

LA DOCTRINE DE DIEU¹

Ce polycopié ne constitue pas le contenu du cours enseigné à la Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence, France, mais un document préparatoire destiné aux étudiants. Prière de ne pas y faire référence comme un document publié.

© Dr Paul Wells

Introduction

1. L'incompréhensibilité de Dieu
2. Les noms de Dieu
3. Noms et attributs de Dieu
4. L'Être de Dieu et ses attributs
5. La doctrine biblique de la Trinité
6. Les relations trinitaires
7. La Trinité immanente et la Trinité économique
8. La Trinité et la vie de l'homme
9. Les Actes de Dieu
10. La doctrine biblique de l'élection
11. La création
12. L'élection et l'universalisme du salut

¹ Voir Paul Wells, *La Grâce étonnant de Dieu*, vol. I, Ed Excelsis (www.xl6.fr)

INTRODUCTION

Connaître Dieu, c'est être en alliance avec lui. Tous les hommes ont conscience de l'existence de Dieu que ce soit de façon positive ou négative, car Dieu est en alliance avec l'humanité entière. Tous les membres de celle-ci n'observent pas l'alliance de Dieu; ce faisant, ils se rebellent contre lui. Mais Dieu rachète son peuple, il se révèle dans l'Écriture, il grave sa loi sur les cœurs par l'œuvre de son Esprit.

Le peuple de Dieu le connaît par l'Écriture ; il connaît le seul vrai Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit. Il connaît son caractère et les attributs qui expriment ce caractère. Etant en alliance avec lui, son peuple sait que les questions concernant Dieu doivent être étudiées selon l'Écriture. Dieu ne se révèle pas pour satisfaire notre curiosité (Jr 9.23s; 1 Co 1.30s). La vocation chrétienne est de faire honorer en tout la doctrine de Dieu» (Tt 2.10) «afin d'annoncer ses vertus » (1 P 2.9 ; 2 P 1.3).

L'étude de la doctrine de Dieu n'a pas pour objet d'établir une liste de faits relatifs à Dieu, mais de mettre en rapport avec le Seigneur de l'alliance. Nous voulons connaître Dieu pour le servir. Mais qui cherchons-nous à connaître? Dieu nous dépasse tellement; nous parlons de celui qui est incompréhensible. Tel est le Dieu que nous cherchons à connaître. Avant de parler de Dieu, il faut évoquer son incompréhensibilité.

Ce cours traite de la doctrine biblique de Dieu. Il ne porte pas sur la question de Dieu telle que les philosophes la posent². Le Dieu d'Abraham est celui qui nous intéresse , non celui des philosophes. Ce Dieu est absolu et personnel, incompréhensible et, cependant, connu.

La philosophie, qui n'a pas de point de départ biblique, tend à absolutiser un de ces aspects au détriment de l'autre. Ainsi le Dieu du déisme est absolu, mais ne s'intéresse pas à nous personnellement; le Dieu du panthéisme est

² Cf. par exemple, *L'Encyclopédie universalis* V. 573ss.

accessible à l'homme, mais non absolu dans sa transcendance. L'aspect transcendant de Dieu est masqué par sa manifestation, ou l'image personnelle prend le pas sur la transcendance. Dans les deux cas, le mystère de Dieu se trouve émoussé, car Dieu est à la fois absolu et connu. Le mystère, c'est que nous connaissons Dieu comme l'incompréhensible. Cette connaissance est au cœur de la théologie réformée et revêt deux caractères:

– Elle s'accorde avec les limites de nos formulations humaines. L'hérésie dans l'Eglise et en dehors d'elle surgit dès qu'on veut dire trop sur Dieu afin de le mettre à notre portée. En parlant de Dieu, nous devons veiller à ne pas aller au-delà de ce que Dieu nous révèle de lui.

– Elle stimule l'adoration de ce Dieu si grand, en méditant sur ce que nous savons de lui. Cette connaissance du Dieu incompréhensible, c'est la vie éternelle (Jn 17.3)³.

Mais comment l'homme peut-il dire quoi que ce soit au sujet de Dieu qui est infiniment élevé au-dessus de sa créature? Notre recherche biblique commence avec cette question.

³ Cf. *Catéchisme de l'Eglise de Genève* (1542), art. 1ss; *Petit catéchisme de Westminster*, art. 4.

I. L'INCOMPRÉHENSIBILITÉ DE DIEU

A. Le mot

«Incompréhensibilité» est un mot classique de la théologie chrétienne, dérivé du latin *incomprehensibilis*, correspondant au mot biblique utilisé seulement dans le Psaume 147.5 à propos de Dieu.

Dans la théologie réformée, le mot est utilisé dans deux sens:

- Pour se référer à l'immensité de Dieu (1 R 8.27): l'aspect métaphysique.
- Pour indiquer que Dieu n'est pas compréhensible par nous. Cet aspect

épistémologique a deux sens:

- Nous ne pouvons pas avoir une perception intelligente, entière de Dieu, parce que Dieu et son conseil nous dépassent, et qu'ils ne nous sont pas totalement révélés. Impossible donc de saisir la portée totale des actions de Dieu. Aussi Calvin parle-t-il de la volonté de Dieu, qui est secrète, incompréhensible.

- Le plus souvent, incompréhensible veut dire que nous ne pouvons pas comprendre Dieu complètement. Nous sommes limités dans notre compréhension et notre connaissance à son sujet. Tel est le sens du terme «incompréhensible ». Dieu n'est pas incompréhensible comme l'agnosticisme ou le scepticisme le pense. La connaissance que nous avons de Dieu nous enseigne que Dieu est incompréhensible par ses créature qui, dans la foi, acceptent les limites de leur connaissance. Etre en alliance avec Dieu, c'est reconnaître qu'il nous dépasse et qu'il est incompréhensible dans son être, sa volonté et ses œuvres.

B. L'enseignement biblique

L'Écriture, en énonçant des constatations positives au sujet de la personne de Dieu, reconnaît que ses perfections sont incompréhensibles pour l'homme. Aucune limite ne peut être fixée à la grandeur des perfections divines, aucune

démarche intellectuelle n'est susceptible d'éliminer l'incompréhensibilité de notre connaissance de Dieu :

– Exemple des Psaumes 145.3 «Sa grandeur est insondable» et 147.5 «Son intelligence n'a pas de limite». Ces expressions indiquent, de façon positive, la grandeur et la gloire de Dieu (*cf.* Ps 147.1-5a). C'est en considérant cette gloire que nous pouvons comprendre que Dieu est insondable et qu'il n'a pas de limites. L'incompréhensibilité de sa grandeur est un aspect de la gloire de Dieu.

Psaume 139.7. Dans ce passage, David parle de l'omniprésence divine. L'Esprit créateur ne se limite pas à la réalité créée. David perçoit la profondeur du mystère de Dieu. Il comprend que Dieu le dépasse dans sa gloire et que l'homme ne peut pas pénétrer le mystère de l'incompréhensibilité.

– Romains 11.33-36. Que veut dire Paul quand il utilise l'expression «voies insondables de Dieu»? Il ne décrit pas le conseil de Dieu, mais son plan concernant Israël, sa volonté qu'il réalise dans l'histoire pour accomplir le salut de son peuple. Tout Israël sera sauvé: tel est le thème de ce chapitre. Ici, l'incompréhensibilité divine se place dans le contexte de la révélation même de la gloire de Dieu et de son conseil. C'est précisément dans la révélation de Dieu que nous comprenons qu'il est incompréhensible. C'est pourquoi, il est impossible de parler de l'incompréhensibilité divine en dehors de la foi en la révélation.

Résumé

Dans la révélation, nous reconnaissons que c'est Dieu l'incompréhensible qui se révèle à nous. Dieu est, à la fois, insondable et personnel quand il se révèle de cette façon. Ainsi, dans la révélation biblique, le caractère absolu de Dieu et son unité sont maintenus côte à côte. Dans des systèmes de pensée autre que le théisme biblique, une de ces caractères se trouve mis en relief au détriment de l'autre. Ainsi le déisme maintient l'aspect absolu, mais néglige

l'unité personnelle de Dieu. Dans le polythéisme, l'absolu est aboli en faveur de représentations visibles de la divinité.

C. Développement de la doctrine

1. Définition

L'incompréhensibilité de Dieu nous enseigne que nous ne pouvons pas connaître Dieu de façon complète. L'infinité de Dieu échappe à notre compréhension. Nous ne pouvons pas connaître Dieu comme lui-même se connaît. Son «auto-connaissance» est proportionnée à son être, sa gloire, son conseil. Elle est sans borne, car Dieu lui-même est sans borne. La connaissance que Dieu possède de lui-même est donc unique et exclusive. Notre connaissance du Dieu Créateur et transcendant est toujours «créaturelle» et dépendante; elle est néanmoins réelle. Voir Calvin, *Institution* I.10.3 : les attributs de Dieu ne nous donnent pas une description de Dieu en lui-même, mais celle de ce qu'il est envers nous. Plus loin, Calvin dit, en III.2.6, que nous ne devons pas nous occuper de savoir comment est Dieu ne soi, mais de ce qu'il est envers nous. Notre désir de connaître Dieu est voué à l'échec si nous cherchons à connaître Dieu dans les profondeurs de son Etre ou dans la profondeur de l'Etre (P. Tillich!). Nous connaissons Dieu dans la mesure où il lui plaît de se manifester à nous.

2. L'incompréhensibilité et les attributs de Dieu

L'incompréhensibilité n'est pas un attribut spécifique de l'Etre et de l'auto-connaissance de Dieu (comme sa sainteté et son amour). Dieu n'est pas incompréhensible pour lui-même et les personnes de la Trinité ne sont pas incompréhensibles les unes pour les autres. L'incompréhensibilité n'est pas un attribut de Dieu. «Son Etre est sans limite, étant purement Etre, il est infiniment intelligible et donc seulement compréhensible à une intelligence infinie.»⁴

⁴ Ed. Genuyt, *Le mystère de Dieu*, 83.

En 1 Corinthiens 2.10s, nous lisons que la connaissance de l'Esprit n'a pas de bornes; Dieu n'est pas incompréhensible pour lui-même. Cette incompréhensibilité n'est pas un aspect de l'Être de Dieu. Elle ne décrit pas Dieu lui-même, mais Dieu tel qu'il est dans ses rapports avec nous, ses créatures. C'est la divinité de Dieu qui le rend incompréhensible pour notre perception limitée.

Il faut aussi distinguer entre l'incompréhensibilité divine et notre incompréhension de la réalité créée, celle-ci dérivant de notre incapacité à connaître à fond même la réalité finie. Dans un sens, l'incompréhensibilité est également un attribut de la création.

Comment distinguer ces deux sortes d'incompréhensibilité? Question importante, car si nous ne les distinguons pas, nous considérons comme équivalents le mystère de Dieu et celui de la réalité. Le panthéisme spinoziste n'est plus loin. En fait, l'incompréhensibilité de Dieu est absolue tandis que celle que nous avons de la création est relative, étant donné notre intelligence humaine. Pourtant il y a un lien entre l'incompréhensibilité divine et celle de la réalité finie, car la création est l'œuvre de Dieu. Elle n'a pas de sens propre en dehors de Dieu et, comme la créature, elle révèle l'infinitude et la divinité de l'Artisan. Pour comprendre vraiment un aspect de la réalité créée, il convient de percevoir le rapport qui existe entre cet aspect et son créateur. Et comme cette connaissance n'est accessible qu'à celui qui est infini, le sens de la réalité finie nous reste en partie voilé. L'incompréhensibilité de la réalité créée provient de celle de Dieu lui-même. L'incompréhensibilité divine est originelle, celle de la création est dérivée, secondaire.

3. L'incompréhensibilité de Dieu est absolue

Elle ne disparaît pas avec l'accroissement de notre connaissance. Dieu n'est pas plus ou moins compréhensible en fonction de l'importance de notre connaissance. Son incompréhensibilité demeure toujours pour la compréhension

créée. On peut même dire que plus nous connaissons Dieu, plus nous cernons mieux ce qu'il faut entendre par son incompréhensibilité. Notre perception de celle-ci devient plus intelligente, car nous contemplons son mystère (Rm 11.33-36). Ce que Dieu a révélé est un mystère. L'apôtre Paul a reçu la révélation du Seigneur et, avec cette connaissance, il se rend compte de l'«insondabilité» divine.

4. L'incompréhensibilité et la révélation

Dieu est incompréhensible non seulement dans son Etre, mais aussi dans ses jugements et ses actes.

Incompréhensible ne veut pas dire que Dieu soit totalement inaccessible, et que nous ne puissions pas le connaître, ni que Dieu n'ait pas la capacité de se révéler.

Dieu s'est révélé comme celui qui est insondable dans son Etre et ses actes, et pour cette raison, nous dépasse toujours, même dans sa révélation.

«Plus nous connaissons Dieu, plus nous connaissons et reconnaissons que son secret est impénétrable.» «La doctrine qui exalte le plus le mystère de Dieu est celle qui se rapproche le plus de la vérité.» (Emil Brunner)

D. Discussion sur les conséquences théologiques de cette doctrine

1. Incompréhensibilité ne veut pas dire inconnu

La théologie chrétienne a toujours insisté sur l'incompréhensibilité divine. La théologie et la philosophie récentes ont affirmé que Dieu, est, non seulement incompréhensible, mais également inconnaisable. Il serait insensé de parler de Dieu comme le catéchisme le fait. Dieu serait au-delà de notre expérience humaine. Aucune affirmation objective ne pourrait être faite à son sujet. Dieu serait inconnu. L'idée de Dieu serait un concept pratique ou éthique et non un concept théorique. Le concept de Dieu serait donc une frontière entre l'homme et Dieu.

La pensée moderne n'a rien à dire sur un Dieu absolu. Elle peut seulement aborder la notion de Dieu comme une hypothèse morale. La foi est l'acceptation irrationnelle de ce dont rien ne peut être affirmé de façon rationnelle. Ainsi, dans «inconnaissabilité» de Dieu, si la transcendance divine reste affirmée, l'aspect personnel est éclipsé. Le «mystère» de la théologie courante est donc différent du mystère du Dieu biblique. C'est le mystère de l'inconnaissable et non le mystère du Dieu connu comme incompréhensible. Dieu est connu comme inconnu. Ce mystère est irrationnel. Nous pouvons dire avec Herman Bavinck que cet «agnosticisme» a quatre caractères:

a) La connaissance humaine est, par nature, relative. Rien dans l'univers ne se tient par lui-même. Le sujet et l'objet sont interdépendants. Tout ce qui est absolu est étranger à cette connaissance.

b) Le caractère inadéquat de notre connaissance de Dieu est radicalisé. L'idée de Dieu est transcendante et ne peut être de caractère théorique.

c) Etant absolu, Dieu ne peut être personnel. Personnalité et conscience sont des attributs qui se trouvent en l'homme. Elles ne peuvent être pensées en dehors de limites de la finitude. L'homme limité par l'espace-temps ne peut pénétrer le monde des réalités non visibles. C'est ainsi que, dans la pensée de Tillich ou dans la *Process Theology*, la personnalité divine est niée.

d) La connaissance de l'absolu est impossible car la notion d'absolu implique une absence de relations.

Cet agnosticisme pousse la religion chrétienne dans deux directions différentes:

– Dieu pensé comme «surhomme», personnel, mais non absolu, supérieur mais non transcendant.

– Dieu comme absolu impersonnel, un point zéro sans contenu.

La première direction correspond sans doute au réalisme pratique de la religion populaire. La seconde caractérise l'idéalisme de Hegel et de ses disciples théologiens, où l'absolu a besoin du relatif pour exister et pour être

connu. D'où l'affirmation que l'on formule souvent, à savoir que Dieu «contient une temporalité ou que Dieu est «en devenir» avec le processus historique. Cette notion est fondamentale dans certaines présentations de la théologie de la libération.

Dans ces «exotismes» théologiques, le Dieu de l'Écriture a fait place à un autre dieu.

2. Les attributs communicables et incommunicables de Dieu

Les attributs de Dieu sont classés selon qu'ils existent ou non chez les hommes, les premiers qui sont parfaits en Dieu contrastent avec les attributs divins qui n'ont aucun équivalent dans la nature humaine, tels que l'immutabilité, l'éternité ou la simplicité de Dieu.

Pourtant, les premiers attributs, dits «communicables » ne nous sont pas, pour autant, compréhensibles. Il nous est impossible de comprendre Dieu, même dans un de ses caractères, comme la vérité, l'amour ou la fidélité; ceux-ci sont tout aussi incompréhensibles, pour nous, que son éternité ou son *aséité*.

Cette pensée permet de formuler une antinomie au sujet de l'incompréhensibilité de Dieu, qui correspond à la vérité biblique: Dieu est incompréhensible, mystérieux, non pas parce qu'il est inconnu, mais pour la raison inverse. Il est compréhensible pour nous dans sa révélation. C'est, par elle, que Dieu se manifeste comme l'incompréhensible. Il est connu comme le Dieu dont la science nous dépasse (Ps 139.6,17) ; ce Dieu éternel est celui qui est également personnel et qui me connaît avant même le début de ma vie (v.1,13,16). Dans la théologie chrétienne, l'incompréhensibilité de Dieu suppose sa révélation dans tous ses aspects. Sans cette révélation de la vraie nature de Dieu, il n'y a aucune possibilité de connaître Dieu comme l'incompréhensible (Es 40.18,25ss).

3. La théologie négative et la connaissance de Dieu

Une distinction a été faite entre deux formes d'affirmation théologique au sujet de Dieu:

– La théologie positive affirme quelque chose à propos de Dieu. ce qui est absolu en Dieu est l'objet d'une constatation positive, telle que «Dieu est éternel» ou «Dieu est omniprésent », etc. il y a là une affirmation d'un aspect de la réalité divine.

– La théologie négative, en revanche, appartient non au domaine des attributs absolus de Dieu, mais concerne ses caractères personnels. Des expressions typiques des rapports humains et appartenant à l'existence finie sont appliquées à Dieu de façon analogique. Mais puisque Dieu est infini, et que l'infini est l'inverse de ce qui est fini, les termes employés pour parler de Dieu sont une négation du caractère humain. La théologie négative s'intéresse aux aspects personnels des rapports humains et les applique à Dieu en niant leur aspect de finitude. Ainsi, la théologie négative affirme que nous pouvons connaître Dieu comme saint, bon, juste, amour, en appliquant ces caractères à Dieu de façon métaphorique ou négative.

Par la voie de la négation de ce qui est humain dans ces attributs, nous pouvons, selon St. Thomas, arriver à une compréhension de ce que Dieu n'est pas, même si nous ne pouvons jamais dire ce que Dieu est. La théologie négative fournit donc le fondement pour la preuve de l'existence de Dieu. Si le caractère absolu de Dieu ne peut être conceptualisé par la raison humaine, le côté personnel peut être appréhendé par la voie de la négation.

La difficulté que présente cette théologie négative semble être que, dans un domaine, le langage humain est supposé adéquat pour la connaissance de Dieu. La théologie négative tend à effacer le caractère radicalement humain de tout notre langage au sujet de Dieu. Nous pouvons donc remarquer que même les attributs absolus de Dieu saisis dans la théologie dite positive impliquent une négation de la finitude. Ainsi, l'éternité est la transcendance par rapport au

temps; l'immutabilité, l'absence de changement ; l'aséité, l'absence de dépendance. Même l'unité divine est la négation de la diversité humaine. Nous pouvons dire que toute la théologie de la Bible au sujet de Dieu est négative dans ce sens que rien n'échappe dans notre langage ou notre connaissance de Dieu, aux qualifications de la finitude et de la temporalité.

L'Écriture ne cherche jamais à décrire les perfections divines positivement, c'est-à-dire sans indiquer leur rapport à l'existence finie.

Rien dans notre connaissance et dans notre langage ne correspond à Dieu lui-même. Si nous essayons d'éviter cela, nous réduisons Dieu à être le père Noël dans les cieux. Or, Dieu est radicalement transcendant. Il est incompréhensible.

a) L'inadéquation de toute pensée (prédication) humaine

Toute notre connaissance et notre langage se limitent au domaine humain. Il n'y a pas dans la Bible de descriptions de Dieu en lui-même. Toute l'Écriture est anthropomorphique. Elle ne contient pas de descriptions utilisant des métaphores humaines et d'autres qui ne le feraient pas. Toute l'Écriture s'exprime de façon humaine. Elle porte les marques de l'abaissement de Dieu pour s'adresser à nous. Nous ne pourrions pas comprendre une communication divine. Le Logos devient chair; la communication de Dieu devient parole humaine. Il s'incline pour nous parler humainement.

Tous les noms et toutes les paroles de Dieu correspondent à des attributs de la création. Dieu en lui-même est incompréhensible pour nous et, même s'il nous parle dans un langage humain, il est incompréhensible jusque dans sa révélation. Notre langage et notre connaissance sont inadéquats pour décrire Dieu lui-même, car Dieu transcende les limites de notre entendement. Nos affirmations et les affirmations bibliques au sujet de Dieu sont soumises à l'ordre créé et *de facto* incomplètes et inadéquates. Nous ne pouvons pas comprendre le Dieu transcendant. Il n'est comparable à rien:

– De façon qualitative. Tout ce que nous disons au sujet de Dieu est réduit dans sa force d'affirmation. Dieu est incompréhensible dans son Etre. Quand nous évoquons son éternité, nous ne pouvons vraiment pas imaginer ce qu'est l'éternité, si ce n'est comme une succession de moments temporels. L'éternité en soi reste incompréhensible pour nous. De même, la vérité de Dieu n'est concevable par nous qu'en termes correspondant à la présence ou à l'absence de faute ou de fraude. Il est très difficile de comprendre comment cela peut s'appliquer à l'Esprit divin.

– De façon quantitative. Notre connaissance est également restreinte en ce qui concerne l'ampleur de ce que Dieu a manifesté. Les choses profondes de Dieu nous sont inconnues.

De ces deux façons, notre connaissance de Dieu est toujours négative, anthropomorphique, non exhaustive et inadéquate. Les perfections de Dieu sont présentes seulement en Dieu et connues par lui. Dire ce qu'est Dieu est impossible. Si Dieu se donne des noms, aucun de ceux-ci n'exprime comment est Dieu. Dieu n'a pas de nom humain, ce qui pourrait nous inciter à penser que Dieu est inconnaissable. Si la connaissance humaine de Dieu est toujours inadéquate, est-il possible de dire que notre langage sur Dieu est autre chose qu'une fiction?

Si toute connaissance de Dieu est inadéquate, la connaissance que nous pouvons avoir de Dieu est-elle fiable et réelle?

b) Le caractère fiable de la connaissance de Dieu

L'homme peut être certain qu'il connaît Dieu. Même si cette connaissance est inadéquate pour exprimer l'Etre de Dieu, elle est suffisante, car l'homme ne peut pas éviter de connaître Dieu. Etant incompréhensible dans sa grandeur, Dieu est cependant connu comme tel. Ce que le Dieu tout-puissant fait en dehors de lui-même, dans la création du monde et dans celle de l'homme, ne peut que le révéler. L'homme lui-même révèle la gloire de Dieu (Ps 8). Tout donne à l'homme une connaissance de la gloire et de la vérité de Dieu, de sa fidélité, de

son amour et de son unité. Et quand Dieu se révèle à l'homme de façon verbale, sa transcendance assure que les expressions immanentes de sa révélation donnent une vraie connaissance de lui. «La connaissance parfaite est de connaître Dieu non pas comme inconnu, mais comme celui qu'on ne peut pas décrire.» (Hilaire de Poitiers)

L'«appréhensibilité» de Dieu, ou sa «connaissabilité», en théologie chrétienne dépend donc de son incompréhensibilité. C'est sur le fondement de la révélation du Dieu qui est trop grand pour être compris que nous pouvons connaître Dieu. Toute la révélation montre que Dieu est incompréhensible; toute la révélation divine nous fait connaître Dieu comme tel.

Par ses révélations générale et spéciale, Dieu dévoile son caractère. Pourtant ce caractère n'est jamais compris par l'homme. L'homme connaît la vérité de Dieu et cette connaissance est réelle à cause de la révélation, mais de façon partielle. La révélation permet à l'homme d'avoir une certaine connaissance de tout y compris sur la nature de Dieu, sur le monde. Il voit les différents aspects de l'œuvre de la rédemption. Il voit Dieu à l'ouvrage. Mais il ne perçoit rien de façon intégrale à la différence de Dieu. Sa connaissance est réelle, mais limitée.

i) La connaissance qu'a Dieu et celle de l'homme portent sur les mêmes choses dans la réalité. Dieu les connaît parfaitement et sa connaissance divine accorde à chacune sa réalité. L'homme connaît ce qui est réel de façon incomplète. Partout, l'homme dépend de l'action antérieure de Dieu.

ii) Il n'y a pas identité de contenu entre la connaissance divine et celle de l'homme. Quand notre connaissance de Dieu grandit, Dieu n'en devient pas moins incompréhensible pour nous. La réalité des points de contact n'est pas assurée par le fait qu'une identité existe entre ce que l'homme connaît et ce que Dieu connaît. Elle est assurée par la révélation divine qui s'auto-atteste. Les points de contact sont les mêmes pour l'homme et pour Dieu. leur réalité tient à la qualité de la révélation; mais la compréhension de l'homme reste toujours

inadéquate, même si elle est réelle. Notre connaissance de Dieu et du monde est réelle, car Dieu est absolu dans sa révélation.

iii) Notre connaissance de Dieu est réelle également parce que Dieu est personnel. Il parle notre langage. La théologie réformée est une théologie de l'alliance. Elle ne se prononce jamais sur l'essence de Dieu. Le seul rapport entre Dieu et l'homme est exclusivement personnel. Nous connaissons Dieu comme le Dieu qui se place devant nous, comme le Dieu de la grâce. Tout ce qui révèle Dieu dans le monde et dans le salut est significatif de l'action personnelle de Dieu. Rien n'est impersonnel ici. Tout est auto-affirmation de la personne divine.

Conclusion

Dieu a une grandeur qui nous dépasse; mais pour cette raison même, il peut se révéler vraiment. Il le fait en entrant dans des rapports personnels avec nous, ses créatures. En lui-même, Dieu n'est ni éternel, ni tout-puissant, ni immortel; il est indicible. *Il est*. Il a chacune de ces qualités envers nous, afin que nous puissions, dans notre alliance avec lui, comprendre son altérité. Dieu, qui n'a pas de nom, a tous les noms les plus dignes du langage humain. Nous sommes appelés à le craindre, car il est grand, et à l'aimer, car sa gloire appelle notre amour. Notre privilège est de sonder le mystère de ce Dieu, tout autre, notre Père et notre Dieu. Que notre langue sache parler convenablement du Seigneur; que notre pied ne trébuche pas quand nous entrons dans sa maison!

«Ainsi parle l'Eternel, le roi d'Israël,

Celui qui le rachète,

L'Eternel des armées:

Je suis le premier et je suis le dernier,

En dehors de moi il n'y a point de Dieu. » (Esaïe 44.6)

II. LES NOMS DE DIEU

Dans l'Écriture, les noms sont très souvent descriptifs. Ils ne servent pas simplement à désigner une personne: Shem révèle le caractère de celui qui le porte. Ainsi Adam nomme-t-il les animaux selon leur caractère. Les noms d'Abram et de Jacob sont changés. Après sa résurrection, Christ reçoit un nom supérieur à tout autre (Ph 2.9; Hé 1.4). Dans la nouvelle Jérusalem, les croyants recevront un nom nouveau (Ap 2.17, 3.12, 22.4).

A. Le nom de Dieu est une révélation de sa personne, qui le fait connaître de façon active et objective. Les noms de Dieu désignent Dieu lui-même, se révélant dans la plénitude de sa gloire. Le nom n'est pas Dieu en lui-même, mais Dieu qui se fait connaître à l'homme. Cette révélation est, naturellement conforme au mystère de son Être. Dieu se révèle à nous tel qu'il est vraiment. Le *nom* par lequel Dieu se révèle est le nom sous lequel nous nous adressons à lui et qui est conforme à son caractère divin. Les noms de Dieu ne sont pas une expression de la conscience humaine, qui aurait «inventé» les noms d'un Dieu conçu par elle; ils sont la révélation de Dieu.

B. Le caractère anthropomorphique du nom divin⁵

Toute l'Écriture est anthropomorphique. La pensée de Dieu prend la forme de la chair humaine. En Christ, Dieu se manifeste sous forme de chair humaine. Les attributs incommunicables de Dieu sont exprimés selon les procédés de la négation (infinité, éternité etc.). L'Écriture recourt à l'anthropomorphisme pour décrire Dieu de façon encore plus frappante. Tous les aspects de la création dévoilent le caractère du Créateur. L'anthropomorphisme est donc légitime puisque la création appartient à Dieu. Les noms de Dieu sont anthropomorphiques. Ils sont adaptés à l'homme et à sa possibilité de

⁵ Cf. F. Michaëli, *Dieu à l'image de l'homme*.

compréhension. Dieu en lui-même est *anonyme*, mais dans sa révélation il est «polyonome»(?). Un seul nom est insuffisant pour décrire Dieu. Pourtant, quand Dieu veut se révéler, il s'adapte l'homme, au niveau de la compréhension de celui-ci.

(*Question*: si on nie l'anthropomorphisme du Nom, on aboutit au dualisme : pourquoi ?).

C. L'utilité des noms de Dieu

Les noms donnent non une connaissance complète de Dieu, mais une connaissance véritable. Cependant les noms ne sont pas suffisants pour nous faire comprendre Dieu, ils ne sont pas d'origine humaine. Autrement dit, notre connaissance de Dieu au moyen de ses noms est réelle et véritable, mais ces noms ne suffiront jamais à exprimer comment est Dieu. Selon l'analogie, nous comprenons que Dieu est différent de ce que nous percevons dont le fondement est la révélation divine.

