Rom. VII, in *Works*, 2:498. Arminius a également défini une deuxième catégorie d'êtres humains non régénérés : « c'est aussi celui qui connaît la volonté de Dieu mais ne la fait pas, qui connaît le chemin de la justice mais s'en écarte ».

¹¹⁵ Rom. VII., in *Works*, 2:490.

¹¹⁶ Apology., Article XVI, in *Works*, 2:17. Il explique plus loin : « Que le mot "non régénéré" soit pris pour un homme qui [*jam renascitur*] est maintenant dans l'acte de la nouvelle naissance, bien qu'il ne soit pas encore réellement né de nouveau », Ibid. in *Works*, 2:18. Au sujet de ces individus, Arminius dit qu'il ou elle est : « affecté par un sens douloureux du péché, qui est opprimé par son fardeau, et qui soupire après une sorte de piété ; qui sait que la justice ne peut être acquise par la loi ; et qui est donc contraint de fuir vers le Christ », « Dissertation sur le sens véritable et authentique du septième chapitre de l'épître aux Romains », Rom. VII, in *Works*, 2:498. Il est important de mentionner qu'Arminius identifie parfois cette personne non régénérée sous la loi comme n'ayant pas la « lumière du Saint-Esprit ». Cela semble quelque peu incompatible avec son analyse de Romains 7 et de l'individu non régénéré en relation avec le Saint-Esprit. Cependant, il est évident qu'il ne fait pas référence à la lumière qui illumine initialement l'âme pour appeler les gens au salut, c'est-à-dire à la grâce prévenante, mais il fait référence à la lumière du Saint-Esprit qui a déjà abouti à la régénération « par l'Esprit du Christ », Rom. VII, in *Works*, 2:608.

¹¹⁷ Olson, *Arminian Theology*, 164-165. En effet, Arminius a rejeté la notion d'un « état intermédiaire » ou de différents « degrés » de régénération en déclarant que « la liberté [la régénération] ne peut consister en la moindre portion de servitude ou de captivité » parce qu'il est impossible de dire que « cet homme est en partie libre du péché, et en partie son esclave et son captif ; mais il serait nécessaire qu'il existe une troisième chose entre ces deux choses, qui pourrait obtenir le nom de 'milieu entre les extrêmes', n'appartenant ni à l'un ni à l'autre », Rom. VII., in *Works*, 2:573, 591.

¹¹⁸ Rom. VII., in *Works*, 2:591–592, 628.

Dans ce contexte, une chose me semble évidente dans la compréhension par Arminius de « l'homme misérable » dans Romains 7. L'« homme misérable » représente un individu non régénéré, mais qui est sous l'action de la grâce prévenante de Dieu, à la fois par la condamnation de la loi et par l'influence du Saint-Esprit. En effet, Arminius ne sépare jamais l'action de la loi de l'action du Saint-Esprit. Il a clairement déclaré que tout ce qui est bon dans cette étape de l'individu non régénéré ne provient pas « de ce qui reste de la nature, mais se dégage de l'opération de l'Esprit, qui emploie la prédication de la loi et la bénit¹¹⁹ ». La question qui se pose à ce stade est la suivante : tous les êtres humains font-ils universellement l'expérience de ce phénomène ? Tous les êtres humains font-ils universellement l'expérience de cette lutte entre l'esprit et la chair en tant qu'individus non régénérés ? Selon Arminius, les êtres humains peuvent tous faire face à une lutte spirituelle entre l'esprit et la chair, telle que décrite dans Romains 7, grâce à l'action du Saint-Esprit et à la conviction de la loi. Arminius a démontré cette réalité en faisant appel à plusieurs textes bibliques et à des autorités de la tradition réformée telles que Calvin et Bèze.

Dans le cadre de sa compréhension du rôle de la loi dans la vie de l'individu non régénéré, à travers Romains 7, Arminius croyait également que tous les humains avaient au moins une connaissance de base des exigences de la loi. Après avoir divisé la fonction de la loi, premièrement, en un instrument de condamnation, et deuxièmement, en un instrument d'instruction, d'orientation et de conviction, Arminius a affirmé que « tous les pécheurs universellement sont censés être sous elle¹²⁰ ». Puisque dans la première fonction de la loi, l'universalité est sans réserve, Arminius a admis que dans la seconde, les pécheurs sont sous la loi à « différents degrés et ordres¹²¹ ». Cela signifie essentiellement que « l'efficacité, l'orientation, le pouvoir et les exercices » de l'application de la loi apparaissent sous une forme et une force différentes selon les individus. Arminius semble se référer aux différentes influences exercées par la loi écrite de l'Écriture et la loi écrite du monde naturel dans leur cœur.

En effet, dans ce contexte, il a mentionné la distinction de Romains 2:13-18 entre les Gentils et les Juifs dans leur relation avec la loi¹²². Quoi qu'il en soit, Arminius a voulu préciser que la présence de la loi, scripturaire ou naturelle, produit universellement une lutte dans le cœur humain entre l'esprit et la chair. Pour lui, non seulement le témoignage apostolique de Romains 2 pointe vers cette réalité, mais aussi plusieurs autres passages, comme Luc 12:47, 1 Corinthiens 7:1, 13:2 et 2 Pierre 2:21, qui parlent d'individus non régénérés comme ayant une connaissance, bien que limitée, de la loi¹²³. Afin de soutenir son argumentation, Arminius s'est référé aux autorités théologiques, en l'occurrence Pierre Martyr, l'influent théologien réformé italien. Martyr a affirmé :

Nous ne nions pas qu'il y ait de temps en temps quelque concours de ce genre chez l'homme non régénéré, non pas parce que leurs esprits ne sont pas charnels et enclins à des poursuites vicieuses, mais parce qu'en eux sont encore gravées les lois de la nature, et parce qu'en eux brille quelques illuminations de l'Esprit de Dieu¹²⁴.

¹¹⁹ Ibid., 2:632.

¹²⁰ Rom. VII., in *Works*, 2:492–493.

¹²¹ Ibid.

¹²² Rom. VII., in *Works*, 2:494.

¹²³ Rom. VII., in *Works*, 2:521.

¹²⁴ Ibid., 2:519.

Selon mon analyse, étant donné qu'Arminius rapporte l'influence de la loi au concept de grâce prévenante, et qu'il a universalisé la fonction de la loi, aboutissant à une lutte douloureuse entre l'esprit et la chair, nous pouvons déduire qu'il comprenait l'action du Saint-Esprit dans l'administration de la grâce prévenante comme une réalité universelle dont chaque être humain fait l'expérience.

En effet, Arminius a clarifié cette réalité dans son interprétation de Romains 7. Il a affirmé que l'influence du Saint-Esprit agit manifestement dans la vie des individus non régénérés. Selon ma compréhension, Arminius interprète ce travail du Saint-Esprit comme étant étroitement lié à l'opération de la grâce prévenante. Cela semble évident car le langage de la grâce prévenante est présent un peu partout. Il dit que le non-régénéré dans ce cas est dans « l'acte de commencement » ou « l'opération initiale du Saint-Esprit¹²⁵ ». De même, il dit que « la grâce prépare la volonté de l'homme » et aussi « frappe à la porte de nos cœurs¹²⁶ ». De manière significative, Arminius présente des références bibliques à l'appui comme Hébreu 6:4-5, Matthieu 7:22, 11:28, Apocalypse 3:17-18 et Galates 2:16¹²⁷. En relation avec Matthieu 11:28, Arminius parle de l'appel, partie intégrante de la grâce prévenante, comme le travail préalable nécessaire à la justification et à la sanctification. Plus tard, dans son examen de Romains 7:15, il conclut que « la lutte entre l'esprit (incité par la loi et l'Esprit) et la chair [...] doit nécessairement être placée parmi les commencements et les précurseurs de la régénération¹²⁸ ». En utilisant cette preuve, Clarke affirme que pour Arminius, non seulement l'influence du Saint-Esprit est présente chez les non-régénérés, mais qu'elle peut même « concerner une bonne partie du fonctionnement du Saint-Esprit¹²⁹ ».

Parce que partout ailleurs Arminius a utilisé le langage pour inclure universellement tous les pécheurs, il est difficile de croire que dans ce cas il pense à une application particulière de la grâce prévenante. En effet, Arminius a ouvertement nié la réalité d'un être humain n'existant que dans « la chair », car l'impératif de la loi et l'illumination du Saint-Esprit agissent en tous, bien qu'à des degrés différents¹³⁰. Pour cette raison, il a soigneusement distingué « l'habitation de l'Esprit Saint » dans le cœur humain et la « préparation par l'Esprit » du cœur humain. À ce stade, il a fait la référence la plus claire à la grâce prévenante, soulignant que c'est « une chose de ressentir ou de percevoir un effet de préparation de la grâce ; et c'en est une autre d'être sous la grâce, ou d'être gouverné, conduit et influencé par la grâce¹³¹ ».