D. Définitions

Les noms de Dieu sont des désignations qui nous permettent de nous adresser à lui, comme à un Etre transcendant mais personnel. Les juifs ont dénombré 70 noms de Dieu et, dans l'Eglise primitive, les attributs de Dieu étaient considérés comme des noms de Dieu. Jérôme en indique 10, y compris El, Elohim, Eloha, Sabaoth, Elyon, Esher Ehye, Adonaï, Shaddaï (*pantokrator*).

i) El, Elohim: ces termes sont des pluriels. Cependant, dans l'Ancien Testament le pluriel ne peut pas être considéré ni comme une allusion à la Trinité, ni comme un pluriel de majesté, ni comme un pluriel reflétant les origines du peuple juif. Il s'agit plutôt d'un pluriel exprimant la plénitude de la puissance divine.

ii) YHWH et la Seigneurie de Dieu: Le nom *YHWH* exprime l'autonomie de Dieu dans l'interprétation qu'il fait de lui-même en le transmettant à

l'homme. YHWH est le nom de l'alliance qui évoque la présence de Dieu parmi son peuple présence en bénédiction ou en malédiction (Ex 3. 3-15, 6.8).

a) Signification temporelle du nom

Dieu donne son nom après un silence de 400 ans depuis la première révélation au temps des patriarches (*cf.* Ex 2.24). Dieu se souvient de son alliance et vient délivrer son peuple. En Exode 3.14-15, le «Je suis qui suis» indique que Dieu est au présent, dans le passé et le futur avec son peuple pour le sauver. «Je suis» ne constitue pas une définition ontologique de Dieu, mais qualifie Dieu tel qu'il vient se manifester dans le salut. Celui qui est allé à Ur pour appeler Abram, vient en Egypte sauver son peuple. «Je suis» indique sa présence dans l'accomplissement *présent* de ses promesses. «Je suis» est donc garant de l'avenir (*cf.* Es 41.4, 43.10ss, 46.3ss; Dt 32.39; Ps 135.13; Os 12.4-9; 13.4; Ml 3.6).

Le nom *YHWH* indique donc la fidélité de Dieu à l'alliance afin d'accomplir ce qu'il a promis. C'est le nom qui est associé aux apparitions de Dieu lorsqu'il délivre et qui rappelle sa fidélité malgré la fuite du temps.

Dans le Nouveau Testament, Jésus s'approprie le nom de *YHWH* en Jean 8.56ss. Les juifs ne sont pas les vrais fils d'Abraham, parce qu'ils ne se réjouissent pas, avec leur père, de voir le Christ. Abraham a connu «Je suis» dans la promesse prophétique. Sa foi a été un écho de la fidélité assurée par le caractère de *Yahweh*. Désormais, la promesse est accomplie par la présence réelle du «Je suis» en Christ. Au v. 58, il y a un contraste entre Abraham (*genesthai/γενεσθαι*: aoriste infinitif) et Jésus (*ego eimi/εγω ειμι*). L'existence d'Abraham qui a un commencement est contrastée avec une autre qui n'a pas de commencement. Jésus s'identifie à Dieu. Il est Dieu venu sauver son peuple comme il l'avait promis.

b) Le nom *YHWH* indique non seulement le présence de Dieu dans la rédemption, mais aussi sa **souveraineté** (*cf.* Ex 33.19; 34.6). La présence de Dieu est également sa puissance pour délivrer et pour juger.

iii) Le nom Adon (*Kurios*) a la même signification que *YHWH* : ce nom évoque celui qui a la puissance personnelle de Dieu dans son aspect *juridique*. Dieu agit et nous le reconnaissons comme Seigneur (Ex 14.18). Nous connaissons Dieu comme Seigneur légitime et reconnaissons qu'il est *notre* Seigneur (en Rm 10.9, nous sommes en alliance avec Christ si nous le connaissons comme Seigneur).

Conclusion

La Seigneurie de Dieu telle que ses noms l'expriment nous aide à comprendre que le Dieu de la Bible est :

– *immanent*: comme souverain il est présent avec son peuple, avec l'homme qu'il a créé pour vivre en communion (Gn 26.3-24, 28.15, 31.3, 46.4, 48.21; Ex 3.12, 33.14; Dt 31.6-8; Jg 6.16; Jr 31.33). Les institutions de l'Ancien Testament sont des illustrations concrètes de l'immanence de Dieu, pleinement accomplie dans la présence d'Emmanuel (Jn 17.26). La présence du Dieu transcendant dans le monde est la spécificité du christianisme et se distingue aussi bien des religions qui nient tout contact entre Dieu et le monde que de celles qui prônent un immanentisme exclusif, Dieu s'identifiant avec le monde.

– *transcendant*: Dieu nous dépasse. C'est lui et non l'homme, qui est souverain dans notre salut, comme dans l'univers. La puissance lui appartient. Notre intelligence comme notre vie entière viennent de lui. Le Dieu immanent est aussi transcendant. Pour agir, il n'est pas lié par les lois de sa création. Sa volonté est toujours efficace et il accomplit ce qu'il a déterminé, pour sa gloire et par sa puissance.

III. NOMS ET ATTRIBUTS DE DIEU

Dans la théologie chrétienne, l'incompréhensibilité de Dieu suppose une distinction fondamentale entre le Créateur et la créature et seule la révélation divine permet de connaître les noms et les attributs de Dieu. Tout autre conception religieuse la religion est *moniste*.

A. Monisme, dualisme et le Dieu de la Bible

Dans le monisme, le postulat est que la réalité est aussi ultime que Dieu et totalement contingente. Ainsi, le panthéisme nie le caractère «tout autre» de Dieu et affirme l'identité de Dieu avec la réalité, ou que tout existe en Dieu. Dans le monisme *panenthéiste* de Tillich, la création *ex nihilo* de la théologie chrétienne est niée. En revanche, dans les différentes formes de dualisme religieux (par exemple dans ses variantes néo-kantiennes), la réalité est contingente et autonome, la réalité divine n'est pas accessible à la connaissance humaine. La connaissance de Dieu est relative, ni vraie ni réelle, car le monde contingent n'es pas perméable à la révélation. Pourtant, si la réalité est contingente et si *une* chose arrive en dehors de la volonté divine, la notion de hasard intervient et apparaît aussi ultime que Dieu lui-même. C'est pourquoi dans les dualismes primitifs, il existe deux dieux, l'un bon et l'autre mauvais. Le dualisme sous toutes ses formes consiste essentiellement en une négation de l'affirmation que «Dieu opère tout selon la décision de sa volonté» (Ep 1.12).

Le Dieu de la Bible est différents des divinités monistes ou dualistes. La doctrine chrétienne de l'incompréhensibilité de Dieu suppose sa «connaissabilité», tout comme l'incompréhensibilité de la réalité suppose qu'on la connaisse. La «connaissabilité» de Dieu est fondée sur le fait que nous sommes ses créatures et que toutes choses sont faites par lui. Autrement, il est impossible d'affirmer son incompréhensibilité. Il faut connaître Dieu dans sa

révélation pour affirmer le connaître comme l'Incompréhensible. Par ailleurs, on ne peut rien connaître du monde phénoménal, si on ne suppose pas la «connaissabilité» de Dieu. Sans leur statut dans la révélation de Dieu, les réalités sont tout aussi inconnues que Dieu sans sa révélation. Sans le Dieu incompréhensible qui se fait connaître, tout est ultimement mystérieux dans un sens païen.

Dans le mystère chrétien, en revanche, toutes choses, y compris la mentalité de l'homme, ce qui l'entoure et la révélation spéciale de Dieu, sont ce qu'elles sont à cause de l'activité de Dieu. Dieu est connu parce qu'il se révèle.

La «connaissabilité» de Dieu se réduit donc à cette question: Dieu a-t-il voulu se révéler à l'homme dans toutes ses œuvres? Nier que la connaissance de Dieu ou de sa réalité soit vraie, c'est refuser la révélation. Car la révélation d'un Dieu *transcendant* est la seule source de connaissance que nous puissions avoir de lui (c'est pourquoi, dans la théologie réformée, la révélation est le «principe-norme» de la connaissance de Dieu, la foi n'étant qu'un instrument. Il en est autrement dans la néo-orthodoxie). Par cette révélation, notre connaissance de Dieu peut avoir une réalité dans sa correspondance analogique, est vraie dans les limites de notre finitude. Une connaissance «finie» (non totale) de Dieu exclut une *compréhension*, (complète) en raison même de la révélation. Dire révélation, c'est impliquer une limitation.

B. Le caractère de la limitation divine

Ce caractère est indiqué par la signification, la *fonction* des noms de Dieu dans la Bible. Comme nous l'avons dit, Dieu est «anonyme» mais, dans la révélation biblique, il s'attribue une quantité de noms. Ces noms ne sont pas arbitraires : ils nous indiquent quelque chose de la nature de Dieu qui correspond à la réalité. Les noms expriment cette nature humainement, sans la décrire exhaustivement. Dieu se nomme, en se donnant des noms proches de notre caractère.

C. Correspondance des noms

Les noms que Dieu se donne correspondent à sa réalité profonde, même si ces noms sont adaptés à notre humanité. Nous sommes, ici, devant un problème identique à celui que pose la relation entre la Trinité économique et la Trinité immanente (ontologique). Si Dieu n'est pas réellement un Dieu *trine*, pourquoi le serait-il dans sa révélation? Si nous distinguons radicalement entre l'économique et l'ontologique, nous établissons une opposition entre Dieu et sa révélation. L'aboutissement de cette démarche est le nominalisme. La Bible emploie constamment des noms anthropomorphiques pour Dieu; elle ne nous présente jamais une déité limitée. Dieu peut «*s'anthropomorphiser*» dans sa révélation, car dans la création l'homme est déjà «*théomorphisée*». Ces remarques concernent les attributs bibliques de Dieu.

D. Le nom et l'alliance

L'Écriture nomme tout ce que nous pouvons connaître de Dieu suite à sa révélation: son Nom. Ce Nom nous est déclaré dans le Nouveau Testament par Christ. Le Nom de Jésus est garant de notre connaissance de Dieu et des bénédictions liées à cette connaissance. (Voir la centralité du «nom» dans les écrits johanniques). Le nom de Jésus indique qu'il sauve son peuple de leurs péchés (Mt 1.22); son nom est le seul qui ait été donné par lequel nous devons être sauvés (Ac 4.12). Le point culminant de la révélation, est dans l'Apocalypse où les enfants de Dieu auront son Nom sur leurs fronts (Ap 22.4). Le Nom de Dieu évoque sa sainteté: le prendre en vain revient à nier cette sainteté.

Ici encore, il faut dire que le Nom de Dieu est une révélation; il ne nous donne pas une image de Dieu ou une description de Dieu. Le Nom est lié à l'alliance et témoigne du rapport qui existe entre Dieu et sa créature. Le Nom n'est cependant pas arbitraire, car il révèle comment est Dieu pour nous. La

théologie réformée adopte la voie médiane entre les théologies réalistes (ou idéalistes) qui supposent que les noms sont adéquats pour décrire Dieu, et les disciples des nominalistes (comme Schleiermacher ou les néo-kantiens) qui supposent que les noms ne correspondent pas à une réalité en Dieu. Ainsi pour la théologie «éthique» du siècle dernier (Ritschl et autres) et pour Bultmann, la distinction radicale entre fait et valeur s'applique au langage sur Dieu. Autrement dit, les affirmations au sujet de Dieu ne seraient pas des constatations métaphysiques, mais des affirmations sur la nature de l'homme. Par exemple, dire que Jésus est le Christ n'est pas un «fait» historique mais une indication sur la valeur de notre existence. De même, ce que nous disons sur l'homme est révélateur de Dieu.

Résumé

- Les noms de Dieu comme toute connaissance sont de et par la révélation divine.
- Dieu, en se nommant, s'accommode à notre finitude.
- Cette accommodation divine ne peut être niée; elle est déjà impliquée dans le *fait* de la création et de l'existence des êtres finis.
- Notre connaissance de Dieu est donc analogique, fondée sur ce qui existe dans les rapports entre Dieu et l'homme. Cette connaissance est relative à nous, dans notre rapport avec Dieu; elle ne concerne pas Dieu en lui-même.
- Notre connaissance est réelle à cause de «l'auto-connaissance» de Dieu qui est premier, et à cause de son «auto-manifestation» créationnelle.

Application

a) La vraie spiritualité s'édifie sur ces considérations. Ni la raison, ni le mysticisme ne sont adéquats pour comprendre Dieu. Les deux ne dépassent les limites imposées par l'existence finie. La vraie spiritualité expérimente Dieu non comme le Tout Autre, mais comme un Père qui nous considère comme ses

enfants, comme le Dieu qui se fait connaître en se nommant, et qui est connu de nous comme notre Père. La prière a besoin de la révélation et de la réalité du Nom de Dieu pour être réelle. Dieu s'adresse à nous et se nomme afin que nous nous adressions à lui par le Nom qu'il nous fait connaître.

b) Dieu est notre *environnement*. Le pécheur et, parfois, le chrétien sont en lutte avec cet environnement. Dieu est plus près de nous que nous ne le sommes de nous-mêmes; il comprend ce que nous ne comprenons pas de nous-mêmes. Même les pécheurs s'en rendent compte, mais ils ne savent pas pourquoi ils sont en lutte avec leur milieu et avec eux-mêmes. Tout problème humain est, en dernière analyse, lié à ce problème de relation.

c) La transcendance de Dieu implique également qu'en connaissant Dieu nous *transcendons* le monde du péché. Il convient de se conformer à Dieu et non au monde. Connaître Dieu comme incompréhensible, c'est être libéré des idoles. Sa transcendance fonde notre ascendance sur le monde et ses absolutisations. Connaître Dieu ainsi, c'est accéder à la nouveauté de la vie éternelle introduite dans le monde ancien du péché.

IV. L'ETRE DE DIEU ET SES ATTRIBUTS

A. L'Etre de Dieu

L'objet de cette section n'est pas d'effectuer une analyse de la *nature* de l'Etre que nous appelons Dieu, mais de constater simplement le fait qu'il *est*. Dieu est dans le sens le plus absolu, ultime et primordial de l'existence. L'Etre de Dieu exclut toute idée d'évolution passée ou future. Dieu seul *est*, éternellement. Dieu n'est pas ce qu'il est parce qu'il est devenu ainsi; il est purement et simplement. La raison et le sens de l'existence de Dieu sont en lui-même. L'existence de Dieu ne dépend pas de faits qui lui seraient extérieurs. Dieu est *a se ipso*, il a le caractère de *l'aséité*. Cette pensée a été exprimée ainsi : «Dieu existe en lui-même et se suffit à lui-même». Pour nous, il en va tout autrement! Dieu-YHWH est égal à lui-même dans sa révélation, et Dieu demeure donc le même dans son Etre.

La différence entre Dieu et les autres êtres existants est que ces derniers sont devenus des êtres. La raison de leur existence ne se trouve pas en eux-mêmes. La chose la plus fondamentale à dire à leur sujet n'est pas qu'ils sont, mais qu'ils sont devenus. Leur existence ne peut pas être expliquée en dehors de leur origine, c'est-à-dire l'Etre qui est à leur origine et par qui ils continuent à exister. Leur existence est un fait qui ne s'explique pas en lui-même. Le Nom «Je suis» est donc particulier à Dieu; tout autre être existe à la suite d'un fait qui lui est extérieur, est sujet à mutation et ne contient pas en soi son sens.

B. La personnalité de Dieu

Dieu est: il est absolu, ultime, indépendant, sans origine. Ces caractères pourraient suggérer que Dieu est un Etre impersonnel. Pourtant, considérer Dieu comme une puissance impersonnelle serait un contresens à la lumière de la vérité exprimée dans le «Je suis». Dieu se présente comme celui qui, loin d'être

un principe immuable, est un Dieu agissant dans l'histoire, et dont l'existence est manifeste tout au long du processus historique.

C. Dieu est unique

On peut dire de Dieu seul qu'il est, qu'il se connaît et se fait connaître. Le titre «Je suis» appartient à Dieu et à lui seul. Aucun autre être n'est son égal ou pourrait être au-dessus de lui (Es 44.6-11; 46.9 et chap. 45). Parler de l'Être de Dieu ne consiste pas à évoquer abstraitement un être immuable, mais à indiquer que Dieu seul est l'Être qui existe en lui-même.

D. L'Être et l'Essence de Dieu

La théologie a traditionnellement fait une distinction entre l'Être de Dieu et son essence. «Être» est employé pour décrire la vie de Dieu manifestée dans ses actions. «Essence» indique la nature même de Dieu, qui possède l'Être qui est Dieu. Son sens est donc plus statique. Parler de l'Être de Dieu semble préférable, même s'il est légitime d'employer le terme «essence» pour décrire ce que Dieu *est* essentiellement. Pourtant il n'est pas souhaitable de séparer Être et Essence comme si l'Être de Dieu était un des aspects de son essence – une addition à ce que Dieu est essentiellement. «Être» exprime ce que Dieu *est*, et comment il se manifeste, tandis que «Essence» indique plutôt quelle est la nature de l'Être qui se manifeste. Nous ne connaissons la nature de Dieu que par sa révélation et c'est perdre son temps de chercher au-delà son Essence. La connaissance de Dieu dans son «Essence» en dehors des actes «pour nous» est une abstraction.

E. L'Être et les attributs de Dieu

L'Écriture ne sépare jamais l'Être et les attributs de Dieu. Autrement dit, l'Écriture n'établit pas de distinction entre l'existence ontologique de Dieu et ses manifestations dans l'économie de l'histoire du salut. Il est possible de parler de

la nature de Dieu en considérant ses attributs. La nature divine se manifeste au moyen de ses attributs, qui sont reconnus par l'homme dans la révélation. La théologie de l'Eglise primitive associait les attributs de Dieu à son Etre. De même Augustin dit que l'essence divine inclut tous les attributs. Plus tard, on s'est posé la question de savoir si un attribut était fondamental, et à l'origine des autres:

a) *L'essence*: l'influence de Platon a poussé Philon et Origène à proposer que le fait d'exister est l'attribut le plus fondamental de Dieu. Pour les penseurs scolastiques et les Réformateurs, l'aséité est à la racine des autres attributs.

b) *La volonté*: Dieu est à l'origine de toutes choses, puisqu'il les a voulues ainsi. La volonté serait l'attribut primordial de Dieu qui conditionne les autres. Cette idée se trouve chez Socinius, elle est aussi typique du déisme.

c) *La justice éthique*: La perfection morale est l'élément capital en Dieu. Le christianisme est une religion de perfection. Cette idée qui sort du piétisme des réveils a influencé sur le libéralisme du XIX^e siècle. Par suite d'un cheminement bizarre, le libéralisme a influencé le christianisme évangélique de telle sorte qu'aujourd'hui l'amour est considéré, en pratique, comme l'attribut essentiel de Dieu.

F. Les rapports entre l'Etre et les attributs de Dieu

Il est important de comprendre le rapport qu'il y a entre l'Etre et les attributs de Dieu pour bien maintenir la distinction entre Dieu et les autres êtres. Il y a, semble-t-il, deux extrêmes à éviter:

1) Tout d'abord, il ne faut pas représenter Dieu comme un être composé d'éléments différents, qui seraient ses attributs. Les Réalistes du Moyen Age ont proposé que les attributs employés pour décrire Dieu soient plus que des *conceptions*, qu'ils décrivent une réalité objective et substantielle. L'autre extrême est de nier l'existence de cette différence en proposant que les attributs de Dieu sont des expressions qui correspondent aux abstractions de

l'intelligence. Ainsi, en parlant des attributs, on emploierait des mots différents pour décrire une réalité uniforme⁶. La première conception implique que Dieu soit un Etre composé, complexe; la seconde prive le caractère réel de Dieu des perfections qui sont les siennes. On a proposé, par opposition, que le rapport entre l'Etre et les attributs de Dieu soit décrit de deux façons :

a) Il y a en Dieu les conditions nécessaires pour que nous puissions représenter Dieu comme possédant toutes les perfections décrites dans l'Ecriture. Dieu est en lui-même, tel qu'il se révèle dans l'Ecriture. L'Etre de Dieu est le fondement à partir duquel les représentations faites dans l'Ecriture peuvent avoir un sens.

b) La conception que nous nous formons des perfections (attributs) de Dieu n'est pas dépendante de notre esprit elles sont réellement les siennes, puisqu'il se révèle comme ayant ces qualités.

2) Il n'y a donc pas un attribut de Dieu fondamental par rapport aux autres, ni de distinction entre l'Etre de Dieu et ses attributs. Tous les attributs de Dieu sont des attributs de son Etre. Dieu *est* ce qu'il *a* (chez les créatures, il y a une différence entre ce qu'elles sont et ce qu'elles ont. Une créature humaine reste une créature de Dieu, même après le surgissement du péché.

Ainsi on pourrait dire :	Mais il vaut mieux dire :
Dieu a un esprit	Dieu <i>est</i> Esprit Jn 4.24
Dieu a la lumière	Dieu est lumière Jn 1.5
Dieu a la vie	Dieu est la vie 1 Jn 4.8-16

Spiritualité, lumière, vie, sont des attributs de Dieu et Dieu *est* chacune de ces choses. Dieu est toute lumière, il est toute sagesse, tout *logos*, tout esprit. Ce que Dieu est, il l'est complètement et simultanément. Cette conception évite les erreurs du panthéisme (déification de la création), du platonisme (il existe à côté de Dieu des idées qui sont les archétypes des objets qui existent) et du

⁶

Cf. les Nominalistes et Occam.

gnosticisme (des *aeons* émanent de Dieu, qui se séparent de lui). Toutes ces conceptions obscurcissent la *simplicité* de la nature divine. Le nom de *YHWH* n'évoque pas l'Être de Dieu séparé de ses attributs, mais révélé dans ses attributs. L'Être de Dieu est absolu, mais non abstrait. Dieu montre les perfections qui sont les siennes dans sa révélation. Les attributs sont donc des identifications de Dieu Lui-même. Quand Dieu dévoile ses perfections, nous connaissons les perfections de son Être.

3) Cependant, il y a une distinction à faire entre l'Être et les attributs de Dieu. Cette différence ne provient pas de ce qu'il y aurait une différence de *substance* entre l'Être et les attributs (comme si les attributs étaient inférieurs à Dieu, des émanations de son Être).

Cette distinction n'est pas verbale non plus. La distinction existe dans notre pensée en corrélation avec la révélation. Les perfections de Dieu que nous discernons dans la révélation sont correctement attribuées à l'Être de Dieu, car il Est toutes ces choses. Ainsi nous voyons l'amour de Dieu et sa sainteté, et nous disons que Dieu **est** amour ou saint. Il est l'Être qui possède toutes ces perfections à la fois. Méditer ce point n'est pas un exercice de logique abstraite, mais permet d'alimenter notre vision de la plénitude de Dieu.

Nous avons dit à propos des noms de Dieu que Dieu est anonyme. Ainsi, il n'y a pas de nom particulier qui décrive Dieu. Pareillement, il n'y a pas d'attribut qui décrive Dieu. Tous les attributs manifestent la gloire de son Être. Ils sont plus que les perfections imaginées par l'homme, mais ils sont vraiment des perfections de l'Être de Dieu. Comme Jonathan Edwards l'a dit, l'homme n'est pas appelé à aimer Dieu à cause de son salut, mais pour la beauté de son caractère. La plénitude de Dieu est plus grande que ce que l'intelligence humaine peut concevoir. La distinction entre les attributs n'introduit pas une contradiction Dieu, mais une complémentarité. Toutes ces perfections

appartiennent à Dieu et nous communiquent une impression de sa majesté, qui transcende toutes choses.

G. Le classement des attributs de Dieu

Il n'y a pas de moyen adéquat pour classer les perfections de Dieu. Plusieurs schémas ont été suggérés :

1. Distinction entre les attributs *absolus* et *relatifs*

Les attributs absolus sont essentiels à l'Être de Dieu et appartiennent à son éternité. Les attributs relatifs font référence non à l'Être de Dieu, mais à ses rapports avec le monde; ce sont son omniprésence, sa grâce, sa miséricorde, sa colère, etc.

Ce classement pose un problème puisqu'il n'est pas possible de parler des attributs de Dieu sans considérer son Être. Dieu peut-il «développer» des attributs à partir du moment où la création existe? Est-ce que son Être se modifie dans le contexte de la création? Peut-il changer? On pourrait suggérer que son omniprésence n'est que l'extension de son immensité (c'est-à-dire que ses attributs relatifs seraient des expressions contextualisées de ses attributs positifs), mais il serait difficile d'éviter la suggestion qu'il existe une corrélation entre Dieu et l'univers; et l'aséité de Dieu disparaît.

2. La méthode d'analogie

Elle comprend trois aspects:

La *via negationis*: les imperfections que nous trouvons dans la création ne peuvent être attribuées à Dieu (le mal, le péché, la finitude, etc.).

La *via eminentiae*: les perfections trouvées dans la création sont attribuées, de la façon la plus éminente, à Dieu.

La *via causalitatis*: Dieu est considéré comme la cause de tout ce qui existe.

Cette méthode est insuffisante. Elle commence avec la créature et aboutit à des conclusions au sujet du Créateur. Les attributs de Dieu sont connus dans la révélation, c'est-à-dire communiqués par Dieu à la créature. Il est impossible de penser à Dieu correctement en agrandissant une image de l'homme jusqu'à un degré infini.

3. La distinction entre les attributs communicables et incommunicables

La distinction entre attributs communicables et incommunicables est fondée sur la doctrine de la Trinité. L'essence de Dieu est communiquée aux trois personnes divines, mais leur *personnalité* est incommunicable (Le Père est une personne différente de celle des Fils). Cette distinction est appliquée aux attributs :

a) Les attributs incommunicables

Aséité, immutabilité, infinité (éternité; immensité), unicité (numérique = unité; qualitative = simplicité). Ces attributs indiquent l'Être de Dieu et ne peuvent pas être transférés à une créature.

b) Il s'ensuit que les attributs communicables caractériseraient également les créatures. Mais est-ce possible? Dans un sens, il est impossible de dire que nous possédons les mêmes attributs que Dieu, et il est difficile de soutenir qu'il y aurait communication d'attributs de lui à nous. Mais ne pourrions-nous pas dire que nous avons les mêmes attributs à un degré inférieur? Dans ce sens, on peut indiquer: la spiritualité, l'intelligence, la justice (la sainteté) et la volonté.

Cette classification suscite des problèmes et cache des difficultés nombreuses. Si elle a l'avantage de maintenir que Dieu est à la fois transcendant et immanent, elle risque de diviser Dieu. Pris dans un sens absolu, les attributs «communicables» sont aussi incommunicables que les autres. Dieu est incompréhensible dans *tous* ses aspects.

Conclusion: Il n'y a pas de mode de classification satisfaisant.

H. Les attributs éthiques

Nous rencontrons le Seigneur dans notre histoire. Il est le souverain de l'histoire. Dès avant la création, il connaît les éventualités. Selon la *Confession de Westminster*, pour Dieu rien n'est contingent. Dieu est Seigneur, et il n'est pas un autre aspect de notre expérience. Il n'est pas une partie de notre vie, mais toute notre vie se déroule sous ses yeux. Il peut être pour nous, avec nous, parce qu'il ne dépend pas de nous. C'est pourquoi tous les caractères que l'on attribue à Dieu ont *deux côtés* non pas paradoxaux ou contradictoires, mais dont l'unité est dans le Père:

- ce que Dieu est en lui-même, comme l'Eternel, en tant qu'Être indépendant du monde et de l'histoire est l'aspect *a priori* de Dieu, qui précède et transcende notre connaissance.

- les attributs de Dieu, tels qu'il se révèle dans notre histoire sont les attributs *a posteriori*. Ainsi, dans la révélation, nous reconnaissons les attributs qui décrivent comment est Dieu dans.

Par exemple, les attributs éthiques de Dieu, *l'amour* et *la justice* ont deux côtés.

1. L'aspect *a priori* des attributs éthiques

a) La souveraineté de Dieu est absolue

Comme créatures, nous ne pouvons rien demander à Dieu en dehors de sa promesse. Il est le Créateur et toutes choses lui appartiennent (Ps 24.1; Job 41.11; Rm 11.35; Dt 10.19; Gn 14.19; Ps 15.10ss). Nous ne pouvons rien revendiquer puisque devant Lui, nous sommes pécheurs (Es 2.10ss; Rm 3.27; 1 Co 10.31; 2 Co 10.7; Ga 6.14). Même l'apôtre Paul n'est pas digne d'être appelé apôtre; Job qui raisonne juste, dans le dialogue avec ses «amis», doit faire face aux questions de Dieu.

Dieu a un droit absolu sur nous. Nous n'avons pas à poser de questions à Dieu; sa Parole nous remet en question et réclame notre obéissance. Notre loyauté envers Dieu doit surpasser toute chose (Dt 6.4ss; Ph 3.8). Le droit de Dieu s'étend sur toute la vie (Col 3.17; 1 P 4.10; Rm 12.1; 2 Co 10.5; Rm 14.23).

b) La bonté de Dieu est absolue

La nature des actions de Dieu ne peut pas être contestée par ses créatures; «Dieu est bon» constitue un présupposé: inutile de demander à Dieu des preuves avant de croire cela. Toute l'Écriture constitue une *théodicée*, manifestant la justice de Dieu⁷. Comment affirmer que Dieu est juste et bon, lorsque ses actions semblent prouver le contraire? La théodicée biblique affirme que la justice de Dieu est *a priori* et ne peut pas être remise en question par la foi. En Genèse 3, le diable essaie de mettre en conflit la bonté et la justice de Dieu. Quand Dieu apparaît, il n'essaie pas d'expliquer pourquoi l'argument de Satan est faux, mais il manifeste son autorité de Seigneur. Dieu n'a pas besoin de donner des preuves de sa bonté. «Le juge de la terre n'exercera-t-il pas la justice?» (Gn 18.25) – question rhétorique, Dieu est fidèle à sa promesse. En lisant Genèse 22, il serait permis de se dire: «Comment un Dieu bon peu-il demander le sacrifice d'un Fils?» Cette question ne vient même pas à l'esprit de l'auteur biblique. Ce qui est en question, c'est la réponse de l'homme. La bonté de Dieu est *a priori*. En Exode 33.19, le nom de Dieu révèle sa bonté, que manifeste sa souveraineté rédemptrice. Job ne saura jamais pourquoi il est affligé (38.42), malgré son désir de le savoir. Dieu apparaît à Job et lui pose des questions (42.1-6). Et Job reconnaît la souveraineté de Dieu et se repent! Dieu ne fournit pas d'explications. Sa justice est *a priori*. Certains passages développent l'idée du droit absolu de Dieu (Es 44.9; Mt 20.1-15). Dans l'enseignement de Paul sur la justification, Dieu est juste en justifiant les pécheurs (Rm 3.27). Les arguments sont *a priori*: La justice et la bonté divines

⁷

theos diké; cf. Leibniz.

sont des présupposés et la créature est formée de sorte qu'elle doive présupposer ces choses et ne pas douter de Dieu (Dt 32.4).