[...]

En résumé, en interprétant Romains 7, Arminius a toujours précisé que l'image paulinienne d'un être humain misérable se réfère à un individu non régénéré, mais éveillé par l'influence de la grâce prévenante et les actions du Saint-Esprit, en commençant par la loi et en poursuivant par l'Évangile.

¹²⁵ Ibid., 2:494.

¹²⁶ Ibid., 2:632.

¹²⁷ Rom. VII., in *Works*, 2:494-495.

¹²⁸ Ibid., 2:521.

¹²⁹ F. Stuart Clarke, "Arminius's Use of Ramism in His Interpretation of Romans 7 and 9," in *Interpreting the Bible: Historical and Theological Studies in Honour of David F. Wright*, ed. A. N. S. Lane (Leicester, England: Apollos, 1997), 137.

¹³⁰ Rom. VII., in *Works*, 2:530.

¹³¹ Rom. VII., in *Works*, 2:544.

Il est important d'analyser la portée de l'appel au salut en relation avec le concept de la grâce prévenante.

A.4. L'étendue de l'opération spéciale du Saint-Esprit

Arminius a certainement lié la grâce prévenante à la prédication de la Parole. Cependant, il ne voulait pas non plus limiter l'opération du Saint-Esprit aux seuls lieux où la Parole est prêchée. C'est un sujet évidemment crucial concernant la compréhension d'Arminius de l'universalité de la grâce, car autrement la grâce prévenante divine serait effectivement limitée aux limites de la prédication et du ministère chrétiens. Le langage de l'universalité en relation avec les nations et les individus païens ou non évangélisés est certainement un sujet difficile, de sorte qu'un penseur chrétien doit s'avancer sur ce terrain avec prudence. Il me semble qu'Arminius considérait que les bonnes œuvres sont présentes dans la vie des païens grâce à l'influence de la grâce prévenante de Dieu par l'action du Saint-Esprit. Ici, Arminius a soigneusement relié l'œuvre prévenante de la grâce au concept de théologie naturelle.

Arminius a nié qu'une véritable bonne œuvre puisse être possible sans l'œuvre du Saint-Esprit et la connaissance de Dieu. Il ne considère pas possible d'agir correctement et honnêtement uniquement par « nature ». En d'autres termes, pour Arminius, la nature humaine privée de la grâce et de l'Esprit de Dieu ne « regarde que vers le bas, vers les choses terrestres¹³² ». Pourtant, en même temps, Arminius a déclaré ouvertement que Paul reconnaît que les païens « ont une véritable connaissance de Dieu¹³³ ». Comment les deux sont-ils possibles ?

Selon Arminius, toute preuve de bonnes œuvres « agréables à Dieu » exige l'existence d'une véritable connaissance de Dieu. Il est évident que même les Gentils sont capables de faire un peu de bien, par conséquent, ils ont une véritable connaissance de Dieu. Mais Arminius est allé plus loin en affirmant qu'une vraie connaissance de Dieu n'est possible que par l'assistance de la grâce et du Saint-Esprit. Une lecture complète des discussions d'Arminius sur le sujet montre qu'Arminius a rejeté l'idée que les humains viennent au monde avec une connaissance innée de Dieu et de la vie morale. Une telle connaissance, présente même chez les païens, est le résultat de la révélation générale de Dieu informée par la grâce et l'œuvre du Saint-Esprit. Pour Arminius, Dieu « ne s'est pas laissé sans témoin » (Actes 14:17), par conséquent, à tous les humains, Dieu a « révélé une certaine vérité concernant sa puissance et sa bonté, et a conservé la loi gravée dans leur esprit¹³⁴ ». Cette compréhension est vraiment singulière dans la théologie d'Arminius. Il est donc possible de conclure qu'Arminius croyait effectivement que le Saint-Esprit travaillait dans les païens même si la prédication de la Parole n'était pas présente¹³⁵. Pour Arminius, ses adversaires non seulement nient cela mais se

¹³² Apology., Article XV, in *Works*, 2:15.

¹³³ Ibid.