Si nous comprenons cela, nous sommes déjà préparés à aborder le problème des limitations dans l'élection ou celui de la souffrance. Ces problèmes n'en sont pas vraiment sauf si nous refusons l'*a priori* de l'Écriture.

2. L'aspect *a posteriori* de la théodicée

«Dieu est bon» est également une conclusion. Dieu fournit des manifestations de sa bonté, non pour la prouver, mais pour attester qu'il en est bien ainsi. Dieu ne dit pas simplement qu'il est juste; il le montre dans ses actions. Dire que «Dieu est bon», est un présupposé qui est formulé dans le cadre d'une manifestation de la bonté de Dieu. Cette manifestation sert de support à notre constatation que Dieu est bon. Il n'y a pas de dualisme. La preuve n'existe pas sans le présupposé et le présupposé a besoin d'une application concrète. Dieu donne les deux. Ainsi, dans l'élection, Dieu choisit de toute éternité, mais cette élection s'effectue dans des situations où l'homme est appelé à faire un choix. Quelles preuves avons-nous de la bonté de Dieu ? Quel genre d'évidence trouvons-nous dans l'Écriture ?

– La loi et la grâce

Dans l'Écriture, il y a une tension entre loi et grâce pour ceux qui croient. La rédemption est un processus et dans lequel la promesse divine semble vidée à cause du manque d'obéissance à la loi. Comment la bénédiction pourrait-elle venir? Si Dieu bénit son peuple en dehors de la loi, est-ce que la loi a perdu sa force? Il semble que la loi ou la promesse doive céder. A cause de la loi, la promesse semble mise en échec. Les pécheurs paraissent l'emporter (voir les Psaumes !). Les sacrifices sont sans effet à cause de la désobéissance.

Solution du problème: Dieu agit lui-même pour sauver son peuple. Il accomplit progressivement la promesse. La bénédiction de la grâce viendra malgré la désobéissance de l'homme. En Christ, le serviteur de l'Éternel meurt

pour les péchés du peuple. La tension entre la loi et la grâce, entre la bonté et la justice de Dieu est résorbée en lui. Dieu est juste, et il est celui qui promet le salut à ceux qui croient et mettent leur confiance en Christ. La grâce accomplit la loi, qui est elle-même comme un catalyseur du salut (Rm 5.20; Ga 3.19). Le chemin du salut est appelé la loi de la foi (Rm 3.27; 8.3s).

Cette tension persiste toujours dans la pensée du croyant. Nous sommes pécheurs et doutons que Dieu puisse nous sauver. Pourtant la promesse de Christ est certaine.

Conclusion

La justice et l'amour de Dieu sont côte à côte. Nous sommes toujours confrontés, dans notre expérience chrétienne, à la loi et à la grâce, à la justice et à l'amour. Il n'y a rien dans la loi qui nous permette de nous justifier; pourtant rien ne peut séparer ceux qui sont en Christ de l'amour de Dieu. Nous connaissons *l'amour de Dieu par la loi*, et notre connaissance de sa loi fait grandir en nous notre amour de Dieu. Dieu est à la fois juste et bon envers ses enfants en Christ.

I. Les attributs épistémologiques

Dans les attributs éthiques, il existe une tension entre la grâce et la justice. La même existe dans les attributs épistémologiques. L'auto-communication de Dieu et la vérité de ce qu'il dit sont en corrélation avec ses aspects *a priori* et *a posteriori*. Les paroles de Dieu doivent toujours avoir la qualité d'être vraies; et cette vérité doit pouvoir être communiquée à l'homme et connue de lui.

1. L'*a priori* de la vérité de Dieu

Dieu étant Dieu, il constitue un absolu pour notre foi et appelle une confiance totale en lui. La vérité de Dieu doit être présupposée, puisque la

Parole de Dieu «s'auto-atteste». Dieu seul peut se vérifier lui-même. Il n'est pas légitime pour l'homme de demander une preuve.

2. L'*a posteriori* des attributs épistémologiques

Dieu donne des attestations de sa vérité dans le contexte de sa révélation historique. Dieu n'est pas seulement la vérité ; mais il agit et parle avec vérité. Ainsi l'homme connaît sa vérité.

a) La parole de Dieu est-elle vraiment la vérité?

Aujourd'hui, on n'accepte plus les dogmes et leur autorité. Les «vérités» reçues sont établies en accord avec l'expérience rationnelle ou existentielle de l'homme. La «révélation» appartient au *noumène* et échappe à la raison, tandis que les vérités du monde phénoménales sont de la compétence de l'homme. Il n'y a donc pas de vérité(s) révélée(s), ni de propositions de Dieu qui puissent être véritables.

b) Résolution possible de la tension: révélation / vérité

La parole de Dieu se manifeste avec puissance dans le réel, en contraste avec le *noumène* non rationnel, ce qui est une sorte de preuve de sa vérité. Elle est une puissance pour convertir l'homme ou pour produire l'effet inverse qui est la rébellion contre Dieu. La parole de Dieu accomplit le plan de Dieu. Même si elle semble incroyable, elle s'atteste vraie. Elle anéantit l'impossibilité ultime: les pécheurs sont reçus dans la communion avec Dieu (2 Pi 3; Pr 30.15).

Conclusion

La sagesse infinie de Dieu nous dépasse. Cette sagesse devient la nôtre par la foi (1 Co 1.3). Dieu est omniscient: son intelligence est le critère de la vérité; aucune vérité n'est inconnue de lui. Dieu est omniscient dans le jugement du péché (Hé 4.11-13). Nous ne pouvons pas nous cacher devant la Parole de Dieu. Rien n'est caché à Dieu (Ps 139.7). Dieu est également omniscient dans la bénédiction (1 Jn 3.19s); il y a toujours un critère de jugement plus élevé que

celui de nos pensées (Rm 8.15s). Notre assurance se fonde sur les promesses de Dieu, l'examen de nous-mêmes et le témoignage de l'Esprit.

J. Les attributs métaphysiques

Ces attributs sont les plus difficiles à admettre par la mentalité moderne. La philosophie existentialiste et la philosophie analytique offrent un soutien puissant à la critique de l'idéalisme métaphysique. La tendance actuelle en philosophie et en théologie est anti-métaphysique, avec quelques exceptions notables (le néo-thomisme). Dans l'Écriture, il n'est pas souvent question de la vie de Dieu, mais c'est elle qui conditionne le salut et la révélation qui autrement seraient incompréhensibles (Jn 5.26). Dieu a la vie en lui-même et aussi dans le Fils (*cf.* Jn 1.4. C'est parce que Jésus a la vie qu'il peut la donner). Dieu est donc un Dieu vivant; il est la vie qui transcende ses actes de création; et cette vie est infinie, éternelle, spirituelle, une et manifeste.

1. L'aspect *a priori* de l'Être de Dieu

a) Il y a un rapport entre l'Être de Dieu et son exigence à notre égard. Dieu n'a pas le même être que nous, son existence se situe à un niveau différent. Puisqu'il est unique (le *seul* vrai Dieu), il a autorité sur nous. L'Être de Dieu est *a priori* parce qu'il est avant nous. Nous ne pouvons même pas imaginer un moment où Dieu n'ait pas existé, un moment où Dieu n'existera plus. La vie est un attribut qui appartient à Dieu. L'exigence *éthique* que Dieu a sur nous, nous oblige à faire face à l'arrière-plan métaphysique de cette exigence. C'est parce que Dieu existe nécessairement que nous sommes exhortés à être *saints* comme Il l'est. C'est parce qu'il est la vie, qu'il peut agir souverainement par grâce afin de nous donner la *vie* ou de la reprendre.

b) Dans l'Écriture, nous lisons que Dieu n'a pas de dette vis-à-vis de l'univers (Job 41.11; Gn 14.19-22). L'homme ne peut pas peser sur la volonté divine pour obliger Dieu à se dévoiler (Rm 11.35ss; Ac 17.24ss; Ps 50.13-15).

L'existence de Dieu est *a se*. Nous ne contribuons pas à la vie de Dieu, ni à son caractère parfait.

2. L'aspect *a posteriori* de l'Être de Dieu

Il reste à savoir si, dans sa manifestation, Dieu se montre en conformité avec ce qu'il est vraiment. Autrement dit, du point de vue :

- *éthique*: est-ce que Dieu est réellement bon dans ses actions?
- *épistémologique*: Dieu est-il réellement vrai dans sa révélation?
- *métaphysique*: Dieu existe-t-il réellement de façon non limitée?

a) L'omnipotence: Nous ne pouvons pas concevoir un effort de Dieu pour faire quelque chose qu'il ne serait pas capable de faire. Dieu accomplit ce qu'il envisage (Es 51.11). Dans la rédemption, il n'est pas limité par un manque de puissance ou de contrôle sur la situation. L'omnipotence est un attribut métaphysique de Dieu qui signifie qu'en lui réside la possibilité de faire ce qu'il veut accomplir.

b) L'éternité de Dieu (immutabilité: omniprésence temporelle)

La théologie Réformée a proposé que, bien que Dieu agisse dans l'histoire, il la dépasse. Le temps régit l'activité créée, mais Dieu n'est pas restreint dans son activité par le passage du temps. Pour lui, il n'y a ni un avant ni un après, ni une succession de moments. Dieu est toujours le même. Ces concepts ont été mis en doute. Karl Barth a parlé de la temporalité de Dieu, tandis que Cullmann, dans *Christ et le Temps*, semble dire que l'éternité de Dieu n'est pas une idée biblique; l'Écriture parlerait d'une succession sans fin d'époques limitées (*aiones*).

Il faut reposer la question: dans quel sens Dieu est-il éternel? La Bible indique que Dieu transcende la temporalité de trois façons:

i) Le changement

Temporalité et changement vont de pair. Ce qui est temporel, change, évolue, prend une forme nouvelle. Dieu, en revanche, ne change pas (Mal 3.6;

Ps 102.25ss; Hé 1; Ja 1.17). Négativement, le fait que Dieu ne change pas indique qu'il n'est pas, comme nous, limité par le temps.

ii) Dieu transcende la limitation de l'ignorance temporelle

Nous ne connaissons pas le futur. Dieu voit le passé, le présent et le futur sans obstacles, de façon simultanée. Il n'oublie pas son alliance; son élection est éternelle.

iii) Dieu ne connaît pas de progression temporelle (Ps 90.4; 2 Pi 3.8).

Ces aspects ne prouvent pas que Dieu soit au-dessus ou en dehors du temps, mais que le temps a, pour Dieu, un sens autre que pour nous.

Ces trois aspects sont soutenus par l'enseignement biblique du *commencement* (Gn 1.1; Jn 1.1; Mt 19.4-8; Hé 1.10).

Le commencement n'indique pas que Dieu commence à s'occuper de quelque chose en dehors de lui. Ce commencement est celui du temps. Selon James Barr, les chrétiens de l'Eglise primitive pensaient que le commencement du temps et le commencement de la création allaient de pair. A l'origine le *logos* existait déjà. La Parole n'est pas la première création mais celui qui crée. Dans l'Ecriture, il y a, d'une part, la notion d'un commencement absolu et, d'autre part, celle de la «pré-temporalité» de Christ.

Le rapport entre Dieu et le temps est donc particulier. Dieu est le Seigneur du temps, non son serviteur. Nous sommes, en quelque sorte, les serviteurs de Dieu, puisque nous contribuons à la progression de l'histoire. Dieu contribue aussi à cette progression, mais comme celui qui contrôle avec puissance et dépasse la temporalité; son point de vue est différent. Dieu sait ce qui est «avant» et «après». Sa connaissance est créatrice. Nous n'évoquons pas le problème comme le font Tillich (en disant que Dieu est le fond de l'Etre) ou Whitehead et la *Process Theology* (qui estime que Dieu est le devenir et qu'il fait partie de ce devenir) ou Hartshorne (qui pense que Dieu est le devenir même et le principe moteur de l'évolution). Le *panenthéisme* s'éloigne de la différenciation biblique qui existe entre Dieu et le monde.

c. L'infinité de Dieu

L'immensité de Dieu indique qu'il est Seigneur du monde; l'omniprésence de Dieu signifie qu'il est Seigneur dans le monde, théâtre de son action.

d. La spiritualité de Dieu

i) La transcendance de Dieu sur les choses créées est spirituelle. En Jean 4.24, Jésus indique qu'il n'y a pas d'endroit spécial pour adorer Dieu. Pour l'Écriture, il n'y a pas d'incompatibilité entre la réalité et la spiritualité de Dieu: Dieu ne connaît pas de limitation corporelle. C'est pour cette raison que Dieu est invisible. Ainsi le contraste entre le vrai Dieu et les idoles inclut une critique de la représentation physique de la divinité (Dt 4.15).

ii) Le fait que Dieu soit spirituel et invisible ne veut pas dire qu'il soit impossible de l'identifier dans l'histoire. Dieu peut, dans sa révélation, revêtir des formes physiques et visibles (Gn 32.30; Rm 1). Les choses invisibles de Dieu sont manifestes (Jn 8.9; 14.17).

Dieu est connu par les paroles et les actes de Jésus (1 Jn 1; 2 Co 4.8 ; Hé 11.27; 12.14; 1 Co 13.12; 1 Jn 2.2; Ap 22.4). Dieu est invisible, mais nous en voyons les manifestations: il se sert de formes visibles pour se révéler.

e. L'unité et la simplicité de Dieu

Cet attribut signifie qu'il y a un seul Dieu, dont la nature rend impossible l'existence de plusieurs dieux. Autrement dit, Dieu est absolument unique; numériquement, il n'y a qu'un Dieu. La doctrine biblique enseigne qu'il est *un* (Dt 6.4; 1 Co 6.4 et 6), en contraste avec :

i) Le polythéisme

L'Écriture réfute l'idée d'un panthéon de dieux. L'unité de Dieu est très clairement enseignée par rapport à la personne de Christ (Jn 17.3; Ac 17.24; Rm 3.30; Ep 4.5s; 1 Tm 2.5).

ii) L'analyse évolutionniste des textes de l'Ancien Testament

Selon cette opinion, le monothéisme, absent des couches primitives de la tradition juive, aurait été introduit par les prophètes (cette notion est liée à l'hypothèse documentaire). Il semble plus probable que les prophètes ont exhorté Israël à retourner à l'ancienne religion. Il est difficile d'imaginer que les prophètes aient pu introduire une nouveauté. Des textes anciens, tel que Genèse 18.25, apparaissent clairement monothéistes. De plus, la discipline des religions comparées montre, généralement, que les religions primitives polythéistes se superposent sur une base monothéiste.

iii) L'unité divine proposée par le panthéisme est en contradiction avec l'Écriture. Cette unité ne peut satisfaire ni l'intelligence, ni le cœur de l'homme. La simplicité de Dieu veut dire qu'il n'y a pas de «composition» avec l'Être de Dieu. Cette idée est difficile à percevoir et à comprendre. «L'unité» de Dieu évoque son unicité *numérique*; sa simplicité évoque sa simplicité *qualitative*. Tous les attributs de Dieu sont identiques à son Être, car chacune de ces vertus est parfaite en Dieu (Jr 10.10; 23.6; Jn 1.4s; 9.14-16; 1 Jn 1.5). Dieu est un dans tous les sens.

On a objecté contre l'idée de simplicité de Dieu:

– qu'elle est une abstraction métaphysique: pourtant l'Écriture enseigne que Dieu n'est pas composé de parties, de fonctions différentes.

– qu'elle est en contradiction avec la doctrine de la Trinité: il est difficile de le penser. Le Dieu trinitaire n'est pas composé de trois personnes séparées. L'existence de trois personnes n'ajoute rien à l'essence même de Dieu.

V. LA DOCTRINE BIBLIQUE DE LA TRINITE

A. Raisons de l'étude

Hypothèse 1: La doctrine de la Trinité aurait son origine en Babylonie vers 2000 av. J.-Ch. dans la triade divine de Cush, Semiramis et Nimrod. Cette «Trinité» aurait influencé le développement d'une triade hindoue de Brahma, Vishnu et Siva. Ainsi, la notion chrétienne aurait son origine dans le paganisme. Satan est son auteur.

Hypothèse 2: La doctrine de la pluralité des dieux est aussi évidente dans la Bible que dans n'importe quelle autre système religieux. En ce qui nous concerne, les chefs des dieux ont indiqué un dieu, afin que nous puissions voir les perfections des dieux. Tel est l'enseignement des Témoins de Jéhovah dans «Que Dieu soit vrai» et des mormons dans une prédication de Joseph Smith (il semble qu'il y ait une contradiction entre «le livre de Mormon» et d'autres sources).

Voici deux autres attitudes:

– Dans l'ensemble de la doctrine chrétienne, la Trinité a été de plus en plus *marginalisée*. C'est un article de foi séparée des autres aspects de la foi chrétienne. Le résultat en est la stabilité inébranlable de la doctrine qui n'a guère évolué depuis le V^e siècle et qui a cessé de jouer un rôle prépondérant dans la réflexion chrétienne. Depuis St Thomas, la dogmatique a distingué deux thèses sur Dieu, en évoquant, d'abord, Dieu, son essence et son Etre et, en deuxième lieu, de la Trinité. Dans la pensée chrétienne, on a reconnu la validité d'un certain discours sur Dieu en dehors de considérations trinitaires. Le résultat en est que la première considération, étant l'essence commune à la divinité, la discussion sur Dieu, à son point de départ, a été dominée par des considérations

philosophiques. La doctrine biblique de la Trinité devient une sorte de parenthèse détachée de l'histoire du salut. L'aspect trinitaire de l'œuvre du salut n'a pas été développé. Le mystère de la Trinité est devenu une spéculation logique distincte du mystère du salut.

– Les chrétiens, parce qu'ils ne voient pas de lien étroit entre la Trinité et leur salut, restent souvent *monothéistes* dans leur vie spirituelle. Ainsi ils croient que «Dieu s'est incarné en Christ» plutôt que le *logos* dans lequel le Fils s'est incarné. La grâce de Dieu est considérée comme celle du «Dieu-homme», et non, premièrement, comme celle du Fils de Dieu. Avons-nous bien conscience qu'en priant c'est à la Trinité que nous nous adressons? Très souvent nos prières sont des prières monothéistes, qui dans leurs formulations laissent de côté le caractère du Dieu que nous invoquons.

Dans cette étude, la question de la Trinité sera abordée en considérant la révélation de celle-ci *comme* la révélation du salut. Si nous accédons à la foi en un Dieu trine, c'est à cause du caractère du salut. La nature de Dieu et la nature du salut sont étroitement liées dans la Bible. Enfin, nous essayerons de montrer que la nature trinitaire de Dieu est une condition *sine qua non* de l'humanité de l'homme⁸.

B. Textes bibliques

1. L'Ancien Testament

Dans la Bible, la doctrine de la Trinité n'est pas développée de façon systématique. On y trouve de nombreux indices, mais pas de tentative pour développer une explication de ce que cela implique pour les trois personnes.

⁸

Cf. F. Schaeffer dans son livre *Dieu ni silencieux ni lointain* qui développe ce point.

L'idée de la Trinité est présente dans l'Ancien Testament, mais ce qui est révélé n'est pas complet. Elle reste imprécise tout en se dévoilant progressivement. Il y a déjà, en effet, dans l'Ancien Testament des éléments qui suggèrent qu'il existe des distinctions dans l'essence divine. Le nom *Elohim*, pluriel, ne prouve pas l'existence de la Trinité, mais le fait que cette expression a été acceptée dans un contexte monothéiste est intéressant.

a) Passages dans lesquels la Parole ou la sagesse divine se trouvent personnifiées: (Ps 33.6ss; Job 28.23ss; Pr 8.22ss). Lors de la création, Dieu appelle les choses à exister, non seulement par sa Parole et sa Sagesse, mais par son *Esprit*. La Parole agit comme médiateur, mais Dieu est immanent dans sa création par son Esprit. A l'origine, il y a une trinité d'action: Dieu, la Parole par laquelle il crée, l'Esprit qui soutient ce qui est créé. L'Esprit de Dieu, dans l'Ancien Testament, est une personne distincte par son action (Gn 1.2; Ps 33.6; 139.7; Jb 26.13; 33.4; Es 63.10).

b) Dans l'œuvre de la rédemption, cette Trinité d'action est plus marquée. *YHWH* se révèle par un médiateur, le *Mal'akh Yahweh*, le messenger de l'alliance. Il ne s'agit pas d'un ange créé, mais comme l'ont expliqué les Pères (en particulier Augustin), d'une théophanie du *Logos*. Dieu est présent d'une façon spéciale dans son messenger. Distinct de Dieu, l'ange porte son nom (Gn 16.6-13; 18.19s).

c) La Trinité d'action qui existe lors de la création et de la rédemption est mentionnée en Nombres 6.24-26. Certains autres passages font mention de trois «personnes» (Gn 19.24; Ps 45.7; 110.1; Os 1.7) qui indiquent déjà une sorte de distinction en Dieu.

2. Dans la littérature apocryphe, la Trinité se trouve développée, mais pas toujours de façon conforme à l'Ancien Testament. Dans Philon, la doctrine trinitaire devient un élément dans le dualisme. Le *logos* est médiateur à cause du contraste métaphysique entre Dieu et le monde. Le *logos* n'est pas personnel et Philon néglige le Saint-Esprit. Dans l'histoire des dogmes, il apparaît que les systèmes qui ont négligé la divinité du Fils finissent par abandonner la personnalité de l'Esprit.

3. Le Nouveau Testament

Il développe l'Ancien Testament. Son enseignement ne correspond pas à une logique abstraite, mais se fonde sur le fait de l'incarnation. Le mot *theos* ne s'applique qu'à un seul Etre (Jn 17.3; 1 Co 8.4), qui se révèle comme Père, Fils et Esprit. Trinitaire, Dieu se manifeste dans l'incarnation du Fils comme dans l'effusion de l'Esprit. Ces éléments ne sont pas nouveaux; ils développent la notion de création et de rédemption de l'Ancien Testament.

a) Dieu, le Père, est ainsi nommé à cause de ses relations avec le Fils et ses fils, et il est également Créateur de l'univers (Mt 7.11; Lc 3.38; Jn 4.21; Ac 17.28; 1 Co 8.6 ; Hé 12.9). Le Fils est le *Logos* par qui Dieu a agi en créant (Col 1.15ss ; Hé 1.3). L'Esprit, dont la tâche concerne particulièrement l'édification de l'Eglise, est appelé à achever l'œuvre de la création par la régénération (Mt 1.18; Mc 1.12; Lc 1.35; 4.1 et 14; Rm 1.14). Dans le Nouveau Testament, *Pater* prend la place de *YHWH*. Dans l'incarnation du Fils, les préfigurations de l'Ancien Testament (prophète, prêtre, roi, sacrifice, fils de David, Ange, Sagesse) sont concrétisées. L'effusion de l'Esprit réalise les promesses de l'Ancien Testament (Ac 22.16ss).

b) Dans la révélation du Nouveau Testament, le fait que Dieu est trinitaire devient beaucoup plus clair. Le salut même repose sur la «tri-unicité» de Dieu. Sans la doctrine de la Trinité, il n'y a plus de salut à proclamer. Pour cette raison le Nouveau Testament a un caractère trinitaire.

i) L'enseignement de Christ est trinitaire... sa naissance et son baptême sont une révélation de la Trinité. Il proclame le Père comme étant Esprit qui a la vie en lui-même (Jn 4.24; 5.26), et qui est *son* Père. Engendré par le Père (Mt 21.37-39), le Fils est égal à lui en gloire, vie, puissance (Jn 1.14; 10.30). Le Saint-Esprit, qui habite en Christ, est envoyé par le Fils du Père (Jn 15.26). Avant son départ, Christ bénit ses disciples de façon trinitaire (répétition de l'article dans le grec).

ii) Les apôtres continuent l'enseignement du Christ. Election, puissance, amour et royaume appartiennent au Père (Jn 3.16; Ep 1.9; Rm 8.29); réconciliation, sagesse et justice appartiennent au Fils (1 Co 1.30; Ep 1.10); régénération, sanctification, communion sont à l'Esprit (Rm 5.5; 8.15; 14.17). De la même façon, les apôtres n'instituent pas de hiérarchie dans la Trinité. Chaque personne est égale aux autres (1 Co 8.6; 12.4-7; 2 Co 13.14; 2 Th 2.13s; Ep 4.4ss; 1 P 1.2; 1 Jn 5.4ss; Ap 1.4ss).

iii) Le rapport entre les trois personnes: Le nom «père» indique Dieu comme Créateur (Nb 16.22); il est le Roi d'Israël (Dt 32.6) et des croyants (Mt 6.4). Comme première personne de la Trinité, il est le Père du Fils (Lc 22.29) – ce qui ne veut pas dire ici créateur. Il est prééminent dans les actes de création et de rédemption et, pour cette raison, il est appelé Dieu même par Christ. Néanmoins, le Fils et l'Esprit sont aussi Dieu.

Le Fils est le *logos* par lequel Dieu se manifeste. Il est appelé le Fils de Dieu par sa nature et son éternité (Mt 3.17); il est l'image de Dieu (Ga 1.15).

L'Esprit est celui qui donne la vie à la création et qui travaille comme immanent dans la création. Il est saint parce qu'il est Esprit de Dieu (Jb 33.4; Ps 33.6) Il procède du Père et du Fils (Jn 15.26). Qu'il soit une personne devient évident dans le Nouveau Testament. Les caractères de Dieu sont attribués à l'Esprit (Jn 15.36; 16.13s; 1 Co 3.10ss).

C. Esquisse historique

Les éléments de la révélation néo-testamentaire ne nous donnent pas de doctrine trinitaire tout à fait définie. Le Nouveau Testament ne fait pas une synthèse de ces éléments. Néanmoins, la présence de ces données a posé une question à laquelle l'Eglise a trouvé une réponse en formulant la doctrine trinitaire⁹.

D. La doctrine formulée

1. Les trois grandes questions

– Quel est le sens des termes «essence» et «être»? Ces mots évoquent la nature divine (sans considérer leur mode d'existence) que possèdent également les trois personnes; elles sont distinctes de la réalité créée et possèdent les attributs de Dieu.

– Que veut-on dire par le mot «personne»? Il indique l'existence, dans l'essence divine, d'une distinction. Il y a trois modes d'existence qui ne se situent pas côte à côte (comme chez les hommes) mais dans et pour la Trinité.

⁹

Voir à ce sujet: P. Courthial, «L'actualité de Chalcédoine» dans *Ichthus*; A. Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne*; J.N.D. Kelly, *Initiation à la doctrine des Pères de l'Eglise*; G.L. Prestige, *Dieu dans la pensée patristique*; A.W.Wainwright, *The Trinity in the New Testament*. Il vaut la peine de lire tous ces livres.

Dans *un être* divin, il y a une existence trinitaire. Ces trois personnes ne sont pas trois manifestations économiques d'une personnalité divine, mais l'Être divin est tri-personnel. Quand la nature divine dans le domaine de la personnalité, la plénitude de Dieu est triadique.

– Quel est le rapport entre «essence» et «personne», et entre les trois personnes? Les personnes ne sont pas des modes de manifestation, mais des modes d'*existence* de Dieu. Pour cette raison, les personnes diffèrent l'une de l'autre sur le plan des rapports, dans un sens éternel et immanent. La différence, en ce qui concerne leurs propriétés personnelles, est éternelle. Père, Fils et Esprit. La différence ne concerne pas une éventuelle primauté et doit être considérée à la lumière des rapports entre les trois personnes.

2. Introduction aux rapports entre les personnes

B.B. Warfield a dit: «Il y a un seul Dieu. Le Père est Dieu. Le Fils est Dieu. Le Saint-Esprit est Dieu.» Ceux-ci sont trois personnes distinctes. Ces titres impliquent qu'il y a des distinctions qui doivent être observées entre les trois personnes. Chacune est dotée d'une fonction propre à sa personnalité. Paternité, filiation et procession sont les traits distinctifs des Trois. En examinant comment ces rapports sont établis entre les trois personnes (la génération du Fils et la procession de l'Esprit), il faut admettre que nous sommes devant le mystère de Dieu. La théologie de l'époque de Nicée affirme que la génération du Fils consiste en la communication de l'essence du Père au Fils; la procession de l'Esprit est la communication de la nature du Père et du Fils à l'Esprit. Cette spéculation est dangereuse, car elle n'a aucun soutien dans l'Écriture. Calvin a justement critiqué cette formulation et il faut dire, avec lui, qu'il n'est pas possible de définir la nature de cette génération et de cette procession.

La formulation qui correspond le mieux au donné biblique est celle qui dit que Dieu est une personne et que Dieu est *trois* personnes. Ceci garde intact le mystère, maintient la particularité des personnes et leur unité essentielle, sans courir le risque d'un «subordinationisme».

Il y a trois bien personnes, et les trois sont présentes dans des rapports dont il est question dans l'Écriture. Avant d'aller plus dans le détail, résumons la nature individuelle des trois personnes:

a) Le Père ; *incrée*, «*ingénéré*»: négativement, on a décrit le Père par le mot *agennesia*, qui signifie l'état d'être sans génération. Le Père seul est «ingénéré» et lui seul possède ce caractère (à ne pas confondre avec *agenesia* qui veut dire «sans commencement»). Si toutes les personnes de la Trinité sont «*agenesia*», seul le Père peut être désigné comme *agennesia*,.

Positivement, le Père seul possède les caractères de paternité et il ne s'agit pas de la paternité humaine. Dieu est Père dans le sens complet du mot: sa paternité diffère de celle des hommes :

- dans son efficacité: Dieu engendre son Fils de et par Lui-même.
- dans sa durée: la paternité de Dieu est sans commencement et sans fin.
- essence: la paternité appartient à l'essence même de Dieu (Ce n'est pas le cas chez les hommes où masculinité et paternité ne sont pas en corrélation).

Une réflexion sur ces particularités conduit à découvrir la non-applicabilité de la critique freudienne au Père.

b) Le Fils: la filiation est le caractère distinctif du Fils (*Jn 3.16 – monogenes – cf. Jn 1.14ss; 1 Jn 4.9*). Il faut parler avec prudence de la génération du Fils. En Jean 5.26s, nous lisons que le Père a donné au Fils d'avoir la vie en lui-même. Chez les créatures, la génération est incomplète. Dieu, qui génère le Fils, lui accorde et même lui donne la même plénitude de

vie, présente en sa personne. Cette génération est spirituelle et n'implique pas une division de l'essence de Dieu ou une séparation en Dieu. Le *logos* provient de Dieu le Père comme la parole humaine est inséparable de la pensée. Si le Père existe, le Fils existe aussi. La génération est d'essence divine, c'est-à-dire qu'elle est une communication de l'Être divin (Rm 9.5).

Mais le Fils n'est pas une créature dont l'existence dépend de la volonté du Père. Il est éternellement *avec* le Père. Dans l'Écriture, les désignations Père et Fils sont métaphysiques. Si le Fils n'est pas éternel, le Père ne peut pas non plus être le Père éternel. Sans le Fils, il n'y a pas de Père (voir la question de Mt 11.24). Le Père n'est jamais sans générer le Fils. La génération est perpétuelle dans le passé et dans le futur. Le Fils ne vient pas à l'être (voir les remarques précédentes sur les créatures). Dans la génération éternelle du Fils, Dieu est toujours en action. Dieu n'est pas immobile.

c) *L'Esprit procède du Père et du Fils* (voir plus loin). Il est personnel, parce qu'il est généré par le Père et le Fils; c'est dans l'Esprit que Père et Fils sont en communion. L'Esprit, en tant que personne de communion au sein de la Trinité, possède tous les attributs du Père et du Fils.

VI. TRINITE IMMANENTE ET ECONOMIQUE: DISCUSSION THEOLOGIQUE SUR LES PERSONNES

1. Présentation de la question

a) Dieu se révèle comme une personne. Toute discussion au sujet de Dieu ne peut donc pas se borner à ce que nous pouvons dire au sujet de Dieu; elle doit également être cohérente avec ce que nous disons à Dieu. Ainsi:

– La nature de Dieu est le fondement de l'adoration («que ton nom soit sanctifié»).

– La révélation de Dieu nous donne la norme de cette adoration.

– Puisque Dieu s'est manifesté de façon trinitaire, c'est en tant que Trinité que nous devons l'adorer.

Il est évident que ces propositions seraient sans valeur s'il n'y avait pas identité entre Dieu tel qu'il se révèle et Dieu en lui-même. Pour que la révélation ait un sens, il est nécessaire qu'il y ait continuité entre la nature divine et la révélation de cette nature. Autrement dit, il faut que la Trinité immanente soit la même que la Trinité économique. Est-ce le cas? Nous pouvons répondre affirmativement pour deux raisons.

i) Argument fondé sur les œuvres de Dieu: en ce qui concerne les *œuvres* de Dieu, il y a un ordre dans la révélation du salut qui correspond à l'ordre qui existe dans la nature divine. Le Père est la source, le Fils est l'intermédiaire et l'Esprit est l'applicateur. Cet ordre n'est pas arbitraire, comme si le Fils avait pu concevoir le plan de salut, ou le Père mourir sur la croix. Dans l'accomplissement du salut, dans son économie, chacun joue le rôle qui est en accord avec la position qu'il occupe dans la Trinité immanente. Dans l'Écriture, il y a deux «processions» divines: celle du Fils qui procède du Père comme

Logos divin, et celle de l'Esprit en qui la communion trinitaire est réalisée. Dans le plan du salut, cette connaissance intra-divine du *Logos* est celle qui se révèle, et Christ en l'Esprit est celui qui se communique. Le *Logos* fait connaître le Père dans la communion de l'Esprit (Jn 14.11, 20 et 23).

En résumé, nous pouvons dire que, dans l'œuvre du salut, la Trinité immanente *est* la Trinité économique et vice versa.

ii) Argument fondé sur la *grâce* divine. Il existe une raison plus profonde à cette identification. Si l'Écriture ne nous présente pas une doctrine de «Dieu en lui-même», c'est pour la raison suivante: par la foi, la Trinité nous est présente. La grâce de Dieu est-elle tout simplement notre rapport avec Dieu ou davantage? La grâce ne semble pas être pour les écrivains du Nouveau Testament un intermédiaire entre nous et Dieu. La grâce de Dieu, c'est son «auto-communication» à nous, la vie nouvelle que nous recevons de lui. Aussi la présence de Dieu est une présence trinitaire et la distinction entre une Trinité immanente absente et une Trinité économique est abolie. La Trinité immanente est la Trinité qui est présente par sa grâce. Le Père de Christ est *notre* Père, parce que nous sommes *en* Christ, l'Esprit étant *en* nous. Par la grâce, la vie immanente du Dieu trinitaire devient *notre* vie et, en quelque sorte, comme des créatures renouvelées, nous participons à la vie trinitaire. Dans le salut et dans la grâce, nous éprouvons la vérité profonde que Dieu *est* tel qu'*il* se manifeste.

Notre méthode de discussion consistera donc à partir de ce qui est révélé au sujet de la Trinité pour le considérer comme le prolongement de ce que Dieu est en réalité. La foi chrétienne et la spiritualité sont donc renfermées dans la doctrine de la Trinité. Expliquer ce mystère n'est pas le but de la théologie qui cherche seulement à le préserver.

«La connaissance la plus élevée est celle qui confesse son ignorance.»
(Cyrille de Jérusalem)

2. La Trinité comme Père, Fils et Saint-Esprit

Beaucoup de théologiens disent que la doctrine de la Trinité est étrangère aux écrivains du Nouveau Testament. A la suite de Harnack, on prétend que cette doctrine est une hellénisation du christianisme des apôtres. La formule baptismale de Matthieu 28 n'est pas considérée comme une parole de Jésus mais comme une légitimation d'une pratique ecclésiale. Certes, il n'y a pas de système dans le Nouveau Testament. En revanche, une prise de conscience du problème que pose cette question y existe déjà. La doctrine trinitaire n'est pas le point d'arrivée d'un développement progressif; elle existe dans le Nouveau Testament en tant que problème. Les écrivains du Nouveau Testament ont été conscients du problème, et ont aussi formulé, à leur façon, leurs réponses. Ces réponses ne sont pas celles de la métaphysique grecque, mais celles que fournit la conscience des *fonctions* des personnes divines.

A. Le Père

Dieu n'est-il qu'un père exalté, une figure mythique créée à l'image de l'homme? La mort du Fils est-elle simplement l'expiation du meurtre du père? La religion du Fils succède-t-elle à la religion du Père? Ces questions posées par Freud illustrent son manque de compréhension de la foi chrétienne et, en particulier, de la doctrine trinitaire. Pourtant, ces questions sont utiles pour montrer que l'image du Père n'est pas la propriété du christianisme seul.

1. L'usage religieux de Père

L'idée de paternité religieuse a été développée de différentes façons. Chez Homère, par exemple, Zeus est le dieu universel, le père des dieux et des hommes, digne de recevoir la prière. Plus tard, dans la cosmogonie de Platon, l'idée du Bien, qui est au-dessus de tout être, est appelée Père. Dans la *Timée*, cette idée personnifiée du bien comme père est l'architecte du monde. Au 1^{er} siècle, Philon, influencé par Platon, parle de Dieu comme le père qui génère le cosmos et son âme. Le sage est adopté comme fils de Dieu.

2. Dans le judaïsme

On ne trouve que relativement peu le nom de Père (*ab/ba*) appliqué à *YHWH*. La familiarité est sans doute étrangère au monothéisme juif. Le mot se trouve pourtant dans certains Psaumes (Ps 27.10). Dans le judaïsme post-biblique, la notion de Père n'est pas cosmique comme dans la pensée hellénique, mais nationale et théocratique.

3. Dans le Nouveau Testament

Dieu est distingué de Jésus-Christ et appelé Père (*Pater*). Dieu est un et le Père de Jésus. Il est capital de noter que Christ lui-même n'est jamais appelé Père, malgré le fait qu'une telle désignation aurait pu être utilisée sur la base de la royauté divine décrite en Esaïe 9.5. Deux points:

a) Mon Père et votre Père

Il y a, dans les évangiles, une distinction remarquable entre *mon* et *votre* Père qui souligne le caractère unique du rapport entre Jésus et son Père. «Le vôtre» dépend de «mon» Père. C'est parce que Jésus peut appeler le Père «mon Père» que les disciples peuvent recevoir le Père comme leur Père. Là où Jésus utilise «votre» Père, c'est pour décrire les conditions de l'apostolat. Seul, le

«mon Père» donne autorité à ces paroles. Cela est évident en particulier en Luc 12.32, fondé sur 22.29 (cf. Mt 6.14; 18.35), ou en Matthieu 18.10 et 14. Il n'y a pas, dans les Synoptiques, de *votre Père* qui ne soit pas en rapport étroit avec la personne de Christ, qui peut dire «mon Père». Jésus, par ce rapport spécial avec le Père, exprime la réalité du Royaume et confère aux disciples le droit de regarder ce Père comme leur Père. Ainsi Jésus enseigne à ses disciples à prier le «Notre Père». Jésus ne s'identifie pas à ses disciples dans cette prière¹⁰. Le *mon Père* exprime une relation spéciale qui ne peut pas être assimilée à d'autres relations. Ce «mon Père» est fondé sur la spécificité christologique de celui qui révèle Dieu.

Il faut remarquer, ici, que, dans les Synoptiques, ces exemples mettent en évidence la particularité de la paternité divine. Limitée, d'abord, au Fils, cette paternité est relative à ceux qui reconnaissent ce *Fils* comme Fils de Dieu. Il n'y a pas, dans les évangiles, une idée de paternité universelle de Dieu. Dieu est Père de ceux qui reconnaissent Jésus comme Fils (Mt 6.26b, 30b, 32b; dans le contexte de 33). L'idée que Dieu est le Père de tous les hommes est une pensée hérétique moderne¹¹.

b) «Père» dans l'évangile de Jean

Le mot «Père» se trouve ici 115 fois; «notre Père» ne s'y trouve pas, et «votre Père» est utilisé seulement une fois (!) en Jean 20.17. Jean bâtit sur le fondement synoptique; il ne développe pas l'idée du Père au sens d'engendrement du Fils mais, presque exclusivement, par rapport à la révélation comme acte divin. Le Fils est celui qui, sous l'autorité totale du Père, révèle

¹⁰

Comme le dit Alphonse Maillot, par exemple.

¹¹

Cf. article «Pater» dans le *Kittel* à ce sujet.

celui qui est supérieur à lui (*ho meizon*). Ainsi la paternité divine a un élément fortement christologique et sotériologique, en lien avec le *mon* de Jésus. Deux thèmes:

i) Le Fils révèle le Père; nous n'avons qu'à penser à Jean 1.14 et 18 pour voir que le Père est l'auteur de la révélation et le Fils Celui qui apporte cette révélation. Il agit selon la volonté du Père (5.37).

ii) Cette action du Fils est liée avec le thème de l'unité du Père et du Fils. Cette notion est approfondie par la référence à l'éternité (1.18, *cf.* v.1). Le Fils est un avec le Père (10.30); le Père aime le Fils (3.35). Cet amour implique une connaissance liée, avant tout, à l'œuvre du Fils sous l'autorité du Père (15 .9; 17.23 et 26). Le rôle du Père est donc celui de donner son Fils, qu'il connaît et aime éternellement, pour le salut. Le don suprême est accompli à la croix; le Père accepte l'offrande du Fils (10.17) et lui donne à boire la coupe (18.11). Encore une fois, le même particularisme se manifeste, souligné ici par le seul usage de «votre Père» en Jean, *après* la résurrection, précisément au moment où le Ressuscité étend à ses frères la possibilité de reconnaître son Dieu comme leur Dieu (20.17). Cela explique la parole de 14.6 selon laquelle le Fils est le seul chemin.

Jean est donc très loin d'un dieu, père de tous, dont l'idée est répandu dans le monde grec.

Conclusion

Dans la Bible, l'idée d'une paternité divine universelle, si elle existe, est très marginale. La notion de Père n'est pas un symbole religieux à usage généralisé. Son absence relative dans l'Ancien Testament et son usage dans les évangiles par Jésus témoignent d'un rapport spécifique. «Fils» et «Père»

expriment des rapports dans l'économie du salut. Ce rapport manifeste temporellement une réalité éternelle.

(Les liturgies qui commencent par «Je crois que Dieu est le père de tous les hommes» ignorent que la paternité de Dieu est particulière. Elles mettent à l'écart l'œuvre du Fils, dont la filialité doit être reconnue pour que les hommes puissent être en relation avec le Père. Elles sont des expressions modernes de l'arianisme, car elles nient la spécificité trinitaire de la foi).

Si les chrétiens parlent à Dieu comme à leur Père, ce n'est que par *l'Esprit d'adoption* (1 P 1.17; Ga 4.6; Rm 8.15). L'expression doxologique «*ho theos kai pater*» souligne la souveraineté de celui qui est Père. Ceci est eschatologique; après l'intermezzo messianique, le royaume revient à Dieu (1 Co 15.24). Dans le présent, l'identité de Père et de Souverain est révélée par le *kurios* (Phi 2.11).

B. Le Fils

Notre tâche consiste à voir si, dans le Nouveau Testament, Jésus est désigné comme Fils de Dieu. Si c'est le cas, cette désignation est-elle générale ou particulière? S'il s'agit d'un titre particulier appliqué au Christ, il faudra voir si, en tant que Fils, Christ est considéré comme étant divin. Ainsi nous pourrions conclure que le rôle du Christ, dans l'économie du salut, correspond nécessairement à une relation intra-trinitaire.

1. L'expression «Fils de Dieu»

Dans le monde pagano-hellénique, le titre «fils de Dieu» avait un sens précis. Dans la mythologie grecque, l'union des dieux et des déesses produit des enfants. Parfois, les dieux engendrèrent des enfants par une union avec des femmes humaines; d'où l'expression «fils des dieux».

En Egypte, le Pharaon était considéré comme un descendant des dieux par sa naissance. L'empereur Auguste et ses successeurs s'approprièrent le titre «*divi filius*». Le titre laissait supposer que le titulaire était un être divin et, souvent, un dieu.

Bref, les chrétiens avaient toutes les raisons de ne pas employer ce titre pour le Ressuscité, car il aurait signifié que Christ était un dieu. Pourtant, dans le judaïsme, «fils de Dieu» n'implique pas un caractère divin; cette expression est employée spécifiquement pour désigner David comme roi. Dans la littérature rabbinique, le Messie était appelé fils de Dieu. Christ et fils de Dieu étaient donc identifiés l'un à l'autre avant le Nouveau Testament.

2. Dans les Synoptiques, Jésus semble se désigner comme Fils dans quatre passages: Marc 12.6- 7; 13.32; 14.61-62; Luc 10.22. Le sens de ces passages souligne que les hommes peuvent devenir fils de Dieu, parce que Jésus est déjà Fils de Dieu. Les apôtres ont repris l'usage de Jésus, ce qui est tout à fait naturel. La question se pose alors du rapport entre Père et Fils: s'agit-il d'un rapport d'égalité ou d'une subordination du Fils au Père, basée sur une idée d'adoption?

Dans certains passages de Paul, on a cru discerner un rapport de subordination ou, en allant un peu plus loin, une filialité fondée sur l'adoption. (Rm 1.3s; 1 Co 15.24-28; Phm 2). La question est mal posée en ces termes. Dans le premier passage, il ne s'agit pas d'adoption, mais d'un contraste entre la filialité d'humiliation et celle d'exaltation. Le deuxième n'évoque pas une subordination, mais la domination temporaire du Seigneur. Le troisième ne parle pas de subordination, mais de la priorité du Père. Loin de nous donner une christologie «adoptionniste», Paul enseigne que Christ appartient au côté divin de la réalité; mais dans l'ordre, le Père a la priorité sur le Fils. En Hébreux 1, la

même pensée revient: Christ est Seigneur, Créateur, expression de la gloire divine; mais, comme Fils, il est différent du Père et apprend à lui obéir.

De même, dans la théologie de Jean, les deux aspects coexistent: d'une part, l'autorité du Fils, d'autre part, son obéissance et sa dépendance vis-à-vis du Père. Si Christ est second par rapport au Père, il ne lui est pas, pour autant, subordonné dans le sens d'une infériorité ontologique. Cette dépendance fait partie de l'ordre trinitaire.

3. Jésus était-il considéré comme *Dieu* par les premiers chrétiens? A l'évidence, une réponse affirmative doit être donnée à cette question:

a) Le titre *kurios* est appliqué à Jésus. Ceci est significatif, dès lors qu'on sait que, dans les *LXX*, le mot est utilisé 8 000 fois pour Dieu. Il peut avoir un sens d'autorité, de politesse ou un sens religieux.

b) En tant que Seigneur, Jésus est *adoré*. Il est le sujet des doxologies de l'Eglise, il reçoit la prière des croyants et des citations de l'Ancien Testament lui sont affectées (Es 8.13s ; voir Rm 9.33; 1 Pi 2.7s). Le verbe *proskunein* est utilisé par Jésus pour indiquer l'attitude que les hommes doivent avoir face à Dieu seul (Mt 4.10); les évangélistes ont choisi ce mot pour décrire l'attitude des hommes vis-à-vis de Jésus.

c) «Jésus-Christ est Dieu»: Jésus est ainsi appelé dans plusieurs passages du Nouveau Testament, qui sont presque tous discutés par les critiques ¹².

i) En **Romains 9.5**, Christ est appelé Dieu et la phrase se termine par «Amen». La traduction sera rendue comme dans la *TOB* et la *Segond*. On a suggéré que le point devait être placé après *sarka* ou *epi panton*, donnant «de qui est Christ selon la chair. celui qui est Dieu de tous soit béni...» ou «de qui

¹²

Voir en particulier O. Cullmann, *Christologie*.

est Christ selon la chair qui est sur tous. Que Dieu soit béni...». La grammaire du passage semble, pourtant, soutenir l'hypothèse que Christ est appelé Dieu.

(a) Si le verset se terminait par une doxologie à l'égard du Père, le mot *eulogetos* viendrait normalement au début de la phrase. Si la doxologie concerne le Christ, le «béni» ne peut pas être mis au début de la phrase, mais vient naturellement plus tard. (b) *on* est superflu si la doxologie est une phrase à part; *ho epi panton theon* aurait été suffisant. Il semble naturel que *ho on... theon* se réfère à ce qui précède. (c) Les paroles *to kata sarka* semblent attendre une antithèse¹³.

ii) Hébreux 1.8 (Ps 45.6): le mot *theos* est utilisé au vocatif pour attribuer la divinité à Christ en contraste avec les anges.

iii) Passages dans l'évangile de Jean.

– En 1.1, on a proposé que le mot *theos* soit traduit par «divin» et non par Dieu. Mais dans le Nouveau Testament, le mot est utilisé pour Dieu avec ou sans article. Aux vv. 6, 12-13, 18, il est sans article. En 1.1, il est utilisé comme attribut. Si Jean avait mis *ho theos en ho logos*, cela aurait donné «Dieu était la parole». Jean voulait appuyer sur *theos*, d'où sa position en début de phrase; mais pour montrer sa fonction attributive, il a dû omettre l'article.

– 1.18: Il y a un problème de variantes. Doit-on lire *monogenes theos* ou *monogenes huios*? Le mieux attesté est le premier; c'est aussi le plus difficile; il vaut donc mieux l'accepter. S'il en est ainsi, il y a au début de l'évangile une déclaration de la divinité de Christ, qui est tout aussi frappante que la déclaration finale avec les paroles de Thomas (20.28). Là, Jésus est à la fois *kurios* et *theos*.

13

Voir sur ce point Lagrange, Sanday et Headlam et la *Christologie* de Cullmann.

Conclusion

Jésus est appelé Fils de Dieu dans un sens spécifique et, en conséquence, il est identifié avec Dieu lui-même. Cela est clair dans le Nouveau Testament, qui montre que, dans sa révélation, Jésus est présenté comme celui qui est égal avec Dieu, mais en occupant une position seconde par rapport au Père. Ce fait ne tardera pas à susciter le problème du rapport des trois personnes entre elles.

C. Le Saint-Esprit

En ce qui concerne l'Esprit, deux problèmes se posent. D'abord, l'Esprit est-il divin? Ensuite, est-il une personne ou simplement une puissance? Nous allons examiner le premier problème.

Arius a pensé que l'Esprit était une personne, mais une créature engendrée par le Fils. Athanase, parmi les orthodoxes, a maintenu qu'il était de la même essence que le Père, ayant les mêmes attributs. Pourtant, ni chez les pères orthodoxes, ni chez les hérétiques, on ne peut dire qu'il y a une doctrine de l'Esprit aussi développée que celle du Christ. La raison en est assez évidente. L'incarnation actualise le rapport entre le Père et le Fils de façon concrète. L'œuvre de l'Esprit reste mystérieuse, invisible, en contraste avec la manifestation visible du Fils sous la forme d'un homme. C'est même la fonction de l'Esprit de témoigner de Christ et non «de parler de lui-même». Il est donc surprenant que les écrivains du Nouveau Testament ne se soient pas borné à parler de l'Esprit comme d'une puissance, mais l'aient identifié à Dieu de façon personnelle. L'Esprit, dans le Nouveau Testament, diffère du *pneuma* dans le stoïcisme, où il est une force naturelle immanente et impersonnelle.

Le Nouveau Testament prolonge l'Ancien qui décrit le *ruah* comme l'expression de la puissance active de Dieu. L'Esprit actualise la volonté de Dieu dans la création et exprime l'incorruptibilité, la sagesse, la volonté divines. L'Esprit, c'est la puissance de Dieu qui modèle l'histoire. «L'égyptien est homme et non *El*, ses chevaux sont chair et non *Ruah* (Es 31.3; 11.2). Si la divinité de Christ est attestée dans le Nouveau Testament, celle de l'Esprit est acquise. Il y a une idée qui dépasse l'Ancien Testament car, par rapport à Christ, nous voyons qu'il n'est pas l'objet de l'œuvre de l'Esprit, mais celui qui est le sujet d'une action dans l'Esprit. Il est le Seigneur du *pneuma* qui reçoit l'Esprit (Lc 4.1, 14 et 18) et qui donne l'Esprit (Lc 24.49; Ac 2.33).

Dans ce don du Seigneur, le Ressuscité lui-même rencontre son peuple (Lc 12.12; cf. 21.15). Ainsi, l'Esprit est considéré en parallèle avec le Seigneur. Telle est la motivation de Paul lorsqu'il identifie l'Esprit avec la puissance de la gloire de Christ en le contrastant avec *sarx*.

– 2 Co 3.17: si ici *kurios* et *pneuma* sont identifiés l'un à l'autre, la deuxième partie du verset précise que, dans la première partie, il n'est pas question d'identifier deux entités personnelles.

– Rm 8.1-11: «L'Esprit de Dieu en vous» est utilisé en alternance avec «Christ en vous». La puissance à laquelle la nouvelle créature accède est la puissance du Seigneur qui travaille dans la communauté. L'action de l'Esprit est l'action du Fils.

Cette pensée revient chez Jean, qui met en contraste, lui aussi, *pneuma* et *sarx*. En Jean 14.16, l'Esprit promis est appelé «un autre Conseiller», *allon parakleton*. Le *allon* ne peut pas être un consolateur qui prenne la place du Messie crucifié. L'œuvre de l'Esprit, en étant ainsi assimilée à l'œuvre de Jésus, confirme notre argument.

Conclusion

Ces quelques passages permettent d'affirmer que l'Esprit partage avec le Père et le Fils l'attribut de la divinité. Dieu est Esprit dans le sens qu'il est immatériel; ici, nous sommes dans un autre domaine. En Dieu, il existe un Esprit qui se distingue, par ses fonctions, dans la spiritualité de Dieu. L'esprit se manifeste de façon particulière par rapport aux autres personnes. Il vient de Christ et de Dieu, mais rien ne permet de dire tout simplement qu'il est le Père ou le Fils. Ce serait introduire une confusion dans le mystère de Dieu, essayer d'abolir le mystère de l'Esprit Saint.

VII. LES RELATIONS TRINITAIRES

Existe-t-il réellement *en Dieu* cette distinction *trine*? Ou s'agit-il simplement d'une façon de parler pour illustrer la diversité de l'action divine dans le salut? La réponse à cette question constitue la différence entre l'orthodoxie et l'hérésie. Les ariens et les sabelliens, dans le souci de maintenir l'unité de Dieu, ont refusé la réalité des distinctions trinitaires. Le problème réside dans le fait que, dès que l'on confesse la divinité de Jésus, son rapport avec le Père Un devient une question centrale.

A. Le monothéisme juif

L'idée de l'unité de Dieu, exprimée avec beaucoup de puissance en Deutéronome 6.4, est fondamentale dans la conception juive. Même s'il y avait dans l'Ancien Testament une certaine notion de pluralité en Dieu exprimée dans les notions de sagesse ou de *logos*, ces attributs existent comme des extensions de la personnalité divine et ne constituent pas des hypostases existant dans un rapport réciproque avec Dieu. Dans le judaïsme post-biblique, il y a eu une tentative pour éliminer cette notion de pluralité divine. Certains des pluriels dans l'hébreu sont éliminés dans les *LXX*; dans le «livre des Jubilées», le récit pluriel de la création est éliminé. Chez Philon, Dieu est seul lors de la création; mais il est aidé par des puissances angéliques. Ces faits font ressortir un désir, chez les juifs, de maintenir l'unité de Dieu. Il est intéressant de constater que c'est précisément dans ces passages pluriels que les Pères de l'Eglise ont puisé des arguments pour la doctrine de la Trinité, contre les juifs. Le Nouveau Testament maintient, dans un contexte souvent polythéiste, la confession *eis theos*. Christ reprend Deutéronome 6.4 en Marc 12.29s; Paul en 1 Corinthiens 8.6. Ce seul

Dieu est le Père de Christ, la divinité de Christ est mise à côté de celle du Père. Les questions posées, en premier lieu, sont celles de l'unité de Dieu et de la divinité de Christ. La question de l'Esprit vient plus tard.

B. L'unité du Père et du Fils

La confession de la divinité de Christ oblige à préciser son rapport avec le Père. Si l'on peut, comme le fait le Nouveau Testament, appeler Christ Dieu, quel est son statut vis-à-vis de celui qu'il a lui-même appelé Père?

1. Dans le judaïsme, on trouve des notions qui peuvent décrire le fait que Christ représente Dieu auprès des hommes. Les apôtres auraient pu interpréter la venue de Christ comme l'extension de la personnalité divine en tant que sagesse, *logos* ou Esprit de Dieu. Ces notions sont insuffisantes de deux façons:

– Elles ne peuvent pas exprimer de façon adéquate l'humanité de Jésus. Le fait que non seulement il représente Dieu auprès des hommes, mais aussi l'homme auprès de Dieu.

– Elles ne peuvent pas approfondir l'aspect central de la rédemption; l'unité du Père et du Fils et leur interaction dans l'œuvre du salut. Autrement dit, l'incarnation était inexplicable en termes strictement vétérotestamentaires. Il fallait rendre compte de la personnalité de Christ et de sa communion avec le Père.

2. Dans le Nouveau Testament, c'est l'enseignement sur la *préexistence* du Christ qui montre l'unité du Père et du Fils. Les intermédiaires juifs sont ou éliminés, ou appliqués à Christ comme le Messie préexistant. Ainsi la sagesse et le *logos* de la littérature sapientielle juive deviennent des attributs du Fils

préexistant. Le *ruah* de Dieu est indépendant et une relation distincte et spéciale par rapport au Père et au Fils lui est accordée.

Ce rapport est exprimé au moyen de son actualisation dans l'histoire par Paul en Galates 4.4-6. Le mouvement de ce passage est frappant : Dieu envoie son Fils, expression qui suppose qu'il y avait réellement quelqu'un à envoyer. Ainsi nous devenons des fils dans une filialité basée sur celle du Fils. La Trinité est actualisée dans l'adoption des fils. L'agent de cette actualisation est l'Esprit du Fils, que Dieu envoie dans nos cœurs. Ce qui est remarquable, c'est le fait que l'Esprit du Fils, est l'Esprit qui reconnaît le Père et qui crie «*Abba*». Si le Fils est préexistant, l'Esprit l'est aussi, car c'est dans l'Esprit que le Fils reconnaît son Père. Donc, l'Esprit du Fils, qui fait de nous des fils, agit en nous amenant à dire «*Abba*».

Il est impossible de dire qu'il s'agit simplement de filialité adoptive en ce qui concerne le Christ. Le verbe *exapostello* indique:

La procession du Fils d'un endroit où il était avant et b) le fait qu'il est envoyé avec l'*autorité* de celui qui l'envoie. «Cette filialité n'est pas uniquement fonctionnelle, mais indique une relation ontologique.»¹⁴ Cette interprétation est confirmée dans d'autres passages où l'apôtre enseigne la préexistence du Fils (1 Co 8.6; 2 Co 8.9; Ph 2.6; Col 1.15).