¹³⁴ Perkins Exam., in *Works*, 3:483.

¹³⁵ Il est possible de voir la logique d'Arminius en construisant deux syllogismes à partir de sa discussion :

- Prémisses majeure : Les bonnes œuvres exigent une véritable connaissance de Dieu.
- Prémisses mineure : les Gentils sont capables de faire du bien.
- Conclusion : Par conséquent, les Gentils ont une véritable connaissance de Dieu.
- Prémisses majeure : La vraie connaissance de Dieu exige la grâce et l'œuvre du Saint-Esprit.
- Prémisses mineure : les Gentils ont une véritable connaissance de Dieu.
- Conclusion : Par conséquent, la grâce et l'œuvre du Saint-Esprit sont présentes chez les païens.

contredisent en affirmant à la fois que les païens n'ont aucune connaissance de Dieu et qu'ils sont capables de faire de bonnes œuvres. Pour cette raison, Arminius dit sarcastiquement que ses adversaires sont les vrais pélagiens et les chasseurs pris dans leur propre piège.

De cette conclusion surgit une question critique : Arminius croyait-il que cette œuvre spéciale de l'Esprit était salvifique ou seulement une autre activité commune dans l'œuvre providentielle de Dieu ? L'intention d'Arminius indique la nature salvifique de cette œuvre de l'Esprit. Cela semble être évident parce qu'il a consciemment lié Romains 1 et 2 à l'histoire des conversions de Corneille et Lydie dans Actes 10 et 16. Pour Arminius, tous les êtres humains par la révélation générale de Dieu sont capables d'avoir une vraie connaissance de Dieu. Cette véritable connaissance de Dieu les informe non seulement de l'existence de Dieu, mais aussi de la « connaissance de la Vérité », de sa puissance éternelle et de sa divinité, et de leur devoir de glorifier Dieu. L'injustice n'est donc possible que parce qu'« ils connaissaient Dieu ». Par conséquent, ils sont « privés de toute excuse ». Selon Arminius, cela n'est possible que parce que la grâce de Dieu précède leur responsabilité. Pour lui, l'histoire de Corneille et de Lydie démontre que l'œuvre préventive du Saint-Esprit agit dans les cœurs humains bien avant qu'ils n'entendent le message de l'Évangile¹³⁶.

À ce stade, Arminius prend soin de préciser que la théologie naturelle n'est pas suffisante pour le salut à moins que l'œuvre du Saint-Esprit ne lui soit jointe. Sa lecture de Romains 1 et 2 rend claire cette réalité. Répondant à ses adversaires, Arminius demanda : « Quelle est la nature de cette expression, "S'ils font les choses que les pouvoirs de la nature leur permettent d'accomplir ?"¹³⁷ ». Je donne ici la réponse d'Arminius dans son intégralité pour clarifier la pensée d'Arminius.

La « nature », lorsqu'elle est entièrement dépourvue de grâce et de l'Esprit de Dieu, est-elle pourvue de la connaissance de cette Vérité dont on dit qu'elle est « aidée dans l'iniquité », par la connaissance de « ce qui peut être connu de Dieu, même sa puissance éternelle et sa divinité », qui peut inciter l'homme à glorifier Dieu, et qui le prive de toute excuse, s'il ne glorifie pas Dieu tel qu'il le connaît ? Je ne pense pas, que de telles propriétés peuvent, sans fausseté ni préjudice à la grâce divine, être attribuées à la « nature », qui, lorsqu'elle est dépourvue de grâce et de l'Esprit de Dieu, tend directement vers le bas vers les choses terrestres¹³⁸.

Pour Arminius donc, la nature ne peut amener les humains à glorifier Dieu que grâce à la grâce et au Saint-Esprit dans le cœur de ceux qui n'ont peut-être pas l'occasion d'entendre l'Évangile. John Platt comprend avec précision le sens d'Arminius à cet égard, affirmant qu'« Arminius franchit une étape importante en attribuant la connaissance de Dieu pouvant être obtenue de l'ordre naturel au domaine, non de la nature, mais de la grâce¹³⁹ ».

Néanmoins, Arminius continue d'être prudent, affirmant que cette œuvre du Saint-Esprit est préparatoire et ne conduit pas nécessairement au salut réel dans tous les cas et que la prédication de la Parole était certainement essentielle et le moyen ordinaire pour l'œuvre de conversion. Pour lui, les histoires de Corneille, de Lydie, des Béréens et d'autres illustrent que

¹³⁶ Apology., Article XV, in *Works*, 2:15–16.