Ailleurs, Paul applique à Christ les titres de sagesse et de puissance de Dieu (1 Co 1.24; 2.7) qui suppose que Christ manifeste la réalité de Dieu. La préexistence de Christ est clairement enseignée dans les épîtres de l'apôtre Jean. Là, le titre de *logos* indique non seulement qu'il révèle Dieu, mais que, en tant que *logos*, il est un avec le Père.

¹⁴

Ridderbos, *Galatians*, 155.

Conclusion

Ainsi le problème de l'unité du Père et du Fils dans le Nouveau Testament est considéré non seulement à partir d'une relation économique dans la révélation du salut, mais aussi de façon ontologique. Les lignes discernées par les apôtres dans la révélation sont considérées comme l'expression temporelle d'une relation qui existe déjà dans un autre domaine qui transcende la révélation. *Fils* indique une relation qui dépasse l'œuvre de médiateur. Il est préexistant et est en unité avec le Père. Ainsi le Nouveau Testament ne donne pas d'explication du mystère, mais préserve, dans le contexte de l'unité de Dieu, le mystère des personnes différentes. Père et Fils sont distincts; c'est le Fils qui s'est incarné, mais dans cette diversité subsiste une unité du même Dieu.

C. Le rapport entre le Fils et l'Esprit

Dans le judaïsme, l'Esprit n'était pas confessé de façon équivalente à l'unité de Dieu.

1. Dans le Nouveau Testament, on trouve non seulement des confessions de foi expressions de la messianeté de Jésus ou des confessions de la divinité de Christ à côté de celle du Père¹⁵, mais aussi, dès le début, une confession trinitaire. En particulier on peut indiquer Matthieu 28.19; 2 Corinthiens 13.13; Ephésiens 4.3-6; 1 Corinthiens 12.4-6. Ces formules reviennent trop souvent pour que leur motivation soit purement liturgique ou littéraire. Pour confesser l'Esprit à côté de Dieu et de Christ, il faut que, pour l'Eglise primitive, l'Esprit

15

Comme Cullmann et Kelly le maintiennent.

ait acquis un sens théologique nouveau, qui dépasse le sens qu'il avait dans le judaïsme.

C'est à la lumière d'une révélation nouvelle de la personne de l'Esprit et de son œuvre eschatologique que les chrétiens ont placé l'Esprit dans la Trinité. C'est surtout par rapport à Christ que la personne de l'Esprit est pleinement révélée comme étant divine.

2. Le Messie et l'Esprit

Sauf en Esaïe 11.2, 61.1, 42.1, le lien entre l'Esprit et le Messie est peu développé dans l'Ancien Testament. Au début du Nouveau Testament, pourtant, la prophétie concernant la venue du Messie est étroitement liée, dans la proclamation de Jean-Baptiste, avec l'effusion de l'Esprit. Cet aspect n'est guère développé dans les Actes, où les références liant le Messie et l'Esprit sont peu nombreuses. Chez Paul, cet aspect est mis nettement plus en évidence. Plusieurs fois, il attribue des fonctions parallèles à Christ et à l'Esprit.

a) Romains 8.26b et 34. Christ et l'Esprit intercèdent pour nous (*tugchanein/tugcanei*). La proximité de ces versets suggère que Paul parle de la même intercession et de la même personne dans les deux cas. Mais si on regarde de plus près, on remarque que l'origine de l'intercession est différente. Paul évoque deux activités différentes, une accomplie par Christ et l'autre par l'Esprit. Le premier passage parle de l'Esprit qui rend intelligible les prières que suscite notre faiblesse, en intercédant pour nous. Le deuxième traite de l'intercession de Christ qui plaide pour notre pardon (Es 53.12c; Hé 7.25). Ces prières ne sont pas offertes par les hommes comme celles où l'Esprit est actif. Ici, Christ et l'Esprit intercèdent l'un et l'autre, mais leurs fonctions sont différentes; Paul ne les confond pas.

b) Romains 8.9ss. Christ et l'Esprit «demeurent dans», sont dans les membres de l'Eglise. Dans ce passage, l'Esprit de Dieu et de Christ ont la même fonction. L'Esprit «demeure en vous» (*oikei en*; 9.11) et Christ est «en vous». S'agit-il de la même personne? Ce serait ignorer le sens fondamental du passage. Dans le contexte de l'antithèse de la chair et de l'esprit, Paul souligne le lien entre l'Esprit et la résurrection de Christ. L'Esprit est l'agent par lequel le Père a ressuscité Jésus. Ainsi, il est différent de Jésus, mais Christ ressuscité possède l'Esprit appelé le *pneuma Christou* (9b). De ce fait découlent deux résultats pour la vie du croyant, sa vie présente et future (10b, 11). L'Esprit qui demeure dans les croyants est l'Esprit de celui qui a ressuscité Jésus et qui ressuscitera les croyants. A deux reprises, il s'agit du Père comme origine du salut. L'Esprit demeure dans les croyants comme l'Esprit de Christ, qui est aussi en eux parce que l'Esprit est la puissance de la résurrection. Il n'y a pas identité entre les deux personnes mais distinction. L'important, c'est que l'Esprit de Dieu, qui est l'agent de la résurrection, demeure dans les croyants comme l'Esprit de Christ. Ainsi, l'instrument qui a accompli la résurrection de Christ et accomplira la résurrection future demeure déjà dans les chrétiens.

3. La personne du Saint-Esprit

Le problème de la personnalité du Saint-Esprit a toujours été difficile à résoudre. Même si la notion de personne, telle que nous la formulons, n'existait pas chez les Grecs et les Juifs, il n'en demeure pas moins vrai que le Saint-Esprit est décrit en termes personnels comme le Père et le Fils. Bultmann, dans sa *Théologie* et dans l'article *pneuma* dans le *Kittel*, conçoit l'Esprit en termes de puissance et explique que l'Esprit est subordonné au Seigneur; c'est la puissance du *kurios* dans la communauté. L'Esprit est donc avant tout

dynamique et impersonnel. Ceci dit, il admet qu'il se trouve dans le Nouveau Testament des restes d'animisme (!) où l'Esprit est présenté comme une puissance indépendante et personnelle. Cette opinion présente l'inconvénient de ne pas accorder toute leur importance aux nombreuses références à l'Esprit qui ne peuvent être prises que dans un sens personnel. Pourtant accorder la primauté au personnel n'élimine pas les références à l'Esprit comme puissance, ce qui n'implique pas nécessairement qu'il soit impersonnel.

Certains ont pensé que les attributs personnels de l'Esprit étaient des exemples de personnification et ne constituaient pas des preuves de sa personnalité. Ces références sont trop nombreuses pour que l'on puisse toutes les expliquer de cette façon:

a) Les pronoms personnels sont utilisés, dans le grec, pour représenter l'action de l'Esprit (Jn 15.26; 16.13s). Le pronom personnel *ekeinos* ne peut être expliqué en dehors d'une compréhension du *pneuma* comme étant personnel.

b) L'Esprit est symbolisé par des manifestations visibles: la colombe, le feu; un signe visible indique une réalité individuelle.

c) Des attributs personnels lui sont attribués: sagesse, compréhension (1 Co 2.10), volonté (Jn 3.18). L'Esprit enseigne, guide, commande, parle, sanctifie. Ces éléments personnels ne se réfèrent pas uniquement à son œuvre auprès de nous; ils lui sont attribués dans l'absolu (1 Co 2.10; 12.11).

d) l'Esprit est aussi concerné par les actions humaines. On peut le tenter (Ac 5.9), pécher contre lui (Lc 12.10). Ces allusions nous incitent à considérer l'Esprit comme étant personnel. Enfin puisque nous sommes baptisés en son *nom* au même titre qu'au nom du Père et du Fils, cela conduit à lui accorder le même caractère qu'à eux. Le personnel n'élimine pas la puissance. Si l'Esprit est *versé* dans nos cœurs, s'il est une onction – expressions difficilement

conciliables avec la notion de personnalité – cela ne favorise pas non plus une conception dynamique et impersonnelle; une puissance pas plus qu'une personne, n'est versée. Il s'agit tout simplement d'une image. Les références au caractère dynamique de l'Esprit ne sont pas en contradiction avec sa nature personnelle. Au contraire, plus on est conscient du «dynamisme» de l'Esprit, plus on est conscient d'être en communion avec une personne. Ainsi, remarquons qu'en Actes 2.4, l'Esprit est d'abord dynamique, mais aussi qu'il est personnel (*cf.* 11.16; 13.2-9).

Enfin, si l'Esprit est une personne divine, vivante et distincte du Père et du Fils, pourquoi ne trouve-t-on, dans le Nouveau Testament, aucune prière ou aucune adoration de l'Esprit? S'il est divin et personnel, ne devrait-il pas y en avoir? La réponse réside, je crois, dans la fonction de l'Esprit, décrite en Jean 15.26s; 16.8. Le consolateur porte témoignage à Christ. De même, le Saint-Esprit ne nous sauve pas; Dieu nous sauve *à cause* de Christ *par* le Saint-Esprit. Il n'est pas la cause de la rédemption, même s'il en est l'agent efficace pour nous l'appliquer. Mais là où l'Esprit travaille, il laisse ses marques et nous sommes en communion avec lui, aussi bien qu'avec le Père et le Fils.

Résumé

Nous commençons à voir que si nous connaissons l'amour du Père, la grâce du Fils et la communion de l'Esprit, nos perspectives s'ouvrent sur la réalité du mystère de la Trinité. La grâce de Dieu exige, en quelque sorte, la vérité de la Trinité. Nous pouvons remonter la pente de la grâce (qui manifeste la nature de Dieu par ses actions) jusqu'à une considération de la nature de Dieu dans un sens immanent. Cette démarche est justifiée, car si les actes de Dieu révèlent Dieu, c'est parce que ces actes ont un caractère *volontaire* en ce qui

concerne les personnes de la Trinité. Le Père envoie, le Fils témoigne, l'Esprit instruit. Cependant ces actes, s'ils sont volontairement acceptés dans le plan divin du salut, sont pour cette raison conformes avec des dispositions intérieures de la Trinité, qui ne sont pas volontaires mais nécessaires. Le Père, à cause de sa nature, ne peut être qu'amour: d'où l'engendrement du Fils. Le Fils ne peut être que le *logos* qui connaît le Père, étant engendré par lui. L'Esprit ne peut être que communion étant l'Esprit des deux autres personnes.

Les relations trinitaires

	Le Père	Le Fils	L'Esprit
Trinité immanente	engendre	<i>logos</i>	communion
Trinité de révélation	envoie	prophète, prêtre, roi	inspire, guide, règne
Trinité du salut	élection	justification	régénération, sanctification

D. Trois en un; un en trois

Le *Catéchisme de Westminster* présente la doctrine, d'abord formulée à Nicée et à Chalcédoine, de la façon suivante:

«Il y a trois personnes en Dieu: le Père, le Fils et le Saint-Esprit; et les trois sont un seul Dieu d'une même substance égales en puissance et en

16
gloire. »

16
Question 6.

Quel est le sens de cette formule, qui semble réduire Dieu à un théorème de mathématique?

Posons la question autrement: comment des êtres immatériels, au nombre de trois, peuvent-ils être un? La première partie de cette question ne se posait pas dans la mentalité des premiers chrétiens. La révélation du salut présente une triade et ce fait est incontestable. La seconde partie, en revanche, a été le sujet de longs débats pendant quatre siècles; il s'agissait d'écarter le *tri-théisme* et de maintenir l'unité de Dieu dans ses trois personnes. Les personnes sont donc trois; leur unité est dans la possession d'une même substance ou essence divine. Cette formulation dépasse le vocabulaire biblique. Mais le problème n'est pas là. Il s'agit plutôt de savoir si ce langage exprime le contenu de sens biblique. Une première remarque est assez banale, mais très souvent oubliée: les personnes ne sont pas trois dans le même sens qu'elles sont un. L'Un est trois en ce sens que Dieu existe en trois personnes. Mais les trois personnes mises ensemble n'ont pas à être additionnées pour faire un Dieu.

1. Un en trois: trois personnes sont Dieu

Le Père est Dieu, le Fils est Dieu et l'Esprit est Dieu. Ainsi ils sont un Dieu. Il y a diversité dans l'unité de l'un. Cette diversité explique l'autosuffisance divine: il n'a pas besoin du monde pour obtenir la diversité d'une bipolarité. Cette affirmation n'est évidemment pas évidente. Dans la Bible, le mot «personne» ne se trouve pas employé de cette façon; il est ambigu si nous l'assimilons à «individu». Nous savons que trois individus forment une société, mais en Dieu, il n'y a rien de tel. Dieu est Esprit; l'Esprit ne se divise pas en trois parties. Il vaut donc mieux éviter de dire qu'*en* Dieu, il y a trois personnes. L'ambiguïté est en partie écartée dans l'affirmation que Dieu subsiste

en trois personnes. Cette terminologie est plus adéquate et correspond à l'histoire du salut, qui montre à l'œuvre les trois personnes comme Dieu.

2. Trois en un

La formule précédente doit être équilibrée par l'affirmation de l'unité divine. La diversité des trois n'a de sens que dans une unité. Autrement, le christianisme serait tri-théiste. Ce manque d'unité détruirait l'unité du salut, et de notre expérience de la rédemption. Comment évoquer cette unité des trois? La difficulté est qu'à partir de l'idée de personne, les «trois» pourraient être considérés comme trois centres d'activité en Dieu car, dans le salut, nous expérimentons les trois comme *Dieu*. Cela oblige à ce qu'ils soient un. L'économie du salut illustre cette unité: le Père s'exprime par le *logos*, et le Père et le Fils par l'Esprit. Dire que les trois sont de même substance ou de même essence, c'est s'exprimer, à propos de Dieu, en termes d'immanence. Dieu, qui se révèle un dans l'acte du salut, est réellement le même sur le plan ontologique. A ce niveau, le langage métaphysique des Pères est pleinement justifié.

Conclusion

Nous pouvons dire que le Dieu un se révèle en trois manières différentes de *subsistance*. La réalité de Dieu est toujours impénétrable: les formules que nous venons d'examiner sont mystérieuses sans être illogiques ou impossibles. Il est impossible d'expliquer la Trinité, et il est bien qu'il en soit ainsi à cause de la nature même de Dieu. Nous pouvons donc constater que Dieu est un et qu'en même temps il est *trine*. C'est tout. Impossible de comprendre comment Dieu est un et *trine*. Cela nous dépasse. C'est pourquoi l'Eglise a toujours maintenu quatre propositions:

- Il y a un Dieu ou essence divine.
- Cette existence divine est commune aux trois personnes divines.
- Il existe entre les trois personnes un ordre de subsistance ou d'opération.

La première personne a la vie en lui-même et les deux autres ont la vie en référence à elle.

– L'ordre des personnes appartient à l'essence divine avant d'appartenir à l'alliance de grâce.

VIII. LA TRINITE ET LA VIE DE L'HOMME

La Trinité est, à la fois, Créateur et Sauveur de l'homme. En conséquence, rien dans la vie générale de l'homme, ou dans sa quête religieuse ne peut être compris dans son sens profond en dehors de la réalité de la Trinité.

A. Pour notre compréhension de l'homme, il n'est pas nécessaire de recourir à des formules douteuses au sujet de la nature de l'homme comme corps, âme et esprit afin de trouver un aspect trinitaire dans sa constitution. De manière plus générale, l'importance de la Trinité apparaît à propos de trois problèmes de l'homme:

a) L'homme est fini, mais personnel et n'a pas en lui-même ce qui est nécessaire pour comprendre qui il est. Cette explication, étant donné sa finitude, ne peut être trouvée que par référence à une réalité qui le transcende. Mais, puisque l'homme est personnel, un point de référence impersonnel en dehors de lui ne suffit pas à expliquer son existence. Bref, seul un Etre personnel et infini peut rendre compte d'un être personnel et fini **et** l'existence d'une réalité impersonnelle en dehors de lui. Dieu se révèle comme le Dieu trinitaire et personnel qui seul peut nous faire comprendre le caractère fini et personnel de l'homme dans la diversité impersonnelle de l'univers.

b) L'homme est à la fois noble et cruel aussi bien que fini et personnel. Si nous ne pouvons pas affirmer une origine personnelle infinie de la réalité, finitude et cruauté sont confondues. L'inhumanité de l'homme devient un aspect de sa finitude. Sans un Dieu personnel, à l'origine de toutes choses, le problème de la morale et le problème métaphysique sont confondus. Le bien et le mal ne sont que relatifs.

c) Quelle est l'unité de la connaissance dans la diversité des particuliers. Il faut un point de référence personnel pour expliquer que nous connaissons ce qui est personnel et impersonnel. Mais ce point doit également être infini afin de

constituer un universel au milieu des particuliers de notre connaissance. Seul, un Dieu trinitaire a cette autosuffisance qui permet d'expliquer la diversité de notre connaissance du monde, monde dont Dieu n'a pas besoin.

Conclusion

La doctrine de la Trinité est nécessaire pour situer l'homme dans son contexte réel; elle est vraie en ce qu'elle correspond aux réalités de notre anthroposphère.

B. La Trinité est nécessaire à une communion vraie avec Dieu

Le salut est celui du Père; il a son origine en lui, dans sa volonté d'avoir des fils.

Christ révèle le Père et, ce faisant, il met en évidence la nature de la vraie filialité. Il nous représente Dieu et il nous représente devant Dieu, montrant ainsi quelle est la vraie communion avec Dieu. Les prières de Jésus révèlent le sens de sa mission face à la souffrance. Jésus prie le Père afin que, dans son épreuve, il montre l'amour du Père. En Jean 17, la prière exprime que Jésus considère son œuvre comme un don du Père qui doit le glorifier le Père. Reprenant le «mon Dieu» des Psaumes, il glorifie Dieu comme le Dieu vivant qui délivre. C'est ainsi que la souffrance peut avoir un sens pour nous. Enfin, l'Esprit, par sa présence, nous fait accéder à la communion du Père et du Fils, du moins pour ceux qui sont des fils. Le Paraclet effectue une application du rapport Père/Fils aux chrétiens, comme don de la communion perpétuelle. La communion divine Père/Fils est le modèle de communion chrétienne (Jn 14.18-21). La réalité du rapport Père/Fils *dans la souffrance* à la croix apporte, aux disciples, un accès auprès du Père par le Fils. Cet accès est au nom du Fils, qui l'assure auprès du Père. La prière est le fruit de l'accomplissement complet du salut. La prière dans l'Esprit est, en tant que fils de Dieu, notre participation au salut. C'est une

communion *avec* et *par* la Trinité. Sans la Trinité, nous ne pouvons pas vraiment entrer dans la réalité du salut, ni dans celle du rapport que Dieu veut pour nous, ses créatures. Sachant que notre adoption – qui nous fait crier *Abba* – est l'œuvre de la Trinité, nous adorons Dieu en trois personnes et nous participons à la mission trinitaire en tant que fils, en amenant des fils à la gloire. C'est en priant notre Père que cette tâche – la délivrance du Dieu vivant – s'accomplira.

Enfin, la doctrine de la Trinité est profondément liée à la notion biblique de mission. Dans l'Ancien Testament, l'élection d'Israël fonde sa responsabilité devant les nations (Ex 19.5-6). Mais Israël n'est pas «missionnaire», le monde considère plutôt Israël comme la présence de Dieu. Les nations doivent venir en présence de Dieu. C'est avec la *mission* du Fils de Dieu – où Dieu apparaît excentrique en venant dans l'histoire – qu'il y a, suivant ce modèle, un apostolat en direction des nations. Pour accomplir l'apostolat, il faut l'Esprit. La mission-Eglise est fondée sur la présentation du message du salut et par l'appel adressé aux hommes de devenir, par l'Esprit, fils de Dieu. L'Eglise a comme tâche la mission, car le premier missionnaire est son chef, Jésus-Christ. L'Eglise et la mission ont pour fondement la réalité trinitaire de Dieu. Cette doctrine est capitale pour développer une réflexion sur la nature de la tâche de l'Eglise aujourd'hui.

IX. LES ACTES DE DIEU

A. L'idée d'un acte de Dieu

La théologie moderne a insisté sur les actes de Dieu, en négligeant parfois ses paroles. Pour éviter une théologie essentiellement «statique», on a cherché à développer une théologie plus *existentielle*, fondée sur les actes de Dieu. Cette démarche a été fortement soutenue par le fait que le mot *dabhar* est polysémique et peut être traduit «parole» ou «acte». On a donc argumenté que la Bible est le livre des actes de Dieu, qui permet d'acquérir une compréhension de la foi (G.E. Wright, G.Ebeling).

Personne ne contestera que la Bible traite de Dieu qui agit pour le salut de son peuple¹⁷.

Quelques remarques

a) La distinction acte/interprétation. L'acte en question peut être naturel et sans intervention directe de Dieu. Quel est le rapport entre l'acte et son interprétation?

b) Le contenu d'un acte de Dieu. Comment distinguer entre un acte de Dieu et des circonstances providentielles. Il devient difficile de définir un acte de Dieu. On ne peut pas réellement affirmer qu'une chose s'est passée telle que la Bible le dit, sauf si l'on croit qu'il y a dans la Bible une interprétation divine des actes, et c'est la notion que l'on veut éviter¹⁸.

c) Si la Bible est le livre des actes de Dieu, de *qui* est le livre?

¹⁷

Voir la critique de James Barr dans *Sémantique du langage biblique*.

¹⁸

Voir Paul Wells, *James Barr and the Bible*, 92ss.

B. Peut-on définir un acte de Dieu comme étant uniquement extérieur à Dieu?

Le travail de la création – un acte par excellence – ne marque pas le début de l'activité de Dieu, qui agit éternellement.

a) La communion d'essence dans la génération du Fils et la procession de l'Esprit sont des actes de Dieu. La communion trinitaire est une manifestation d'*activité absolue*. Ces actes sont immanents à Dieu. Ils n'ont pas de rapport avec les réalités qui existent en dehors de Dieu. Dieu est indépendant et se suffit à lui-même (Ac 17.20). Dieu est l'acte à l'état pur.

b) Le conseil de Dieu exprime le rapport entre les actes *internes* à Dieu et ceux qui lui sont extérieurs. Le conseil de Dieu est secret, et concerne les actes de Dieu qui sont dans la création, la providence et la rédemption:

– Le contenu du conseil divin se réalise en dehors de Dieu, à cause de la connaissance éternelle qui est la sienne et qui, elle, est secrète. La réalisation du conseil de Dieu dans l'actualité est inférieure au «possible» selon l'intelligence infinie de Dieu. La sagesse de Dieu en son conseil en surpasse la manifestation (Mt 19.26).

– C'est la souveraineté absolue de Dieu qui est le cadre de son conseil. Le conseil éternel est celui de Dieu, qui a la puissance d'accomplir ce qu'il veut (Ap 4.11). Le conseil de Dieu se réalise dans l'histoire et ainsi constitue le lien entre Dieu et le monde, en maintenant la souveraineté de Dieu et la dépendance de la créature (Hé 11.3).

c) Le conseil de Dieu ne présente pas de caractère abstrait dans l'Écriture, mais se traduit dans la réalisation historique des actes de Dieu. Quand Dieu agit, il le fait selon son conseil. L'élection est un fait de l'histoire, non une théorie basée sur une philosophie abstraite.

– l'Ancien Testament présente l'élection de Seth (Gn 4.25s) et le rejet de Caïn comme expression historique du conseil de Dieu. C'est la vocation d'une

lignée, d'un homme, d'un peuple qui nous est présentée dans sa réalisation, selon la pré-connaissance divine.

Souvent, la prophétie présente la réalisation future sous la forme d'une promesse. Si le conseil de Dieu est secret et lui appartient, il est révélé aux hommes par son accomplissement (Es 46.10; Ps 33.11; Pr 19.21).

– le Nouveau Testament s'exprime encore plus clairement en précisant la nature éternelle du conseil de Dieu, son application individuelle et personnelle ainsi que son but final.

Passages à étudier: Ep 1.11: *boule/plan*, conseil/*thelema*, la volonté de Dieu comme telle. Lc 2.14; Ep 1.5-9: *eudokia*, le «plaisir» de Dieu. Rm 8.28; 9.11: *prothesis*, le but objectif de la volonté de Dieu. 1 P 1.2: *prognosis*, la prescience. Mt 13.20; Ac 9.15: *ekloge*, élection en tant que telle. Ep 3.11; 1.4: *proorismos*, prédétermination, ordination. Il semble clair que ces passages, qui ne peuvent être tous négligés, montrent que le but de l'élection est la vie éternelle, et que le moyen de sa réalisation est le salut accompli par Christ. Le moyen et le but sont tous les deux inclus dans le plan éternel de Dieu.

C. Définition du conseil de Dieu

Le conseil de Dieu est son décret éternel, par lequel il ordonne tout, selon la décision de sa volonté. L'Écriture affirme partout que ce qui se passe dans l'histoire est la réalisation du conseil éternel de Dieu (Job 28.27; Pr 8.22; Ps 104.24; Pr 3.19; Jr 10.12; 51.15; Hé 11.3; Ps 33.11; Es 44.24ss; 46.10; Ac 2.23; 4.28; Ep 1.11).

Les actions humaines découlent d'une délibération humaine et, dans un sens plus élevé, l'histoire a son origine dans la délibération de Dieu. En dehors de la connaissance et de la volonté de Dieu, rien ne se passe. Le conseil de Dieu est *efficace* (Ps 115.3; Es 14.27), *immuable* (Es 46.10; Jc 1.17) et indépendant (Mt 11.25).

a) Il faut faire une distinction entre le conseil même de Dieu et son accomplissement. Le conseil de Dieu est son œuvre cachée de l'homme; il reste un mystère pour nous. Comme œuvre de Dieu, il est *éternel*. L'éternité diffère par sa qualité de la temporalité. Il ne faut pas penser le conseil comme acte de Dieu appartient au passé; il en va de même de la génération du Fils. Ces actes de Dieu sont éternellement achevés, mais se *perpétuent toujours*, distincts et au-dessus de l'histoire. Le conseil éternel de Dieu comprend, non seulement ce que nous appelons le passé, mais aussi l'avenir. C'est la *volonté* divine en action. C'est Dieu qui délibère et agit.

b) Le conseil de Dieu a pour contenu et objet l'univers créé, dont il est la cause efficace. Le bon plaisir de Dieu est l'origine ultime des choses que Dieu a créées et appelle à l'existence (So 3.2). La réponse finale à toutes nos questions se trouve dans la *volonté* de Dieu. Il y a *un* conseil de Dieu, mais sa réalisation dans le temps est multiforme. Sa conception est simple, mais son résultat témoigne de la richesse divine (Ep 3.18s).

D. La providence de Dieu

Il existe aujourd'hui un réalisme – avec le désir d'accepter la situation du monde – qui remplace l'optimisme en crise, avec son refus de la réalité. Les deux sont athées. L'homme moderne choisit la tragédie plutôt que la repentance, le désespoir plutôt que la culpabilité.

Peut-on continuer à parler de la providence de Dieu? Les Ecritures nous enseignent que le désespoir est un des résultats de la rupture qui s'est établie entre l'homme et Dieu. L'homme est étranger dans le monde d'où il a voulu bannir Dieu. La sécularisation est à la base de cette séparation. Trois motifs expliquent cela :

– le *motif scientifique*: la science est le pont que beaucoup ont traversé vers l'incroyance. L'opposition entre la science et le gouvernement de Dieu (notion pré-scientifique) fonde l'incroyance.

– le *motif «projection»*: pour l’homme moderne, la religion n’est qu’une projection de la subjectivité de l’homme. Le religion est une illusion qui aide l’homme à s’échapper de sa misère (Marx et Freud).

- le *motif «catastrophe»* est le plus contraignant: l’expérience de l’homme moderne, son observation du non-sens du monde, avec ses cataclysmes, semblent réfuter l’idée qu’il y ait une logique, un sens dans l’histoire. Ainsi, il n’y aurait pas de terrain neutre sur lequel il serait possible de connaître Dieu. Or, sans Dieu, il est impossible de connaître sa providence. Aussi, avant de connaître Dieu dans ses actions dans le monde, faut-il le connaître dans ses actions, dans le renouvellement de notre intelligence.

a) Le côté positif de la providence: le gouvernement (Ep 1.11 ; Hé 1.3). Dieu gouverne le monde par sa Parole (Ps 147.15), mais aussi par des agents personnels: Christ, les anges et les hommes. Le gouvernement de Dieu n’est pas une puissance neutre et absolue. Dieu gouverne par des moyens qui l’engagent personnellement. La providence sert à manifester la grâce de Dieu envers les hommes, dans la perspective de l’Evangile. Même l’Etat, s’il gouverne avec justice, est au service de l’Evangile, peut-être sans le savoir. Dieu n’est pas limité par le péché des hommes. Il triomphe du péché en utilisant ses ennemis des outils en vue du salut.

b) Le côté négatif: la préservation. Dieu n’est pas un propriétaire absent. Il est présent limite le mal afin d’empêcher la victoire ultime de ceux qui travaillent contre son salut (Né 9.6; Ps 36.6; Col 1.17).

Dieu préserve le monde en vue de l’instauration de son règne. Il est impossible de discerner dans les événements comment Dieu soutient le cosmos, mais cette action de Dieu est une réalité selon l’Ecriture, elle est essentiellement une continuation de la création. L’intervention de Dieu est plus nécessaire après le surgissement du péché qu’avant. Après la chute, la préservation revêt l’aspect de la grâce. A deux reprises, Dieu a marqué que sa patience avait des limites: lors du déluge où seule la famille de Noé a été sauvée (Mt 24.37) et après la

venue de Jésus-Christ, qui a été pour le salut de beaucoup (2 P 3.5). Le monde sera jugé par la parole . Entre le déluge et le jugement, c'est le temps de la patience divine, de la grâce générale de Dieu. Cette doctrine est capitale pour aujourd'hui: elle affirme que le monde n'échappera pas à la volonté de Dieu dans un krach cosmique et que Dieu accomplit son plan jusqu'au terme fixé. C'est pourquoi la foi en Dieu n'autorise pas une angoisse désespérée face à une catastrophe nucléaire.