¹³⁷ Apology., Article XV, *Works*, 2:15.

¹³⁸ Ibid.

¹³⁹ John Platt, *Reformed Thought and Scholasticism: The Arguments for the Existence of God in Dutch Theology, 1575–1650* (Leiden, The Netherlands: Brill, 1982), 180.

la prédication de l'Évangile est le « moyen ordinaire » de la conversion réelle¹⁴⁰. Plus précisément, Arminius cite Actes 19:9-10 pour établir que « Dieu envoie la prédication extérieure de sa parole aux nations, lorsqu'il plaît qu'un grand nombre d'entre elles se convertissent¹⁴¹ ». Pour Arminius, dans la conversion, les deux réalités, l'opération interne du Saint-Esprit et la prédication de la parole, doivent être maintenues. Néanmoins, Arminius n'a pas complètement fermé la porte à une œuvre « extraordinaire » de l'Esprit, séparée de la Parole. Il a soutenu un dicton commun de son temps selon lequel « le Saint-Esprit n'est pas lui-même lié à cette méthode [de prédication] au point de ne pouvoir opérer d'une manière extraordinaire, sans l'intervention d'une aide humaine¹⁴² ».

Enfin, dans ce contexte, Arminius a également corrigé les conclusions scolastiques concernant la nature de la conversion et de la grâce en pointant spécifiquement la grâce prévenante. Se distinguant de l'interprétation des théologiens médiévaux comme Biel et d'autres, pour Arminius la grâce prévenante est l'œuvre du Saint-Esprit et n'est pas intégrée à la nature. Il rejette radicalement la maxime scolastique « Dieu fera ce qui est en lui, pour l'homme qui fait ce qui est en lui », à moins que la grâce prévenante ne soit ajoutée à la formule¹⁴³. Dans sa paraphrase corrigée, Arminius dit: « Dieu accordera plus de grâce à cet homme qui fait ce qui est en lui par le pouvoir que la grâce divine lui est déjà accordé¹⁴⁴ ». De même, en répondant à la question numéro quatre du Synode, Arminius a affirmé que les bonnes œuvres sont faites et « récompensées d'un point de vue moral, non pas tant par les pouvoirs de la nature, que par une opération en eux [les incroyants] du Saint-Esprit¹⁴⁵ ». Évidemment, ce n'est pas parce que les humains font ce qui est en eux par le pouvoir de la nature ou de la volonté humaine, mais parce qu'ils acceptent la grâce prévenante que les humains reçoivent davantage de grâce divine qui les conduit au salut.

Il semble donc juste de conclure que, pour Arminius, la théologie naturelle reste un aspect essentiel de l'opération spéciale de la grâce prévenante par l'œuvre du Saint-Esprit. De toute évidence, le langage théologique d'Arminius à cet égard est universel et ne se limite pas à l'endroit où l'évangile est prêché. Cependant, Arminius croyait que la dernière étape de ce processus serait généralement la prédication de la Parole.

[...]

¹⁴⁰ Apology., Article XVIII, *Works*, 2:21.

¹⁴¹ Ibid.

¹⁴² Ibid.

¹⁴³ Fesko défend l'opinion selon laquelle cette idée dans les écrits d'Arminius démontre clairement l'acceptation par Arminius de la formule médiévale *facientibus* : « *Facientibus quod in se est Deus non denegat gratiam* » (« Faites ce qui est en vous et Dieu ne refusera pas sa grâce »). Voir Fesko, "Arminius on Facientibus", 350. Comme Muller avant lui, Fesko pense que les sources probables d'Arminius sont des théologiens médiévaux comme Gabriel Biel, Pierre Lombard et Thomas d'Aquin. Cependant, Arminius a démontré que même lorsque la nature est impliquée dans la préparation au salut et à la conversion, la grâce agissante de Dieu et du Saint-Esprit doit être présupposée. La grâce prévenante ne fait pas partie intégrante de la nature, même le témoignage de la nature n'est pas hors de la nature, et encore moins la grâce prévenante.

¹⁴⁴ Apology., Article XV, in *Works*, 2:16.

¹⁴⁵ Quest., in *Works*, 2:66.

Il me semble que la conceptualisation d'Arminius concernant les actions du Saint-Esprit au sein des païens [...] pourrait être comprise comme des actions salvatrices de la grâce prévenante de Dieu. Pour Arminius, cette œuvre du Saint-Esprit et les œuvres vertueuses qui en résultent pour les non-évangélisés sont salvifiques dans le sens où la grâce prévenante de Dieu a libéré et préparé la volonté d'entendre et de répondre au salut. Elle pourrait aussi être comprise comme salvatrice dans le sens où, bien que cette manifestation de la grâce prévenante n'aboutisse pas nécessairement et finalement à une conversion effective, elle prépare la volonté à la manifestation de la Parole de Dieu. Comme je l'ai dit précédemment, Arminius s'attendait à ce qu'à un moment donné de leur vie, ces personnes non évangélisées entrent en contact avec la prédication de la Parole. Cependant, ce n'est pas seulement à ce moment précis que les actions salvatrices de Dieu par la grâce prévenante jouent en leur faveur. Auparavant, leurs volontés ont été informées et libérées par l'œuvre interne du Saint-Esprit. Certes, Arminius n'a pas complètement clarifié toutes les implications de ses vues. Par exemple, il n'a jamais répondu à la question de savoir si, un païen qui n'entre jamais en contact avec la prédication de la Parole et de l'Évangile peut être sauvé uniquement par son acceptation de la grâce prévenante par l'illumination interne du Saint-Esprit, le témoignage de la nature et l'accomplissement conséquent d'œuvres morales. La conceptualisation d'Arminius semble indiquer que la réponse est non dans un sens général. Cela est évident parce que, par exemple, il évite la controverse en se distanciant de la position de Zwingli, sans la condamner ouvertement, concernant le salut des païens pieux ou vertueux comme « Socrate, Aristides et d'autres dans des circonstances similaires¹⁴⁶ ». Cependant, il me semble que parce qu'Arminius comprenait la grâce commune comme égale à la grâce prévenante, alors la révélation qui implique une responsabilité suffisante pour aboutir à la damnation éternelle doit, si elle est acceptée, constituer également une révélation suffisante pour permettre le salut éternel. En effet, contrairement à Martyr, Arminius dit que les bonnes œuvres des païens sont agréables à Dieu parce qu'elles sont le résultat de l'influence du Saint-Esprit dans le cœur humain.

Ainsi, on pourrait dire à ce stade que pour Arminius, la grâce prévenante qui est aussi la grâce salvifique vient à tous les hommes par un moyen ou par un autre, le moyen « ordinaire » est par le Saint-Esprit et la prédication de l'Évangile, le moyen « extraordinaire » est par l'Esprit sans la Parole, qui serait le plus souvent par l'Esprit à travers le témoignage de Dieu dans la nature¹⁴⁷. Dans tous les cas, les implications de la conceptualisation d'Arminius sur l'universalité de la grâce dans le contexte de l'œuvre spéciale du Saint-Esprit parmi les païens est que tous les gens sans exception ont suffisamment de grâce, et leur volonté a été suffisamment libérée, pour fournir l'opportunité de répondre à l'invitation salvifique de Dieu. Néanmoins, Arminius a précisé que la révélation spéciale par la Parole et l'Évangile est tellement plus efficace que l'exposition à la Parole conduit beaucoup plus de personnes au salut que le Saint-Esprit et le témoignage de Dieu dans la nature, en dehors de la Parole. Ainsi, il est prudent de conclure que la grâce prévenante, en tant qu'œuvre initiale de Dieu

¹⁴⁶ Apology, Article XVIII, in *Works*, 2:21.

¹⁴⁷ Il convient toutefois de noter que la distinction présentée par Arminius entre l'œuvre « ordinaire » de la prédication de la Parole et l'œuvre « extraordinaire » du Saint-Esprit par le biais de la révélation naturelle comme moyen de salut se rapporte à la conversion réelle et pas nécessairement à l'œuvre initiale de la grâce prévenante (voir Apology., Article XVIII, in *Works*, 2:20–22). Arminius considérait clairement la révélation naturelle comme plus importante que ses contemporains. Par exemple, voir les distinctions entre la « parole incrustée » de Dieu « universellement » divulguée « à l'esprit des hommes » et la « parole extérieure » dans l'Écriture, Priv. Disp. V, in *Works* 2:322-324.

dans la libération de la volonté, se manifeste universellement et efficacement à tous les êtres humains.