E. Les miracles

Les miracles soulève un problème de définition. Hume a dit que les miracles constituaient «une exception ou une violation de la loi naturelle». Une telle définition permet de nier l'existence des miracles, en affirmant qu'il n'y a pas d'exceptions à la loi naturelle. Ainsi la science moderne a rejeté la notion de miracle. L'absolutisme de la science (pas d'intervention dans un monde clos) est le fondement de la pensée anti-surnaturelle. Les miracles sont des événements mythiques et sont rejetés au fur et à mesure que la compréhension de l'homme s'accroît. La nature forme une partition entre Dieu et l'homme. Tout peut être expliqué par des causes secondaires.

1. La position réformée

Un miracle est un événement qui se produit dans le monde extérieur par l'intervention immédiate de la puissance de Dieu. Le miracle n'est pas, en premier lieu, un acte merveilleux, mais un témoignage de la puissance de Dieu (l'incarnation est importante non pas comme acte de Dieu, mais comme témoignage de la présence de Dieu). Les miracles peuvent être des actes directs, mais ils sont parfois indirects.

a) Nous ne savons pas tout sur les puissances à l'œuvre dans la nature. Aussi un miracle à nos yeux peut-il les faire intervenir. Bavinck rejette l'idée d'une concurrence entre les forces de la nature et l'action de Dieu.

b) Le chrétien ne peut pas admettre qu'il y ait des réalités explicables sans référence à Dieu. Puisque toutes choses s'expliquent par leur rapport avec Dieu, il est donc difficile de définir les actes directs et indirects de Dieu. Kuyper s'attaque à l'idée que les miracles seraient des actes occasionnels. Dieu peut, s'il le veut, à un moment donné, disposer des faits autrement que jusque-là. Il y a alors un miracle pour nous, mais pas pour Dieu.

2. Quelques propositions

a) Les miracles ne contreviennent pas aux lois de la nature. L'application de celles-ci n'est pas suspendue pour créer les conditions d'une intervention miraculeuse de Dieu, mais la puissance de Dieu dispose de ces lois pour leur donner un ordre nouveau.

b) Les miracles dans l'Écriture interviennent essentiellement contre le péché. Leur signification réelle réside moins dans leur caractère étonnant que dans leur aspect rédempteur et instructif. Ce sont des actes de salut qui concrétisent la confrontation du royaume des ténèbres avec celui de la lumière. Leur sens se trouve dans la rédemption et l'établissement du royaume de Dieu (Ex 34.10; Ps 72.18; 77.13; 86.10; 136.4; Mt 12.10, 8.13, 9.28s). Les miracles nous étonnent parce que nous sommes habitués à l'anormalité du péché et à sa malédiction de mort et de peur. Dans le salut en Christ, la vie est restaurée, la création est renouvelée, la malédiction est vaincue (Mt 11.4-6; Mc 8.9; Lc 10.18) Le miracle n'est pas une preuve destinée à l'intellect incroyant de l'homme, mais un appel à prendre une décision au sujet du salut en Christ.

3. Une comparaison

De même que la révélation spéciale se déroule dans le contexte de la révélation générale de Dieu, de même, les actes miraculeux se déroulent dans le contexte de la providence générale de Dieu. L'homme pécheur n'est pas capable

de comprendre la révélation générale ou le providence, sans un acte spécial de Dieu.

a) Le salut présuppose la providence comme la Parole de Dieu présuppose la révélation générale.

b) Le miracle dans l'histoire du salut atteste l'action de Dieu et appelle la repentance et la foi. Il s'accompagne des paroles de salut. Les paroles qui interprètent le salut de Dieu en Christ, donnent aussi le sens du miracle. Les miracles sont étroitement associés à l'accomplissement du salut. Ceci est frappant dans l'Écriture où les miracles ne sont pas distribués également dans toutes les parties de la Bible. Ils sont surtout présents lors des grands moments de la rédemption, comme l'exode ou l'incarnation. En dehors de ces points «chauds» où l'opposition du mal est particulièrement forte, les miracles sont assez peu fréquents.

X. LA DOCTRINE BIBLIQUE DE L'ÉLECTION

A. Les frontières de l'élection

1. Introduction

La question qui se pose à l'Église de tous les temps est la suivante: à quel moment situer la décision de la rédemption de l'homme. Est-elle d'abord une décision de l'homme et de sa volonté dans le cadre de la grâce générale de Dieu? Ou est-elle ultimement divine? Les réponses opposent Augustin à Pélagé; les réformateurs aux nominalistes; les calvinistes de Dordrecht aux arminiens; Pascal aux jésuites. Une réponse, parfois, consiste en un équilibre qui harmoniserait l'acte de Dieu et la décision de l'homme: le synergisme.

On a souvent évoqué les *dangers* de la doctrine de l'élection. Ces dangers sont non seulement théoriques, mais aussi pratiques. La doctrine touche à la certitude du salut et, par conséquent, à la pratique de la vie chrétienne.

– Le salut est-il gratuit par une libre décision de l'amour de Dieu? S'il en est ainsi, ne risque-t-on pas de dévaloriser les œuvres?

– En revanche, si les œuvres sont nécessaires au salut, le risque n'est-il pas celui du moralisme? La certitude du salut ne disparaît-elle pas?

Dans le premier cas, la décision de Dieu, dont la raison profonde est cachée et qui ne dépend pas des mérites, est une menace pour la certitude. Dans le second, l'obligation de coopérer plonge l'homme dans l'incertitude. Si l'élection cède la place au moralisme, l'homme est en danger.

Ces deux extrêmes soulignent combien est délicat le sujet de l'élection. Il faut, d'une part, éviter une élection mystérieuse, occulte, incertaine ou arbitraire et, d'autre part, dépasser une pré-connaissance divine des œuvres qui mériteraient l'élection. Dans ces deux cas, l'aspect concret du message biblique fait défaut. Celui-ci propose une élection divine, certes, cachée, mais manifestée en Jésus-Christ qui fonde et certifie l'élection saisie par la foi. Cette certitude de

la foi en Christ suscite une responsabilité: celle d'aimer Dieu. L'élection divine est, en effet, le fondement de notre amour pour Dieu et non l'inverse: notre amour de Dieu n'est pas le fondement de notre élection.

Dans la Bible, l'élection divine n'est jamais une cause d'incertitude, mais source de louange et de gratitude. La question-test: l'élection est-elle la cause de notre certitude? Si oui, il faut réétudier cette doctrine.

2. Résistances

Plus que toute autre, cette doctrine se heurte à des résistances. Trois raisons:

a) *Incompréhensions.* Elles sont dues à un manque de compréhension ou de sympathie pour la position augustinienne. Calvin est souvent appelé à tort: «le théologien de l'élection»; à noter la faible place de cette doctrine dans *l'Institution de la Religion Chrétienne*. A propos des Canons de Dordrecht, l'article «prédestination» dans *l'Encyclopaedia Universalis* est un chef-d'œuvre d'incompréhension: «La victoire de Gomar sur les arminiens au synode de Dordrecht consacre le triomphe du calvinisme strict, en affirmant la prédestination «supralapsaire», c'est-à-dire avant la chute.» Or, les Canons de Dordrecht sont «infralapsaires». Aucune confession de la Réforme n'affirme le «supralapsarisme».

b) *Scandale.* L'élection divine comprise comme souveraine correspond au *skandalon* de l'Évangile. Que la grâce de Dieu soit souveraine est une proposition qui prend à rebrousse-poil, car elle est en contradiction avec l'idée de la liberté de choix et le désir d'anthropocentrisme. (Jn 6.37-40, 44 et 65s). La doctrine de l'élection est une atteinte à la fierté de l'homme.

c) *Risque de déterminisme.* On n'a pas toujours bien parlé de l'élection. Jésus en a parlé correctement, mais on n'a pas fait comme lui, ce qui alimente encore plus l'incrédulité. Il ne faudrait pas ajouter au scandale de l'Évangile un scandale humain en présentant la doctrine comme un déterminisme fatal.

Cependant, aucune présentation théologique de la doctrine ne correspond à la réalité divine. Tous les systèmes sont plus ou moins bons. La vérité de l'élection ne réside pas dans un système théologique, dans la personne de Dieu. La théologie parlera fidèlement du mystère de Dieu en observant les limites de sa révélation. Calvin fait deux remarques à ce sujet (III.21.3). En commentant Deutéronome 29.28, il dit qu'il est impossible d'éviter de parler de l'élection dans la prédication; agir autrement impliquerait que le message biblique est dangereux, et cela priverait les auditeurs des bénédictions de Dieu. Calvin dit aussi qu'il faut en parler avec modération «en fermant nos bouches là où Dieu a fermé sa bouche». Aller au-delà du message biblique revient à asservir le peuple de Dieu à une tradition humaine. Il convient de parler de l'élection dans le cadre de la révélation, par rapport à sa fonction dans l'ensemble du message biblique.

3. L'élection est-elle arbitraire?

Le nominalisme d'Occam (la notion pélagienne du libre arbitre appliquée à Dieu) affirme que Dieu est une puissance absolue. L'homme plie devant le caractère entier de cette puissance. Dieu est *ex lex*. Pour faire contrepoids à un Dieu absolu dont la puissance «désécurise», l'Eglise tend à devenir absolue et elle sert d'intermédiaire dans la dispensation de la grâce du salut.

a) Comment distinguer entre un Dieu souverain et arbitraire?

Dans ses entretiens avec J. Ellul, M. Garrigou-Lagrange évoque deux vérités totalitaires, celles de Calvin et de Marx! Le Dieu de Calvin serait-il totalitaire ou non?

L'acte qu'homme accomplit en défiant toute loi est dit arbitraire. En Israël, le roi était soumis à la loi du roi (Dt 17) ce qui écarte l'arbitraire. Mais Dieu n'est pas soumis à une loi. Comme l'a dit Occam, Dieu est *ex lex*. La souveraineté de Dieu comme celle de l'Etat totalitaire ne peut pas être remise en question. Dieu serait-il donc arbitraire (Rm 11.34, *cf.* v. 33)?

Dans l'histoire des doctrines, la notion d'un Dieu arbitraire est refusée. La confession de la souveraineté de Dieu va de pair avec la contestation de tout arbitraire. Calvin refuse même de dire que Dieu est *ex lex* (III.23.20). Il n'existe pas de *causes* à la volonté divine. Dieu est loi pour toutes les lois, norme de perfection: il est saint et juste dans sa volonté. Dieu est loi, juste et sainte, à lui-même. La puissance de Dieu n'est donc pas séparée de sa justice et de sa sainteté.

Autrement dit, si la volonté de Dieu n'a pas de cause, elle a une raison, à savoir la profondeur de Dieu et de ses richesses. Le Dieu souverain n'est pas arbitraire, car sa puissance n'est pas de pure forme mais conforme à l'harmonie de son Etre. Ceci ressort du fait que, dans la Bible, notre salut dépend non seulement de ce que Dieu fait, mais aussi de ce qui est impossible pour lui (2 Tm 2.13; Hé 6.18; 1 Jn 1.5).

b. Romains 9.11 et 20 semblent indiquer un certain arbitraire en Dieu. La libre *exousia* divine en l'élection est-elle arbitraire? Dans le contexte, Paul pense non à la liberté arbitraire de Dieu, mais à la liberté divine *contre*, ou qui renverse les prétentions de l'homme.

Il faut faire attention à la manière dont Paul parle de cette élection: elle n'est pas soumission craintive, mais incitation à l'adoration (Rm 11.33s). L'homme n'est pas le conseiller de Dieu : telle est la clef exégétique de Romains 9-11. La gratuité de l'élection divine n'est pas fondée sur l'arbitraire, mais sur la liberté de la grâce de Dieu qui provoque l'adoration. Ne pas pouvoir sonder le pourquoi de cette grâce, n'autorise pas à penser qu'elle est arbitraire, car elle est fondée sur la sagesse profonde de Dieu (Rm 11.34). L'élection, loin de suggérer quelque chose d'horrible, doit nous pousser à louer la profondeur de la grâce de Dieu. On est bien loin des profondeurs arbitraires de Satan (Ap 2.24) La profondeur de l'amour de Dieu, c'est son amour révélé en Christ (Rm 8.39). La «raison» de Dieu n'a rien d'arbitraire dans l'histoire du salut. Cette histoire est à la fois celle du renversement des mérites humains et de la gratuité de l'acte

divin. L'œil mauvais voit de l'arbitraire dans la générosité divine comme le suggèrent les ténèbres qui règnent dans le cœur de l'homme (Mt 20.12, cf. 15-16).

L'inversion premier-dernier révèle le scandale de la grâce de Dieu (1 Co 1.23, 26ss; cf. Dt 7.7; 9.4ss).

Dieu manifeste sa sagesse dans l'élection (même dans la croix) face à la réalité du péché et de l'incroyance que l'accomplissement des œuvres de la loi n'anéantira pas: ainsi il est clair *que le salut est par grâce*.

4. L'élection implique-t-elle le fatalisme ?

Fatalisme et prédestination sont souvent confondus. Pour bien parler de la prédestination, il faut les distinguer clairement. Si nous sommes prédestinés, sommes-nous libres ou inéluctablement destinés à quelque chose?

a) Il existe un point de contact entre la prédestination et le déterminisme païen (le destin). Les deux attestent une certitude absolue dans la séquence des événements historiques. Selon la théologie chrétienne et selon l'Écriture (Ep 1), le conseil de Dieu ordonne tout ce qui se passe. La différence avec le déterminisme est grande en ce qui concerne:

- le fondement de la certitude de ce qui se passe,
- la nature de l'influence sur laquelle cette certitude est fondée (le personnel de l'Écriture contre l'impersonnel).
- le but proposé: dans un cas, la tragédie est ultime et irrévocable; dans l'autre, c'est le triomphe de la grâce divine.

b) *Fatalisme et destin*. Le destin comme notion philosophique a deux aspects: les événements sont réglés par un déterminisme inéluctable, qui conduit à la mort ou au moment de la mort: «C'est la faute à la fatalité».

La vie et la mort sont liées de façon inéluctable par le destin. D'où une vision tragique de la vie qui caractérise la pensée grecque et, à travers elle, le

romantisme. Le destin est donc la perception du mouvement qui conduit de la vie à la mort.

L'histoire serait l'œuvre d'un dieu irrationnel ou absurde ou impénétrable qui présiderait à la mise en scène d'un destin incompréhensible. L'homme n'aurait aucune prise sur les événements; il ne serait qu'une sorte de marionnette.

Cette conception est présente dans les discours politiques de nos contemporains¹⁹. Elle comporte une notion de *souffrance*. La perspective de la mort fait de la vie une souffrance aveugle jusqu'au moment où l'on comprend ce qu'est le destin. «Souffrir pour comprendre» que le destin est un accomplissement sûr et déterminé dans la douleur. La souffrance tragique de l'homme est un mouvement éternel, réglé et continu vers la mort²⁰. Ceci est proche de la notion du *karma* dans le bouddhisme. En niant tout savoir sur la matérialité, on pourrait atteindre l'illumination sur la nature de l'homme.

Kierkegaard a beaucoup écrit sur la tragédie en opposition à la philosophie de Hegel, en particulier dans *Ou bien... ou bien*. Il met en contraste la notion du tragique et la finalité de la mythologie grecque avec le destin de Christ, et à travers lui, avec celui du chrétien. La notion chrétienne implique une *vocation*. Cette vocation modèle l'individu et modifie sa finalité. La vocation chrétienne a pour finalité interne de faire participer l'individu à l'œuvre de Dieu. La finalité n'est plus la mort; l'individu, par sa vocation, est inséré dans la temporalité indéfinie de Dieu. Cette vocation rompt la fatalité par la finalité qui conduit l'appelé dans l'immortalité.

Nous pouvons maintenant exposer les différences qui existent entre le fatalisme du destin païen et la prédestination chrétienne.

¹⁹

Voir les speeches de De Gaulle ou le marxisme/léninisme pour lesquels l'homme ne fait pas l'histoire mais est fait par l'histoire.

²⁰

Cf. Freud.

5. Fatalisme et conseil de Dieu

Le mot «fatalisme» est appliqué à différents systèmes qui admettent ou refusent l'existence d'une intelligence suprême. En général, il est dit que les événements surviennent sous l'impulsion d'une nécessité absolue. Voici quelques points de différence avec le message biblique.

a) Le fatalisme n'a pas de concept de finalité. L'eschatologie – un but vers lequel toutes choses tendent et pour lequel elles existent – lui est étrangère. Selon les Ecritures, tout est ordonné en vue de la gloire de Dieu. Il en est ainsi même s'il est difficile de concilier la perte de certains avec cette gloire divine. Par Christ, la *race* humaine est sauvée, même si tous les individus ne le sont pas.

b) Le fatalisme voit la concaténation (l'enchaînement) des événements selon une relation de cause à effet dépourvue d'intelligence. L'homme se résigne à subir cette séquence. Le conseil de Dieu, en revanche *comprend* l'accomplissement de la volonté de Dieu *par des causes secondaires*, libres dans leurs actions. Ces «causes à effets» secondaires existent selon la sagesse et la bonté de Dieu.

c) Le fatalisme ne fait pas de distinction entre les causes nécessaires et les causes libres. Tout est par nécessité, comme dans le fonctionnement d'une machine. Selon la vision biblique, il existe une nécessité dans l'accomplissement de la volonté de Dieu, qui n'exclut pas mais inclut la liberté et la responsabilité de l'homme. Dieu exécute sa volonté en tenant compte de notre nature personnelle de créatures, en respectant la liberté réelle attachée à cette nature.

d) Le fatalisme donne naissance à l'insensibilité et au désespoir, en supprimant le fondement des distinctions morales. L'univers du Marquis de Sade est fermé; c'est l'espace clos de l'obsession où le sexe devient son contraire et l'homme meurtrier collabore à l'œuvre de la nature. La

prédestination décidée par un Dieu sage dépend de son caractère de Père; elle encourage la confiance filiale.

6. Importance de l'élection dans notre situation

Ces considérations peuvent nous aider à ne pas formuler de jugements précipités sur le caractère de l'élection divine. Contrairement aux apparences, le conseil de Dieu est le vrai fondement de la liberté de l'homme. Après avoir créé la machine, l'homme est devenue la créature de sa machine; il est réduit à n'être qu'un élément dans le système. D'où, aujourd'hui, la renaissance du fatalisme et le renouveau du paganisme. Notre avenir est lié au collectif, mais notre survie est individuelle; notre impuissance à les réconcilier nous crucifie tous les jours.

Ce paradoxe n'est surmonté que dans le conseil du Dieu omniscient.

B. Les aspects historiques du problème

1. La question fondamentale qui sert de fil conducteur dans tous les débats sur la prédestination est la suivante: où situer la *décision* de la rédemption de l'homme? Elle ne porte pas, en premier lieu, sur l'accomplissement de la rédemption, car tous insistent sur la responsabilité de l'homme et sur l'accomplissement historique du salut et de la vocation des sauvés. La priorité est celle de savoir comment la réalité historique s'associe au conseil divin. Les décisions humaines historiques sont-elles prises:

- indépendamment du conseil de Dieu comme étant leur cause première?
- en coopération avec le conseil *général* de Dieu?
- de façon dépendante du conseil de Dieu qui les précède?

A chacune de ces questions correspond une vision générale du rapport qui existe entre la souveraineté divine et la responsabilité humaine. La grâce de Dieu est-elle souveraine dans ses actions ou bien l'homme, dans son état présent, peut-il refuser de façon ultime cette grâce? Ceci soulève la question de la chute de l'homme. Une discussion sur la *localisation* de la décision de la

rédemption soulève le rapport existant entre l'anthropologie biblique et la sotériologie, étant donné le caractère de Dieu.

Le point en litige n'est pas la réalisation du salut accompli en Christ que nous nous approprions, mais la **nature** du plan divin qui précède cet accomplissement. Le choix à faire est entre ce que Warfield²¹ appelle le naturalisme, qui propose que Dieu a, plus ou moins, laissé l'homme libre d'être l'auteur de son salut à l'exemple de Christ (le libéralisme est une forme de pélagianisme), et le supranaturalisme, qui atteste que Dieu intervient d'une façon ou d'une autre pour sauver l'homme. Dans le naturalisme, ce n'est pas Dieu qui est nié, mais l'idée que l'homme accomplisse son salut par des moyens naturels; la *décision* lui appartient, car Dieu l'a laissé libre de le faire. Dans le supranaturalisme, Dieu intervient et décide de tirer l'homme de sa perdition.

2. Le problème est-il bien posé?

La difficulté est la même pour toutes les positions: celle du lien entre le salut révélé et le salut planifié. Pour toutes les approches, ce qui est révélé est historique, conditionné par le temps, tandis que ce qui concerne le conseil éternel de Dieu est planifié de façon inconditionnée, même s'il y a des références temporelles! Pouvons-nous donc percevoir un ordre (un avant et un après) *dans* le conseil de Dieu à partir des données de l'histoire? Non, pas vraiment, et c'est en cela que toutes les interprétations sont insuffisantes. Cependant, la question n'est pas totalement inutile, car les facteurs de l'histoire ont un caractère contraignant qui dévoile le plan divin. Nous ne voyons pas le plan de Dieu en soi, mais nous ne pouvons pas dire que l'histoire n'est pas ce que Dieu a voulu. Les faits nous obligent à réfléchir sur notre rapport avec Dieu. La meilleure interprétation est celle qui conserve le mystère divin et qui refuse de «rationaliser» Dieu.

²¹

Plan of Salvation, 16.

Chacune des trois hypothèses soulève un problème différent:

– *pour le particularisme*: si l'élection relève de la seule décision de Dieu, indépendamment des mérites de l'homme, la décision de Dieu seul peut devenir signifiante. Le problème est de dire comment cette décision divine engage l'homme sans fatalisme ni déterminisme.

– *pour le naturalisme*: si la décision du salut est laissée à l'homme dans le contexte d'une grâce générale de Dieu, peut-on parler du don de la miséricorde divine?

– pour les *via media*, synergistes – qui essaient de trouver une coopération de Dieu et de l'homme dans la prescience divine – le problème n'est pas différent. Dieu nous sauve, car il voit des possibilités en nous.

22

3. Le pélagianisme

Le problème du pélagianisme se situe dans le cadre du christianisme sociologique, nominal, au début du V^e siècle. Il insiste, étant donné l'état de licence généralisée, sur la nécessité de l'effort humain et d'une décision de la volonté pour recevoir le salut. Pélagie est aussi en réaction contre le manichéisme qui insiste sur l'aspect mauvais du côté matériel de l'homme.

Pour Pélagie, la part de Dieu dans le salut se limite à donner à l'homme une volonté libre, à lui permettre de choisir entre le bien et le mal. Les trois éléments d'un choix étant le pouvoir, le vouloir et l'exécution, seul le premier vient de Dieu; les autres relèvent de l'homme. La nature humaine qui vient de Dieu est bonne. Il n'est donc pas possible de parler d'une disposition de l'homme à faire le mal. La capacité de choisir le bien est un don que Dieu fait à chaque homme, car Dieu crée chaque âme à la naissance.

L'âme ne peut donc rien avoir de mauvais congénitalement. Le péché est un acte libre que l'homme accomplit par imitation. En conséquence:

22

Cf. Kelly, *Initiation*, 368ss.

– Le péché d’Adam n’a pas de signification pour sa postérité. Celle-ci suit des exemples mauvais; il n’y a pas de solidarité avec Adam.

– La grâce de Dieu est une exhortation externe, qui se trouve dans la loi et l’Evangile, à recevoir la récompense de Dieu.

– Christ est celui qui nous sauve de nos péchés et un exemple du bien; la grâce est présente sous la «forme de connaissance».

– L’homme peut, avec ces exemples, «observer les commandements de Dieu sans pécher».

– La prédestination est une prévision divine et la détermination de récompense ou de punir. Il est possible de ne pas persévérer dans la grâce de Dieu.

Le Concile de Carthage (418) a condamné ces thèses comme une déformation de la grâce. Le semi-pélagianisme, qui enseigne que l’homme n’est ni saint, ni mort dans ses péchés, mais qu’il est malade, modifie la position de Pélagie. L’homme ne peut pas mériter la grâce de Dieu, mais il est capable de l’accepter et de persévérer. Le Synode de Valence (855) a soutenu la position d’Augustin. Ces décisions sont toujours la doctrine *officielle* de l’Eglise catholique romaine.

4. Le synergisme à l’époque de la Réforme

a) Le Concile de Trente a semblé s’écarter de la pensée de Thomas et d’Augustin. Il confesse la *sola gratia* mais, contre Luther et Calvin, il place le libre arbitre de l’homme en coopération avec la grâce. Celle-ci est nécessaire et active (*praeveniens*), mais non irrésistible, car l’homme doit coopérer en la confessant. Ce Concile de Trente veut maintenir que l’homme n’est pas passif lorsqu’il reçoit la grâce. D’où la question: la décision divine est-elle, oui ou non, décisive dans le salut?²³

²³

Voir Session 6/ Caput II, IV.

L'homme peut refuser la grâce s'il le veut (*posse dissentire si velit*); il ne s'agit plus de la grâce efficace et irrésistible de Dieu, ni de la seule décision de l'homme, mais de synergisme: la grâce divine *et* l'acte humain. Cette perspective est liée avec un système sacramentel, par lequel l'homme reçoit la grâce suffisante dans les sacrements et persévère dans la grâce.

b) Du côté luthérien, on trouve le même problème dans la pensée de Mélanchthon, développée dans ses *Loci Communes* (1535). Au début, comme Luther, il refuse toute coopération, car l'homme est incapable à cause de son péché de prendre une décision propice. La grâce est irrésistible et la prédestination inconditionnelle. Plus tard, il évoque trois causes au salut: la Bible, l'Esprit et la volonté de l'homme qui ne rejette pas l'Évangile. Cette position a une incidence sur la prédestination. Tandis que Luther refuse d'intégrer une prise en considération de la réponse de l'homme dans la décision divine, Mélanchthon estime que le salut s'effectue par l'addition de la volonté de l'homme à celle de Dieu. La prédestination est conditionnée par la réponse de l'homme. Pour Mélanchthon, la différence entre les «sauvés» et les «perdus» ne provient pas de la décision divine, mais de nous. Ainsi s'opère un rapprochement avec la position du Concile de Trente. Sont prédestinés ceux qui ne refusent pas les moyens de grâce offerts par Dieu.

c) Synthèse théologique : le synergisme en sotériologie (l'acceptation du salut) implique une corrélation avec la doctrine de l'élection. La souveraineté divine dans le salut et la coopération humaine sont en rapport avec la souveraineté dans l'élection ou la prescience. Le synergisme ne concerne pas seulement une coopération *temporelle* entre la grâce prévenante et le non-refus de l'homme, mais il implique la prévision de ceci dans le conseil éternel de Dieu. La coopération temporelle projetée dans l'éternité implique que l'élection soit conditionnée par une pré-connaissance divine. La décision divine inclut la connaissance d'un mérite de la part de l'homme. Ainsi on distingue, dans le

conseil divin, une volonté *antécédente* et une volonté *conséquente*, conditionnée par la prescience. On a:

Volonté antécédente, de sauver en Christ
ceux qui croient (universelle)

– *prescience* –

Volonté conséquente, le salut
actuel de ceux qui sont
«prévus» par la prescience
(particulière)

Entre ces deux volontés, Dieu prévoit la réponse de ceux qui accepteront l'offre universelle. Il regarde ceux qui accepteront ou refuseront la grâce, et il élit sur ce fondement.

Entre la décision universelle et la réalisation particulière, il y a une condition: celle de la non-résistance de l'homme à la grâce universelle. Ce qui se passe dans le temps – la réaction humaine – devient la condition pour que l'élection se réalise. Le synergisme est «projeté» dans le conseil de Dieu.

Cette position, qui se sépare de celle de Thomas et d'Augustin, est générale dans la théologie non-réformée: luthérienne, méthodiste, évangélique et catholique (excepté chez les jansénistes et les thomistes purs)²⁴.

5. La position des Remonstrants (Arminiens)

La Formule de Concorde (1577) constitue, dans le luthéranisme, le triomphe des disciples de Luther sur ceux de Mélanchthon; du côté réformé, Les Canons de Dordrecht sont l'expression du calvinisme augustinien contre le semi-pélagianisme des *remonstrants*. Le synergisme a une attraction magnétique telle qu'il n'a jamais cessé d'attirer plus de partisans que l'autre position.

24

Voir un exemple récent dans le livre de Gaston Deluz, *Prédestination et Liberté* (1942), 109s, 113s. Voir aussi Calvin, *Institution*, III.22.3.

Arminius (1560-1609), était un disciple de Th. De Bèze, professeur aux Pays-Bas; il est mort avant Dordrecht. Sa pensée était représentée par Episcopus et Grotius et fut reprise plus tard par Limborch. Les remonstrants ont formulé leurs articles *avant* le Synode de Dordrecht:

i) L'élection et la condamnation sont conditionnées par la prescience de Dieu quant à notre foi ou notre incroyance.

ii) Christ est mort pour tous les hommes et pour tout homme. Le pardon est offert à tous sous la condition de leur réponse. Ceci veut dire que la mort de Christ n'est pas le *salut* des pécheurs, mais que les pécheurs sont sauvables. La mort de Christ est la clef qui permet à l'homme de répondre.

iii) L'homme est déchu et ne peut pas obtenir la foi sans la grâce,

iv) mais il peut résister à la grâce de Dieu. Pour certains arminiens, le repentir et la foi précèdent la régénération (ce qui semble nier le caractère total du péché).

v) Le persévérance des saints n'est pas certaine: rien ne prouve que la grâce, une fois accordée, puisse être perdue.

Cette approche sotériologique implique, en ce qui concerne le plan du conseil de Dieu, que l'élection divine soit accomplie en accord avec le connaissance des actes futurs des individus libres (*scientia media*). Cette «science» n'implique pas de prédestination inconditionnelle.

a) Dieu, qui prévoit la chute de l'homme, détermine d'envoyer Christ comme Sauveur de tous. Cette grâce générale est suffisante pour tous et la foi permet de se l'approprier. La mort de Christ rend *possible* le salut pour tous.

b) Dieu, dans sa prescience, considère comment certains hommes répondent à la grâce, ou la refusent; cette réponse constitue le fondement de leur acceptation par Dieu.

c) Dieu nous sanctifie en collaboration avec sa grâce. Le saint peut atteindre la perfection dans cette vie, et ainsi avoir l'assurance du salut. Dans ce schéma, l'élection des individus ne dépend plus de la gratuité divine, mais du

comportement que Dieu prévoit être celui de l'individu. La volonté humaine est l'une des causes de la régénération.

6. Evaluation

Cette conception du salut semble avoir beaucoup d'avantages. En particulier, elle a celui de réconcilier la miséricorde et la sincérité de Dieu avec la perte du pécheur. Si l'homme se perd librement, Dieu ne peut pas être accusé d'injustice. De plus, cette conception insiste sur la responsabilité de l'homme qui a la capacité de répondre positivement à l'Évangile. Ainsi elle paraît propice à l'évangélisation. Ces «plus» ne sont qu'apparents: plusieurs problèmes restent sans solution

a) Le conseil éternel de Dieu ne peut pas être conditionné par le temps. Le problème de la *scientia media* est le suivant: si Dieu, dans sa prescience, voit les événements futurs de façon *certaine*, cette certitude constitue *déjà* une prédestination de Dieu. Car si Dieu a prévu quelque chose avec certitude, cette prévision est certaine; pour qu'il en soit ainsi, la *cause* de cette certitude ne peut être que la volonté libre de Dieu.

Si, en revanche, Dieu a prévu non avec certitude, mais comme une simple possibilité, il est impossible de parler de prescience.

Il en est ainsi de notre réponse de foi à l'Évangile. Si Dieu prévoit notre réponse avec certitude, cette réponse fait partie de sa volonté pour nous. Nous sommes donc *prédestinés*. Si, en revanche, Dieu ne voit pas notre réponse avec certitude, il n'y a pas vraiment de prescience divine. La *scientia media* échoue dans les deux cas.

b) Si l'apôtre Paul avait eu une pensée arminienne, il n'aurait jamais écrit Romains 9. En adoptant une perspective arminienne, on n'est plus obligé de répondre aux objections qu'il formule lui-même en Romains 9.14 et 19: Dieu est-il injuste et l'élection détruit-elle la décision humaine?

Paul insiste sur *la souveraineté* de Dieu. L'arminien, lui, insiste sur la justice de Dieu, les voies de Dieu étant suspendues à l'utilisation de la grâce suffisante dans le choix de l'homme.

c) La foi, la pénitence et la persévérance en sainteté, qui sont des conditions humaines, motivent l'élection de l'homme et sont, dans l'Écriture, *des conséquences* de la grâce de Dieu, fondée sur l'élection (Ep 2.8ss; Phi 2.12s). L'homme est élu non à cause de sa sainteté, mais en vue de la sainteté.

d) La raison profonde de la séduction de toutes les formes du synergisme est que l'homme reçoit son salut non seulement de Dieu, mais aussi de lui-même. A cause de sa décision de croire, le salut est actualisé dans le temps, mais aussi dans l'éternité. Le vrai problème du synergisme est celui de l'égoïsme humain. C'est ce que veut dire Bavinck quand il affirme que le pélagianisme est irrégulier. La séduction de nos mérites mine le fondement de la vraie spiritualité, de la vie de foi et de prière. Dans nos prières, nous ne nous glorifions pas; nous glorifions Dieu. Il n'y a que le pharisien qui vante ses mérites. La grâce nous fait vivre et prier en chrétiens; elle ne s'appuie pas sur nos mérites. Certes, les arminiens sont des gens de prière et qui ont une vraie vie chrétienne, mais il y a une contradiction entre leur piété et leur doctrine. Cette dernière qui est irrégulière.

Contre le synergisme, il faut affirmer que l'Écriture ne présente jamais une complémentarité complémentaire entre le divin et l'humain à l'égard du salut.

L'œuvre de l'homme est la conséquence de l'acte de Dieu. Cet acte crée et appelle notre réponse. Il est l'expression de la dynamique de notre foi. Jean 6.44 parle de l'attraction irrésistible de Christ. *helko* est un verbe puissant: *Kittel* indique son aspect coercitif, compulsif de supériorité irrésistible (*cf.* Jc 2.44; Ac 16.19). L'acte de «venir» à Christ est fondé sur l'attraction irrésistible de la grâce de Christ. Si nous venons, c'est que nous sommes attirés; puisque nous sommes le don du Père au Fils (Jr 20.7!).

25

7. L'élection selon Karl Barth

La doctrine de Barth commence en approuvant Calvin et l'orthodoxie réformée. Mais Barth en est critique aussi. Pour lui, la doctrine réformée, si sa perspective fondamentale est juste, est abstraite, car Calvin ne comprend pas vraiment la doctrine biblique de la grâce: «l'élection de la grâce est tout l'Evangile.» Il faut que l'élection soit révélée comme grâce de Dieu et non comme la décision d'un Dieu abstrait. Ainsi Barth écrit que le «Dieu de l'élection de Calvin est un *Deus nudus absconditus*.» Pour lui, le problème est que la source de l'élection est au-delà de Christ dans une décision qui ne doit rien à Christ et à l'amour de Dieu. La grâce serait obscurcie par les ténèbres de l'indécision d'un décret absolu. L'élection est souveraine, en dehors de l'amour de Dieu en Christ C'est pourquoi Karl Barth propose que l'élection ait un fondement purement christologique.

26

a) L'Etre de Dieu et la décision primaire

L'Etre de Dieu est en devenir, car c'est la «décision primaire» qui établit la relation en Dieu. La décision divine de l'élection est en corrélation avec une autre: celle d'être trinitaire²⁷. Ainsi l'Etre en Soi de Dieu est un acte intériorisé et extériorisé. Dieu se correspond à lui-même dans sa décision. Cette historicité de Dieu fonde l'historicité de la révélation. La grâce de Dieu est *Geschichte*, car elle a son fondement dans le décret concret où Dieu se correspond à lui-même. Ainsi K. Barth peut dire «à l'origine, l'élection de l'homme par Dieu est une prédestination non seulement de l'homme par Dieu, mais de Dieu lui-même.» Pour cette raison, l'élection fait partie de la doctrine de Dieu, et cela dans un sens *supralapsaire*. Par sa décision, Dieu se détermine comme un *Etre en acte*.

25

Dogmatique II. A.

26

Voir E. Jüngel, *The Doctrine of the Trinity*, 69ss.

27

K. Barth, *Dogmatique II. 1.*

– L’auto-détermination est un acte dans lequel Dieu se correspond à lui-même comme Père, Fils et Esprit.

– en même temps, elle est la relation entre Dieu et l’homme, fondée sur la décision où Dieu se veut, et se veut comme amour.

b) Concrétisation christologique

Christ est à la fois le Dieu qui élit et l’homme élu. Il est le sujet et l’objet de l’élection. Cela détermine le rapport qui existe entre Dieu qui élit et l’homme qui est élu. Ainsi Christ n’est pas seulement l’objet du bon plaisir de Dieu, mais il est le bon plaisir de Dieu. Le conseil éternel de Dieu est révélé en Christ qui est sujet et objet de la décision divine. L’Etre de Dieu et son conseil ne sont pas cachés dans un décret absolu, mais sont concrétisés dans la révélation de Christ. Le conseil divin est *transparent* et total en Christ. L’élection ne concerne donc pas le *nombre* de ceux qui sont compris dans une décision cachée; elle se restreint à Christ, l’homme élu. Pourtant, l’élection implique la réprobation (comme toujours!) ; K. Barth est supralapsaire. Le «*oui*» de Dieu implique la réprobation de Christ et, ainsi, Dieu décide de ne pas être un Dieu de haine. «Dans le conseil éternel de Dieu, c’est Dieu qui est rejeté en son Fils» (Blasphème ou non, pensez-y!). Dieu prend au sérieux la menace du néant et il l’assume dans le rejet du Christ. C’est en lui que Dieu se détermine par la réprobation de Christ d’être pour nous en l’élection. Christ est Dieu rejeté pour tout homme.

c) Problèmes...

Si Christ est rejeté par la décision divine, n’est-ce pas *une explication* du péché de l’homme? Le péché est ce qui est impossible à l’homme car il est rejeté par la décision divine. La liberté pour l’homme n’est pas la possibilité de suivre une des deux directions. Sa liberté est pour Dieu, car le néant, le chaos et le péché sont rejetés en l’Elu. Barth nie la possibilité du péché dans la création de l’homme libre (impossibilité ontologique du péché). Il est donc impossible d’expliquer le péché à la lumière de la liberté de l’homme.

K. Barth établit un autre rapport²⁸. Le lien est direct entre l'élection qui implique le rejet et le chaos qui se manifeste comme péché. Le «oui» de Dieu implique son «non» et, à cause de ce rejet, le chaos et le péché existent. Le péché a son fondement dans le non-vouloir divin. Le non n'a pas de rapport *dialectique* avec le «oui» : si l'élection est éternelle, la réprobation n'existe qu'en fonction d'elle comme une réalité passagère. Le péché et le chaos sont le revers *inévitabile* de l'élection. Dans un sens, Karl Barth a donné une explication du péché qui reçoit son existence selon la détermination de ce que Dieu ne veut pas, ce qu'il rejette comme l'impossibilité ontologique. En Christ, Dieu triomphe dans sa décision primaire, de ce qui est impossible, en opposition avec lui.

d) Election, rejet et la portée de l'élection

En Christ, le rejet de celui qui est élu est révélé. Dieu choisit pour Lui-même le rejet qui fait du péché une impossibilité, dès le départ. Il est donc impossible que l'homme soit rejeté, car Christ a assumé cette impossibilité. Et puisque Christ a été, dans la décision divine, l'homme réprouvé, l'homme est élu en Lui.

Cela s'applique historiquement: le Messie crucifié d'Israël est le Seigneur ressuscité de l'Eglise. Le rejet d'Israël est passager, afin de réaliser l'élection du peuple de Dieu en lui. Israël reflète le jugement dont Dieu délivre Christ. L'Eglise montre l'élection imméritée, réalisée en Christ à travers son rejet. *Les individus* sont aussi élus en Christ. Ils acceptent que Christ ait été rejeté pour eux et attestent la vérité de l'élection. Mais pour qu'il y ait des élus, il faut qu'il y ait des «réprovés». Ce sont ceux qui persévèrent dans l'impossibilité de l'incroyance et portent ainsi le témoignage que Christ est le rejeté qui rend nul leur choix. Les réprovés manifestent la contrepartie de l'élection, selon la non-volonté divine. C'est un détournement de l'élection qui atteste indirectement celle-ci. Les «réprovés» sont *élus sans le savoir*, car Christ a été le rejeté pour

28

Dogmatique III. 3.

tout homme. Leur vraie détermination est de cesser d'être des témoins involontaires de l'élection pour devenir des témoins réels.

e) Evaluation

La doctrine barthienne a un attrait indéniable. Elle est *logique*... trop! Elle a raison de se centrer sur Christ et sa fonction centrale dans l'élection. C'est biblique. Refuser une double prédestination symétrique suit les meilleures lignes théologiques. Augustin a parlé de la prédestination des élus et de la prescience divine quant aux réprouvés. Calvin affirme que la cause de la réprobation ne doit pas être cherchée en Dieu mais en nous. Les Canons de Dordrecht insiste sur le *non eodem modo*. Karl Barth voit juste en affirmant que l'éternité n'est pas décisive en soi; elle n'est pas une pré-temporalité mais une *co-, post- et supra-temporalité*. L'élection éternelle est une décision qui englobe le temps dans toute sa réalité. La présentation de Karl Barth est utile pour corriger certaines spéculations et aider au réajustement de certains aspects de la doctrine.

i) Barth, et à sa suite P. Maury, n'ont pas compris le sens de la doctrine réformée. Berkouwer et Runia nient que Calvin et les Canons de Dordrecht parlent d'un décret absolu²⁹. Runia affirme que la notion d'un décret absolu est étrangère à l'Écriture et à la pensée des Réformateurs. L'aspect christologique, s'il doit être accentué, n'est pas absent chez eux³⁰. Berkouwer, en particulier, nie que Christ soit seulement celui qui exécute un conseil abstrait de Dieu. Si les Réformateurs ne font pas de Christ la *cause* ou le *fondement* de l'élection, ils n'ont pas voulu dire que Christ était simplement celui qui exécute le conseil de Dieu. Cette terminologie ne leur semblait pas adéquate pour le *en Christo* biblique. En proposant que Christ est le miroir de l'élection, Calvin n'a pas voulu dire que le conseil de Dieu nous est caché, mais que l'amour

²⁹
Cf. Maury, 25.

³⁰
Voir Calvin sur *Ephésiens* 1.4.

réconciliateur se manifeste en Christ³¹. Il n'y a aucune séparation entre le décret souverain et sa manifestation. Le conseil de Dieu est en Christ et est révélé en lui. Il n'est pas immuable et abstrait, mais il se réalise historiquement dans le *en Christo* et le *dia Christo*. Dieu est à l'œuvre en Christ pour se réconcilier avec l'homme:

«Le conseil de Dieu n'est pas un acte qui appartient au passé, pas plus que la génération du Fils ; c'est un acte divin éternel; toujours complet et pourtant toujours continué, en dehors du temps et surélevé au-dessus du temps.»³²

La volonté de Dieu n'est pas autre chose que Dieu voulant et agissant.

ii) La décision primaire de Dieu

Dieu se tourne déjà vers l'homme avant la création. La création est nécessaire pour que Dieu soit Dieu en relation. Il y a, chez Karl Barth, un point de confusion entre le temps et l'éternité. La décision divine déterminerait Dieu comme trinitaire car, en elle, le Fils est le sujet et l'objet de l'élection. En tant que *rejeté*, le chaos deviendrait en quelque sorte nécessaire pour que Dieu soit Dieu. K. Barth frôle, ici, le dualisme.

Cette historicisation de Dieu, qui impliquerait que la mort de Dieu est nécessaire à sa vie de communion trinitaire, manifeste que Karl Barth n'a pas observé assez strictement le sens du langage biblique. Le Père élit; le Fils est élu; cette élection diffère de l'élection humaine. Christ est élu selon son office de médiateur; notre élection est différente.

iii) Peut-on établir un lien entre le rejet du Christ et l'impossibilité ontologique du péché ? La conséquence en serait un universalisme hypothétique du salut, car Christ est l'Élu et le rejeté pour tout homme. La différence entre ceux qui se savent élus et ceux qui attestent ce fait négativement, ne le sachant pas, ne s'accorde pas avec l'attestation biblique. Dans celle-ci, l'homme qui

³¹
Divine Election, 136ss.

³²
Bavinck, 370.

n'est pas en Christ *n'a* pas la vie et est déjà condamné. Quel rapport y a-t-il entre ce «condamné» et celui qui ne sait pas qu'il est élu? En «expliquant» le péché, K. Barth n'a-t-il pas émoussé la réalité terrible de l'aliénation et de la séparation d'avec Dieu?³³

34

C. L'élection dans le contexte des attributs de Dieu

1. Le rapport entre la connaissance et la volonté divines

Cette question fondamentale fournit le cadre de toute discussion sur la prédestination. Quelle est la nature de la connaissance divine? Comment comprendre l'action de sa volonté par rapport à cette connaissance.

– La nature de Dieu et la nature de sa connaissance

L'Écriture nous enseigne que Dieu est lumière: En lui, il n'y a pas de ténèbres (1 Jn 1.15); Dieu habite une lumière inaccessible (1Tm 6.16).

i) Cette expression renferme l'idée que Dieu a une connaissance totale de lui-même: il n'y a rien en lui qui lui soit caché. Sa connaissance a pour objet sa nature divine éternelle. Dans la Trinité ontologique, nous avons l'expression biblique du sens de cette connaissance divine. Dieu se connaît dans son unité et sa diversité. Autrement dit, Dieu n'a pas besoin de rien en dehors de lui-même pour trouver un point de référence universel, ni pour percevoir la réalité des faits particuliers. «L'Esprit sonde tout, même les profondeurs de Dieu» (1 Co 2.10). Il existe en lui une correspondance totale entre son Être et son auto-connaissance. Il n'y a pas, dans l'Être de Dieu, une puissance, une possibilité qui échappe à son actualité. Si c'était le cas, la connaissance de Dieu ne serait pas complète. Il y aurait dans l'Être de Dieu un indéterminisme, une partie de son Être qui

33

Voir le mémoire de maîtrise de J.-M. Sordet (Lausanne) au sujet de l'élection chez Berkouwer et Barth.

34

Voir, à ce sujet, l'œuvre magistrale de Zanchius, qui existe en latin et en anglais sous le titre *Absolute predestination*, mais qui n'a pas été, à ma connaissance, traduite en français.

existerait indépendamment de sa connaissance de Lui-même. Dieu serait soumis, dans son Etre, à ce qui est indéterminé, au fait brut.

ii) Entre l'Etre de Dieu et sa connaissance, il existe une correspondance de telle sorte que Dieu se connaît exhaustivement. Cela permet de distinguer la conscience que Dieu, a de lui-même et sa *conscience du monde*. S'il n'y avait pas corrélation entre l'Etre et la connaissance de Dieu, l'Etre existerait face à Dieu dans un rapport de complémentarité. Il n'y aurait plus de distinction entre Dieu et l'être là. Nier la correspondance entre l'Etre et la connaissance de Dieu reviendrait à nier la Création biblique, comme aussi la doctrine chrétienne de Dieu comme auto-suffisant dans son unité et sa diversité. Cela soumettrait aussi l'histoire à l'arbitraire; il n'y aurait plus d'élection, ni de royaume de Dieu, ni de triomphe sur le mal.

2. La connaissance de Dieu est *nécessaire*

La Bible enseigne que Dieu est *éternel*: «d'éternité en éternité tu es Dieu» (Ps 90.2). L'éternité de Dieu est toujours placée en contraste avec la temporalité du monde. Si Dieu se connaît exhaustivement, il se connaît comme *nécessairement existant*. Sa connaissance n'est donc pas ajoutée à son Etre, elle est partie intégrante de lui. L'Ecriture enseigne également que Dieu est le *seul* Dieu éternel. S'il y avait en dehors de lui quelque chose indépendamment de lui, il ne serait plus seul Dieu. Le fait brut, le hasard ou la matière seraient aussi ultimes que lui. Mais puisque Dieu est le seul, son auto-connaissance est nécessaire; il a connaissance aussi de ce qui *n'est pas nécessaire*, car il est Maître de la possibilité. Il sait ce qui n'est pas ontologiquement nécessaire en dehors de lui, Car ceci dépend de son plan Dieu est donc libre de projeter, de créer en dehors de lui. La connaissance qu'il a de sa créature est ontologiquement non nécessaire, et donc libre. La créature est contingente.

Cette distinction est importante Elle correspond à la distinction biblique entre la volonté secrète et la volonté révélée de Dieu (Dt 29.29).

3. Résumé

La correspondance entre la connaissance de Dieu et son Etre distingue le christianisme de tout panthéisme; la liberté et la nécessité de cette connaissance dressent une barrière entre la foi et la philosophie réaliste dans laquelle le rapport entre Dieu et le monde est nécessaire (on peut se demander si Hegel a influencé la doctrine de l'élection chez Barth, précisément sur ce point). Dans l'idéalisme, Dieu n'est pas libre dans sa connaissance du possible. En réalité, il n'existe plus comme seul vrai Dieu, comme une personnalité absolue.

4. Application à la prédestination

Puisque la connaissance qu'a Dieu de lui-même est absolue et *nécessaire*, et que sa connaissance de la réalité - en dehors de lui est *libre*, il est maintenant possible d'étudier la question de la volonté de Dieu en ce qui concerne la prédestination. La pré-connaissance de Dieu, par exemple, ne correspond pas à la connaissance de quelque chose qui existerait indépendamment de Dieu. A parler correctement, *il n'y a pas* de pré-connaissance divine. Cette expression est analogique. Dieu connaît toute chose en dehors de lui. Dans la Bible, le *conseil* est au singulier (*prothesis*). C'est pour que l'idée des arminiens selon laquelle Dieu serait infini, dans certains cas, est à rejeter. On ne peut pas non plus séparer la pré-connaissance de Dieu de la prédestination.

Il n'y a que deux possibilités: ou Dieu est l'Etre auto-conscient pour qui il n'y a pas de faits bruts et qui connaît le monde parce qu'il connaît son plan; ou Dieu dépend lui-même de faits bruts qui le dépassent.

5. L'Etre et la volonté de Dieu (Ps 33.11)

La volonté est définie comme une puissance ou une capacité que nous possédons en tant qu'humains. Cette dernière notion, qui se rapporte à ce qu'on n'a pas ou n'est pas, ne peut pas être applicable à Dieu. On peut parler de la

volonté de *Dieu* de deux manières: d'abord, par rapport à son propre Etre; ensuite, à propos des choses en dehors de lui-même. Il est impossible de considérer la seconde manière sans d'abord évoquer par la première.

a) A proprement parler, il n'y a pas de volonté de Dieu: la volonté de Dieu est Dieu qui veut. Comme pour la connaissance, le vouloir n'est pas indépendant de Dieu. Il y a réciprocity entre Dieu qui veut et la volonté de Dieu. Sa nature divine s'exprime dans sa volonté tout comme sa volonté présuppose sa nature. Dieu se veut comme seul vrai Dieu, comme l'Eternel. Ce vouloir est nécessaire; étant Dieu, Dieu ne se veut pas autre que Dieu. Ce n'est pas une forme de déterminisme. C'est plutôt une auto-détermination. *Pour Dieu, la plus grande nécessité est la plus grande liberté.* C'est ainsi que Dieu est réellement libre pour être Dieu.

b) La volonté de Dieu est souverainement libre en ce qui concerne la créature. Il y a donc une volonté de Dieu, pour la créature, et cette volonté est également nécessaire, mais *libre* dans la décision de Dieu. Les niveaux de nécessité sont différents. La volonté de Dieu est nécessaire en ce sens que Dieu est actuel: Dieu n'existe pas sans sa volonté divine. Sa volonté en ce qui concerne ses actes libres en dehors de lui-même est nécessaire, *mais* uniquement dans la potentialité qui découle de l'actualité de l'Etre de Dieu. Ainsi le conseil de Dieu est éternel, car Dieu est éternel et n'est jamais sans son conseil (*cf.* la génération du Fils).

Mais la matière n'est pas éternelle; elle tire son origine du plan de Dieu. Le conseil ou plan de Dieu, pour moi, se forme à la jonction de la connaissance et de la volonté divines.

Un Dieu sans conseil, dit Bavinck, est inconcevable. Le conseil est la cause efficace et exemplaire du monde. Efficace, car nulle créature n'existe si ce n'est par la volonté divine; exemplaire, car la conception globale du monde existe en Dieu avant sa concrétisation historique. Tel est le sens d'Ephésiens

1.11 et des confessions de foi qui affirment que tout ce qui se passe existe parce que Dieu le veut.

6. La volonté secrète et la volonté révélée (*cf.* Ex 4.21, 9 .16; Rm 9.16; 1 S 2.25; Ac 3.23; 4.28, etc.).

a) La volonté secrète est la volonté de Dieu que l'homme ne peut connaître à l'avance; elle sera révélée et elle se dévoilera progressivement. Nous pouvons connaître, dans ses lignes générales, que la victoire de Dieu est ultime, mais dans ses détails, nous sommes limités. Dans l'univers créé, tout dérive du conseil de Dieu (Pr 16.4ss, 21.1): création (Ap 4.11); providence (Dn 4.35; Ep 1.11); régénération (Jc 1.16); sanctification (Ph 2.13); la souffrance (1 P 3.17).

b) La volonté révélée est aussi nommée volonté préceptive ou de *commandement*. La volonté révélée nous indique ce qu'il faut faire; la volonté secrète exprime ce que fait Dieu par l'intermédiaire des hommes ou autrement. Quel est le rapport entre les deux ? Bien souvent, la volonté secrète de Dieu est réalisée dans l'histoire indépendamment de sa volonté révélée. Exception: le cas des créatures rationnelles à qui Dieu adresse sa volonté de commandement; les deux aspects de la volonté divine fonctionnent alors ensemble.

Il y a opposition entre les deux, si nous on présuppose que la liberté et la responsabilité de l'homme ont la possibilité de s'opposer absolument à la volonté de Dieu. Mais selon l'Écriture, la responsabilité morale de la créature et sa liberté ne résident pas dans sa capacité d'opposition. Si la liberté de l'homme est autre qu'une liberté d'opposition, la volonté révélée *établit* et préserve la liberté et la responsabilité humaines. Le péché de l'homme n'est pas le signe d'une contradiction entre les «deux volontés». Les actions libres des hommes contribuent à la *réalisation* de la volonté secrète de Dieu. La liberté de l'homme ne peut avoir son fondement que dans la doctrine chrétienne de l'indépendance ontologique totale de Dieu. L'homme a sa signification de par la volonté divine et de son conseil personnel. Autrement, l'homme ne peut échapper à

l'impersonnel ultime qui déterminent sa liberté. Sans le conseil de Dieu, l'homme n'est pas ultimement libre de la détermination impersonnelle des faits bruts.

La volonté secrète n'est pas une gnose, mais une volonté progressivement portée à la connaissance de l'homme dans le déroulement de l'histoire, parfois par le moyen de la volonté révélée. Par exemple, avant l'incarnation, la nature de Christ appartenait au secret de Dieu, mais à la venue de Christ, le secret de Dieu est connu par l'obéissance de Christ à la volonté révélée de Dieu: Christ accomplit le loi. Ce que nous serons demain est le secret de Dieu aujourd'hui; demain, le secret sera connu de nous par notre réaction à la volonté révélée de Dieu. Il convient de distinguer entre les situations où nous ne connaissons pas la volonté de Dieu, car elle est toujours à venir, et celles où nous ne la connaissons pas parce que nous obscurcissons, par le péché, la volonté de commandement de Dieu.

7. La volonté de Dieu et la signification de l'histoire

Le conseil de Dieu qui est auto-suffisant, se réalise dans le temps. C'est ce qui donne sa signification au *moment* et sa gravité au *péché*. Le péché d'un moment a une portée éternelle. Le temps ne fait pas partie de l'éternité, comme s'il était un moment d'un mouvement plus grand. Le *temps* est créé. Il exprime le vouloir de Dieu et a une signification réelle à cause de ce vouloir. Le contact entre le temps et la volonté éternelle de Dieu est établi par la liberté de Dieu dans sa décision de créer. Le temps n'est pas nécessaire dans le même sens que Dieu. Le conseil éternel de Dieu s'exprime historiquement à cause de la liberté de Dieu. Une illustration: l'incarnation n'est pas une nécessité ontologique de Dieu, c'est un acte de Dieu qui exprime sa liberté par rapport au temps. Kuyper, Bavinck et Van Til (*Common Grace and the Gospel*) affirment que nous ne pouvons que penser concrètement en ce qui concerne l'histoire. L'histoire réalise le conseil de Dieu ; elle actualise ce qui est «avant la fondation du monde».

L'histoire est donc un processus de *différentiation*. En même temps que l'histoire avance et que Dieu se révèle, il y a une progression, l'attitude des hommes par rapport à Dieu se précisant. La foi ou la non-foi des hommes est actualisée par l'histoire-différentiation. La grâce de Dieu a un aspect identique pour tous, l'Évangile est communément offert à tous, mais la différenciation s'accomplit par la réaction de l'homme. L'histoire est une dynamique d'individuation réalisant le conseil de Dieu. Les décrets du conseil éternel y trouvent une réalité temporelle. L'histoire n'est pas une idée, mais une réalité concrète faite d'obéissance ou de désobéissance. Le péché a un caractère déterminant pour le sort de l'homme, de même que l'Évangile et son acceptation. L'histoire a son sens non pas *malgré*, mais *à cause* du conseil de Dieu.

35

D. Regard sur quelques passages bibliques

1. Romains 9 : 6-31

En Romains 9, l'apôtre évoque un problème concret: celui de l'incroyance d'Israël. Ce problème tire son importance du thème de l'épître, indiqué en Romains 1.16-17. L'Évangile est d'abord pour les juifs. Mais Israël, malgré les richesses de la grâce divine (9.4-5), s'est séparé de Christ (9.3). S'agit-il d'un échec de la parole de Dieu? Dieu serait-il frustré par l'homme, ou l'histoire ne serait-elle plus sous son contrôle? Deux thèmes sont parallèles dans ce passage: Dieu est souverainement libre dans son élection de grâce; il ne fait preuve d'aucun arbitraire dans cette élection.

a) La souveraine liberté de Dieu se manifeste dans le salut.

Loin de contrarier l'intention divine, l'attitude des juifs est expliquée par référence à l'élection. Dès le début, Paul établit une distinction parmi les enfants d'Abraham: être de la chair n'équivaut pas à être au bénéfice de la promesse

35

Voir, à ce sujet, les livres de Berkouwer et le *Paul* de Ridderbos.

(9.7-8). En Isaac, le plus jeune, la postérité d'Abraham sera appelée. Le choix d'Isaac est, de fait, l'exclusion d'Ismaël. Cela suffit pour affirmer que la descendance naturelle ne correspond pas aux enfants de la promesse. L'élection constitue-t-elle *une menace*? Ici, c'est en effet le cas pour celui qui fait de l'appartenance à la descendance naturelle comme une cause méritoire de salut. L'élection n'est pas une menace pour celui qui s'approprie, dans la foi, la promesse; elle l'est, en revanche, s'il existe la moindre supposition de mérite devant Dieu. Ce point est illustré par le contraste établi entre la naissance d'Ismaël et celle d'Isaac: cette dernière est naturelle et *miraculeuse* (9.9). Ce fait montre le sens de l'action de Dieu; elle fonde le salut. Le choix d'Isaac n'est pas arbitraire, mais illustre un caractère de Dieu: Dieu est celui qui est libre dans ses actions. A cela correspond la foi, non la réalité naturelle (Rm 4.12-13); l'expression *ta tekna tes epangnelias* souligne ce fait. Le génitif est un génitif *d'origine*: à la promesse divine correspond notre foi (Gn 4. ?). L'élection est donc libre, fondée sur l'intervention divine, la puissance de sa promesse et l'œuvre de l'Esprit. Le même principe entre en jeu pour Jacob et Esaü, mais de façon différente. Pour Isaac, il s'agit d'une naissance naturelle après que Dieu soit intervenu. L'accent tombe, dans ce cas, non sur la promesse, mais sur l'élection en tant que telle. La traduction de la *TOB* du v. 11 est plutôt une paraphrase qui inverse, semble-t-il, le sens de *he kat'eklogen prothesis ton theou*; la *Segond révisée* traduit: «le dessein de Dieu selon l'élection». C'est l'élection qui précède l'exécution du dessein de Dieu dans l'histoire. Le dessein exprime l'élection. S'il y a un ordre, c'est l'élection qui a la priorité. La pensée est que le dessein de Dieu, loin d'être arbitraire, comporte un aspect électif de la part de Dieu qui est libre et souverain dans ses choix. Le fait que le dessein soit existant avant la naissance des enfants souligne cela (11a). La vocation ne vient donc pas de ce qui est en l'homme, mais seulement de ce qui est en Dieu (*cf.* Dt 7.6ss; 9.4s). La haine dont Esaü est l'objet ne doit pas être interprétée comme une réprobation. Les commentaires y voient l'effet de l'élection de Dieu par

rapport à une relation personnelle: Esaü sert Jacob (12; cf. Mal 1.2ss). Paul n'évoque donc pas la destinée éternelle d'Esaü, mais il montre, par un exemple, la liberté de l'élection divine *indépendamment* de l'action de l'homme. Ainsi, la nature de la grâce apparaît avec évidence; le salut ne s'obtient pas par les œuvres ou les mérites, il est le don libre de Dieu. L'histoire du salut abolit la vaine gloire de l'homme; dans ce chapitre, celle des juifs.

b. Dieu serait-il arbitraire dans sa libre souveraineté?

A partir du v. 14, Paul maintient la liberté de la grâce divine et sa justice. Le plus étonnant, dans ce passage, est l'insistance de l'apôtre sur le caractère totalement inconditionné de l'élection divine. Il ne parle pas, cependant, d'une puissance absolue, neutre ou indéterminée. Loin de lui faire craindre une puissance arbitraire, la contemplation de la liberté divine le pousse à l'adoration.

Telle est la conclusion en considérant sa première objection: *Y a-t-il en Dieu de l'injustice?* Paul ne répond pas à cette question. Tout ce qu'il dit, c'est que Dieu est libre de manifester historiquement son salut. Il est impossible de se prononcer sur la justice de Dieu; mais il est possible d'avoir foi en sa miséricorde. Cette foi élimine toute idée de déterminisme ou de hasard. Il n'est ni utile ni nécessaire de plaider la liberté de l'homme contre celle de Dieu (v. 16); la miséricorde de Dieu dépasse de telles considérations. C'est l'adoration qui correspond à la liberté de Dieu, non la soumission ou la crainte (cf. 11.33-36). La clef exégétique de ce passage se trouve ici: l'homme n'est pas le conseiller de Dieu qui est premier en tout, insondable; à lui la gloire. Ici, la théologie chante Dieu. Après tout, cette profondeur de Dieu n'est pas un abîme de terreur, mais celle de la richesse de sa grâce — profondeur qui sondée par l'Esprit (1 Co 2.10) et qui exprime la plénitude de Dieu en Christ (Ep 3.19). Tout arbitraire est exclu; le sens de l'histoire est dans les actes sensés de Dieu pour le salut en Christ. Le «certes non!» de Paul gomme l'indéterminisme dans la perspective de l'eschatologie (Rm 11.1, 11-12a).

– D’où viennent donc l’accusation d’injustice due à l’arbitraire ou la réticence à laquelle l’apôtre fait encore allusion au v. 19? Paul voit très bien dans le cœur de l’homme une fierté qui forge l’idée d’un Dieu arbitraire pour s’excuser. Cet arbitraire, quelle solution idéale pour éliminer toute responsabilité humaine! A noter que Paul ne répond pas à cette accusation par un contre-argument aussi abstrait. Il s’exprime *concrètement*. Il répond, non pas en évitant de parler de la souveraineté de Dieu, mais en affirmant la réalisation historique de l’élection divine. Pour lui, l’élection ne vide pas l’histoire de son sens, mais lui donne, au contraire, une signification puissante. Résultat: l’homme ne se dresse plus contre Dieu, mais découvre le sens la grâce libre. D’où la référence à Pharaon et au potier (vv. 17 et 21). Dieu est libre de se servir de la résistance de Pharaon pour révéler sa gloire. Comme le potier, Dieu est libre d’agir comme il lui plait. Et, de nouveau, Paul parle concrètement à propos d’Israël. Il montre les richesses de la grâce de Dieu envers les païens (vv. 24-31), envers ceux qu’il a destinés à la recevoir Dieu ne serait-il pas également libre de manifester sa colère envers ceux qui se perdent, précisément à cause de leur péché?

c. Conclusion

Dans cet argument, l’intention de Paul n’est pas de montrer que tout ce que fait Dieu dans l’histoire est fixé dès l’éternité et qu’en ce qui concerne sa miséricorde aussi bien que l’endurcissement qu’il suscite, l’aboutissement est inévitable. Il veut montrer, dans l’omnipotence de Dieu, la vraie intention de ses actes. La grâce n’est soumise à rien, surtout pas aux calculs humains. Isaac, Jacob, Israël et maintenant les païens... et Israël, à côté de Pharaon, quand il se trompe sur le caractère de l’élection et cherche le salut dans sa propre justice. C’est la réprobation historique d’Israël pour que la miséricorde de Dieu soit manifestée (11.7ss, 12 et 15). Paul s’exprime concrètement; la souveraineté de Dieu ne se confond pas avec une fixité éternelle. Dieu veut provoquer Israël au

repentir (11.11ss). L'élection est une élection de grâce. C'est l'élection que nous devons prêcher, car elle incite à adorer Dieu.

2. Autres passages pauliniens

S'il est vrai qu'en Romains 9, le but de Paul n'est pas uniquement de manifester ce qui a précédé l'action divine, il ne sépare pas la rédemption historique et le dessein de Dieu qui a un caractère électif. Paul évoque, à maintes reprises, la nature du dessein de Dieu (Rm 8.28s; 9.23; 1 Co 2.7; Ep 1.5 et 11; 2.10; 2 Tm 1.9); la rédemption en Christ est la manifestation de la volonté de Dieu. L'élection est en Christ; Dieu exécute le projet éternel de son salut en Christ (Ep 3.11). Cette élection christique est difficile à définir de façon adéquate; il est clair que Jésus est l'objet et le centre du dessein de Dieu et que l'accomplissement de la volonté divine est dans et par lui. A remarquer que l'Eglise est comprise dans ce dessein de Dieu et quelle est également l'objet de l'élection divine. Christ est «l'objet» de l'élection pour accomplir le dessein de Dieu ; «nous»/l'Eglise, sommes des «objets» de l'élection en Christ à cause de ce qu'il a accompli.

a) Ephésiens 1

Au v. 5, Paul affirme que, par Christ, nous sommes prédestinés à être fils de Dieu (*cf.* 11). Cette élection reçoit sa profondeur au v. 4, *pro kataboles kosmou*. Christ est une personnalité corporative; avec lui l'Eglise est comprise, dès avant la fondation du monde, dans l'acte divin de l'élection. Notre bénédiction avec Christ est aussi bien pré-temporelle que post-temporelle. «En Christ» est à la fois eschatologique et «eschatologique à l'envers». Comme notre vie est cachée avec Christ en Dieu, de même l'élection de l'Eglise est cachée avec le Christ pré-temporel. Dans le conseil de Dieu, l'élection de Christ, de la communauté et de l'individu est simultanée (contre Barth, Bonhoeffer). Cette élection est un aspect plus vaste du conseil de Dieu. C'est ainsi que la rédemption sort du domaine des choses contingentes. L'aspect pré-temporel est

fort, mais le «pré» n'existe pas sans la priorité de Dieu sur toutes choses. La sainteté, à laquelle nous sommes appelés, est une *conséquence*, non une cause de l'élection (Ep 1.4). L'élection est entièrement gratuite; si nous appartenons au peuple de Dieu, c'est à cause de l'acte antécédent de Dieu, non de nos œuvres (2 Tm 1.9). La grâce de Dieu n'est pas opposée aux mérites humains, mais elle les précède totalement (Tt 3.5). Ep 2.10 – élection = création!

b) Romains 8

Un développement de la notion de dessein de Dieu est présente en 8.36 (remarquer la variante qui met l'accent sur Dieu). Cette référence ne se situe pas dans le contexte d'un débat théorique, car en Romains 8, Paul donne trois encouragements aux chrétiens qui sont appelés à souffrir: *cf.* 8.18-25, 26s/28-30. La consolation provient de ce que Dieu agit en tout pour leur bien, à cause de son dessein. Sont compris dans le dessein la «prescience» et la prédestination, selon l'image de Christ. Quel est le rapport entre le *proginosko* et le *proorizo*? Beaucoup pensent que Dieu connaît d'avance la décision de certains et à cause de cette prévision les prédestine. Le lien entre les deux serait la foi prévue par Dieu (voir p.45). La foi désignerait certains comme élus. Dieu sait d'avance qu'ils rempliront la condition du salut³⁶. L'élection serait donc conditionnelle. Cette interprétation est insuffisante même pour un non calviniste. D'ailleurs, même si on estime que le texte parle de la prévision divine de notre foi, rien ne serait changé en ce qui concerne l'élection inconditionnelle de Dieu. Si Dieu prévoit la foi, la question devient alors: d'où vient la foi? La seule réponse biblique est que Dieu prévoit la foi dont il est lui-même la source (Jn 3.3ss; Ep 2.8; Ph 1.29). Si donc Dieu, dans sa connaissance éternelle, prévoit la foi dont il est la source, on en revient à la réalité de son élection. Si Dieu prévoit la foi dont il est seul la source, c'est bien qu'il a décidé de donner la foi. Quel est donc le lien entre ces deux verbes?

³⁶

Voir Godet, *ad loc.*

A noter que Paul dit *hous proeqno* (ceux connus d'avance), et non *hous proegno ten pistin*. S'il y a différenciation dans la prévision divine, Paul ne situe pas la raison de cette différence en dehors de l'acte de Dieu. Quel est le caractère de cet acte de Dieu? Dans le Nouveau Testament, *connaître d'avance* est tout différent de «connaître + avant». Connaître d'avance marque le sens de l'amour attaché à la connaissance (Am 3.2; Ps 1.6). *Proginosko* veut dire, en réalité, «aimer d'avance». La différenciation existe au niveau de l'amour de Dieu, qui est le moteur de l'élection et non la foi que Dieu discerne en nous. Cette interprétation maintient une concordance de sens avec les autres éléments de la «chaîne» de Romains 8.29 où c'est Dieu qui appelle, justifie et glorifie. La prévision de la foi serait radicalement en désaccord avec l'action déterminante de Dieu dans tous ces autres actes. La différence vient de l'amour de Dieu (*cf.* Ep 1.5 et aussi le «mis à part» du v.11 qui semble invalider l'interprétation barthienne). Il est maintenant possible de comprendre le rapport entre *proginosko* et *proorizo*. Il y a une progression dans la pensée de l'apôtre. S'il ne s'agit pas de la pré-connaissance de notre foi, il s'agit bien de l'amour de Dieu dans lequel l'élection est accomplie. L'amour est le point de départ dont la prédestination est l'expression déterminante. Dieu décide, par amour, de nous conformer à l'image de son Fils. Avec cette expression, Paul relie encore l'acte passé de Dieu et la glorification eschatologique, car il envisage la gloire de la conformité finale lors de la résurrection. Rien d'arbitraire, dans l'élection qui est centrée sur Christ qui accomplit cet amour.

E. Quelques conclusions

1. Sur la réalisation de l'élection

En parlant du dessein de Dieu, Paul se réfère pas à un décret abstrait, mais décrit la grâce souveraine de Dieu. Cette grâce est la seule raison de la rédemption historique. Ce dessein ne se limite pas à la façon dont la rédemption

est accomplie, c'est à dire à Christ. Il inclut également ceux qui sont participants à ce salut. L'Eglise est connue d'avance, prédestinée à l'héritage.

a. L'élection est-elle limitative? S'applique-t-elle à un nombre fixe? Oui, dans un certain sens, mais cette conclusion ne découle pas de la présentation du dessein de Dieu. Pour Paul, ce n'est pas un nombre fixé qui retient son attention, mais le *salut* fixé en Christ. Le caractère immuable de l'élection ne se trouve pas dans un nombre caché, mais dans l'unité de l'Eglise avec Christ. Dans l'Evangile, qui nous lie à lui par la foi, se trouve la certitude de notre salut.

b. D'où vient la certitude de l'élection? Cette certitude ne vient pas de la connaissance d'un décret immuable de Dieu, mais de la connaissance historique de Christ. «Elu en Christ» n'indique pas Christ comme le moyen d'accomplir une décision divine. La décision divine n'est jamais séparée de la connaissance de Christ comme Sauveur. D'une part, cette solidarité avec Christ signifie être élu en lui dès avant la fondation du monde, car Christ est le premier de beaucoup de frères; d'autre part, la nature de ce lien avec Christ est connue uniquement par la réalisation historique. L'élection en Christ indique quel est le sens de notre salut. Mais la réalisation historique de ce salut indique la nature du dessein de Dieu. On peut parler du nombre des élus en Christ, seulement si on respecte l'appel divin à la foi dans l'Evangile.

Deux images des Réformateurs illustrent cette idée: Luther appelle Christ «le livre de la vie» en qui nous lisons les conditions de notre élection; Calvin dit que Christ est le «miroir de l'élection». En Lui nous contemplons notre élection .

2. L'élection et la responsabilité humaine

Le «en Christ» dès avant la fondation du monde se réalise dans le «en Christ» du salut historique. A son tour, celui-ci indique le caractère du dessein de Dieu. Insister sur ce rapport réciproque ne signifie pas que la décision de

³⁷

Calvin sur *Jean 6.40*.

l'élection a un sens anthropocentrique. Paul s'exprime ainsi tout en insistant sur la souveraineté de la décision divine. Pour lui, la liberté de l'homme ne consiste pas à décider comment l'homme se positionne devant l'Évangile. C'est la volonté de Dieu qui transcende l'homme et le place devant la prédication de l'Évangile. La vocation de ceux qui croient est une vocation *ex nihilo* de Dieu (Rm 4.17; Ga 4.28; 2 Co 4.6). La réciprocité entre l'élection et la prédication de Christ n'a pas son point de départ dans la volonté humaine. Les incrédules ne voient pas resplendir la lumière de l'Évangile (2 Co 4.4).

Le rapport entre élection et prédication, qui réalise le dessein de Dieu, ne met pas en valeur la décision humaine. Mais il empêche d'avoir une notion automatique ou déterministe de l'élection. La séparation historique qui s'effectue dans la proclamation de l'Évangile n'est pas, pour Paul, une expression automatique du nombre limité des élus. Il maintient plutôt la liberté de la grâce de Dieu dans le cadre d'une rencontre éthique, entre Dieu et l'homme, dans l'Évangile. Ainsi la foi ou la non-foi de l'homme n'est pas la conséquence d'une élection automatique au salut ou à la perdition. Elle est signe de l'obéissance ou de la non-obéissance de l'homme. Chez Paul, ces deux aspects de la question sont placés côte à côte. Dieu est souverain dans son acte de grâce, dans la rencontre entre Dieu et l'homme, dans la proclamation de l'Évangile. Il y a obéissance ou non-obéissance dont l'homme est responsable.

Nous voyons donc deux lignes: l'omnipotence divine qui fait briller sa lumière dans nos cœurs; la responsabilité humaine pour répondre dans la foi et par la conversion.

Ces deux constatations maintenues par Paul sont irréconciliables, si nous pensons à une élection déterministe dans laquelle la réponse de l'homme ne trouve pas sa place; ou si nous pensons que la décision du salut reste du côté de l'homme. S'il en était ainsi, l'homme ne serait plus une créature aussi bien dans un cas que dans l'autre. Le déterminisme abolirait la responsabilité de l'homme et s'il décidait lui-même de son propre salut, il serait autonome.

Pourtant la responsabilité de l'homme n'est pas *neutre*. Elle existe toujours dans le contexte de son rapport avec Dieu. Ce rapport est concrétisé dans la proclamation de l'Évangile. L'amour de Dieu manifesté à tous les hommes sans discrimination, son appel à la réconciliation *fondent* la responsabilité humaine³⁸.

L'Évangile place l'homme dans une position de responsabilité. Même lorsque l'homme est esclave à cause de son péché, sa responsabilité *d'homme* envers le Créateur n'est pas enlevée. L'appel à la réconciliation est adressé à tous les hommes sans discrimination; c'est dans ce rapport avec Dieu que la responsabilité a son fondement. En plaçant l'homme devant sa responsabilité, Dieu affirme sa liberté. Il fait miséricorde.

3. Election et réprobation

Y a-t-il une symétrie entre élection et réprobation dans le conseil de Dieu?

A noter que l'Écriture ne parle jamais d'une réprobation éternelle de Dieu. Elle ne montre donc aucune symétrie; s'il existe une causalité en ce qui concerne la réprobation, c'est celle du péché de l'homme. Le péché et l'incrédulité n'ont pas leur origine dans le conseil de Dieu, mais en nous. Les mots *prothesis*, *prognosis*, etc., dans la Bible s'appliquent exclusivement au salut, et non à la mort et au jugement. Il en est ainsi dans la tradition réformée. Personne n'a parlé de prédestination au péché ; Dieu n'est pas l'auteur du péché; il n'a pas non plus créé l'homme pour sa destruction³⁹.

La réprobation est donc, selon l'Écriture, un acte de Dieu dans le temps dont la cause est le péché de l'homme. Et même si Paul parle de

³⁸

Canons de Dordrecht, 3.V, 7.

³⁹

Cf. Confession de La Rochelle, 12; Canons de Dordrecht affirme le *non eodem modo* de l'élection et la réprobation. Pour les Canons, affirmer que Dieu est la cause de l'infidélité et de l'impiété des hommes à cause de sa réprobation est contre toute vérité et charité; c'est une chose que l'Église déteste de tout cœur! Autrement dit, le péché n'est pas déduit de façon causale de la prédestination.

l'endurcissement d'Israël en Romains 11.7ss, la chute en question n'est pas définitive. S'il y a un jugement final de Dieu, il n'intervient pas à la lumière d'une prédestination, mais à cause du péché de l'homme. Il paraît sage d'en rester là!

40

Conclusion générale

Le rapport entre le conseil de Dieu et l'élection dans le conseil pourrait être le suivant:

Conseil de Dieu

1) Sujet du conseil Dieu;
Dieu dans sa plénitude morale.

2) Objet du conseil;
Création et histoire: Ep 1.11

3) Nature du conseil;
éternelle, libre, simple.

4) But du conseil;
manifester la louange de Dieu

Election

Dieu dans sa souveraineté

Amour de Dieu en Christ

Acte suprême de grâce

«La louange de son amour»

XI. LA CREATION

1. La structure linguistique de Genèse 1

Le chiffre 7 est celui de la perfection. En Genèse 1, les 7 jours représentent une durée parfaite de temps au cours de laquelle l'action des 6 jours atteint son terme le 7ème jour. Udo Cassuto, dans son commentaire, remarque l'importance de ce fait en Genèse 1:

- après Genèse 1.1, la section se divise en 7 paragraphes signalés par les mots: «Il y eut un soir, il y eut un matin»;
- Genèse 1.1 contient 7 mots.
- chaque mot clef de ce verset paraît dans la section dans un multiple de 7 (Dieu / 35; cieux et terre / 21).
- dans le septième paragraphe, il y a trois phrases; chacune a sept mots (2.2 à 3a) et est construite autour des mots «septième jour». Le paragraphe comporte 35 mots. Il ne s'agit pas d'une coïncidence, mais d'un effort pour illustrer, de façon numérique, la perfection créée.

2. La relation entre Genèse 1.1 et 1.2-3

Cette question littéraire a un enjeu théologique très grand. En effet, l'interprétation du rapport existant entre ces versets est décisive pour la compréhension de la nature de la création divine: création *ex nihilo* ou création à partir de matière sans forme. Ici, comme ailleurs, l'exégèse norme nos concepts théologiques.

a) Les traductions possibles

«Au commencement Dieu créa le ciel et la terre...» (Segond);

«Lorsque Dieu commença la création du ciel et de la terre, la terre était déserte et vide et les ténèbres à la surface de l'abîme; le souffle de Dieu planait à la surface des eaux, et Dieu dit...» (TOB, Ibn Ezra);

«Quand Dieu commença la création du ciel et de la terre et la terre était déserte et vide...» (Rashi).

Qu'est-ce qui différencie ces trois traductions?

– Dans la première, le premier verset constitue une phrase indépendante.
– Dans la deuxième, il y a une phrase introductive, la phrase principale existe au v. 2.

– Dans la troisième, il y a une phrase introductive, la phrase principale existe au v. 3 (le v. 2 est une parenthèse).

Les traductions 2 et 3 interprètent le mot *tyvarb* comme un *état construit*. Ceci est grammaticalement possible, car cet état peut être suivi par un verbe fini. Mais s'agit-il d'un *construit* ou de l'*état absolu* qui valoriserait la version 1? Dans l'Ancien Testament, dans la plupart des cas, *tyvarb* est, en effet, à l'état construit. Dans ce cas, le mot indique la première partie ou la meilleure partie de quelque chose (Dt 26.2; Gn 10.10). Dans certains cas, le mot est à l'*absolu* (Es 46.10; Né 12.44). Il est donc difficile d'aboutir à une conclusion à partir des usages. Plusieurs considérations indiquent que l'absolu est l'interprétation probable :

i) Dans les textes massorètes, le mot est accentué d'un *tiphca disjonctif*. Le mot a une certaine indépendance dans la lecture, ce qui indique un état absolu.

ii) Dans les versions anciennes (*targums*), le mot est interprété sans exception comme un absolu. Voir aussi la *Vulgate*, la version samaritaine et la *peshitto* syriaque.

iii) Ni le mot ni le contexte n'imposent la nécessité de l'état construit. Au contraire en Genèse 1.1, l'absolu semble plus normal à cause du contexte. Il y a une allitération entre *tyvarb* et *awb*. Le sens de ces deux mots est lié et ce verbe au *qal* a toujours Dieu pour sujet et jamais l'homme. Le mot est employé avec l'accusatif du produit, mais le matériel utilisé n'est jamais mentionné avec le mot. Ainsi, la Genèse dit que Dieu a créé l'homme et la femme, mais elle ne dit

pas que Dieu a créé l'homme de la poussière: en Genèse 2.7, le mot *ry* est utilisé, non *arb*. Le mot *barah* est donc plus étroit que notre «créer».

L'allitération de Genèse 1.1 indique que «création absolue» équivaut à «commencement absolu». Ce contexte allitératif est un argument fort pour la cause de l'état absolu.

iv) Ces considérations sont soutenues par l'exégèse du v. 2. Sa construction indique qu'il commence à traiter un nouveau sujet. Le premier verset est donc *l'En-tête* qui introduit toute la section. Cette position est défendue par Cassutto et Von Rad dans leurs commentaires et par E.J. Young dans son livre *Studies in Genesis 1*. Le premier verset, pour ces commentateurs, est une phrase indépendante. Von Rad dit que c'est une «expression résumée» de tout ce qui suit, indiqué par les deux premiers mots:

- que la création est «sans effort» de la part de Dieu.
- qu'elle est *ex nihilo*. *arb* exclut toute mention de matière. Ces expressions cachent, sous leur simplicité, l'intensité de l'idée que Dieu est Maître de l'univers, car Créateur. Toute mythologie, toute cosmogonie est bannie. Dieu n'est ni Combattant, ni Engendrant dans la création. Von Rad dit que Genèse 1.1 n'est pas *symbolique*. L'écrivain veut que ces expressions soient comprises comme vraies et exactes. La construction de Genèse 1.2 isole les 7 mots du v. 1 (voir 7 paragraphes et les 7 jours!). L'ordre des mots de Genèse 1.2 montre qu'un nouveau sujet commence à être traité. Ici le sujet *haaretz* précède le prédicat *tohu wabohu*, et accentue l'introduction d'un renseignement nouveau sur la question. Genèse 1.2 n'est donc pas une continuation de Genèse 1.1 mais commence un nouveau sujet.

La *structure* du v.2 aide à voir la relation avec le v.1. Ici, on a trois phrases circonstanciellées (sans verbe fini) :

- «la terre informe et vide»
- «et les ténèbres sur la surface de l'abîme»
- «et l'Esprit de Dieu se mouvant au-dessus des eaux.»

Ces phrases indiquent une condition existant à un moment particulier, et non *une progression narrative*. Le *temps* de ces conditions doit être établi par référence au verbe fini. Il y a deux possibilités ici:

– *barah* est le verbe fini. Les conditions du v.2 sont comprises par rapport au v.1. Ainsi, au moment où Dieu a créé, ces conditions existaient; donc, négation de la création *ex nihilo*. Cette possibilité est exclue par le rapport entre les deux premiers mots du v.1 et le fait que ce verbe n'envisage jamais le matériel.

– *wayomer* du v.3. L'idée serait que ces conditions existait au moment où Dieu a fait surgir la lumière. Cette deuxième possibilité nous aide à approfondir le sens du rapport entre Genèse 1.1 et 1.3 à 2.3.

Le premier verset est une déclaration du fait de la création du ciel et de la terre, c'est-à-dire de *toutes choses*. L'univers est le résultat d'une création de Dieu, qui est absolue. Genèse 1.1 est une narration complète en elle-même. Le verbe est au parfait et il envisage la totalité de l'œuvre de Dieu.

Les v.2ss constituent une narration complète en eux-mêmes. Dans cette deuxième narration, le premier verbe est *wayomer*. Il n'est pas précédé par un verbe au *parfait* et il indique la première condition de la terre quand Dieu a commencé à former le monde habitable.

Résumé

Nous avons, dans ces deux narrations, une affirmation de la création absolue. Dieu crée *de rien, avec rien*. Le premier acte est celui de créer une terre informe et vide; cet acte est suivi d'autres qui font surgir l'ordre voulu par Dieu.

3. Les sens du verset 2

En quoi consiste le *chaos* qui caractérise l'acte original de la création divine? Ce chaos, dans la pensée de Genèse 1.1, semble bien différent du chaos extra-biblique qui représente l'infini sans norme, une matière primordiale

confuse. Le *tohu wabohu* biblique est-il un chaos dans ce sens? Dans le contexte de Genèse 1.2-2.3, cette expression sert à faire ressortir le contraste entre la désolation primitive et le monde habitable du 7ème jour. Le sens de *tohu* peut être illustré par Esaïe 45.18, où *tohu* est contrasté avec habitable (*shabar*). *bohu* a sans doute essentiellement le même sens (Jr 4.23; Es 34.11). Le chaos était désert, vide et donc inhabitable. Cela ne correspond pas obligatoirement au sens de confusion ou de masse sans forme. Cela semble plutôt décrire le monde comme eschatologiquement incomplet. A noter les contrastes entre *haaretz/tohu*; lumières/*hoshek* et abîme/*ruah YHWH*. La troisième phrase renforce cette représentation. Même dans sa condition inhabitable, le monde est soumis à l'action de l'Esprit de Dieu. Cassuto maintient que le monde non perfectionné est placé sous la protection paternelle de Dieu. Il ne s'agit pas d'un simple vent, mais de l'Esprit. Si Moïse avait voulu indiquer un vent, il aurait pu utiliser l'expression *ruah gadolah*. Plutôt que d'un vent pour séparer les eaux et la terre, il s'agit de la présence de Dieu qui infuse la vie (Jb 33.4). Le *piel* du verbe ne décrit pas un vent qui souffle, mais qui s'impose.

Résumé du v. 2: ce verset n'est pas une continuation de Genèse 1.1. Il représente un nouveau commencement. Pourtant il existe un lien avec le v.1. Ainsi, comme dans le premier verset, il est question de la terre. Le *waw* reprend la pensée du premier verset et illustre une certaine continuité, mais aussi une certaine exclusion. Si en 1.1, l'attention est centrée sur la totalité créée «cieux et terre», en Genèse 1.2, la terre seule est envisagée. C'est cette terre qui se développe sous l'œuvre divine et qui reste centrale dans l'Écriture. La terre créée est le monde que Dieu aime. L'Écriture est théocentrique: c'est là qu'a lieu le contact de l'Éternel avec la créature.

En même temps, le *haeretz* du v.2 est bien différent de celui de 1.1. Il est incomplet, imparfait mais il est déjà une forme élémentaire de création. Comme le dit Delitzsch, il décrit le monde immédiatement après la création. Le miracle de la création, selon Von Rad, commence de façon négative, informe.

L'opposition ici n'est pas entre néant-crétion mais entre chaos-cosmos. Pourquoi ce développement: chaos-cosmos? La seule réponse semble résider dans le fait que l'auteur insiste sur cette méthode de préparation de la terre habitable pour mettre en relief la grandeur de l'œuvre de Dieu.

4. Création *ex nihilo*?

La structure de Genèse 1 est fondamentale pour la doctrine biblique de la création *ex nihilo*. Elle n'est pas périphérique, comme semble l'inférer Pierre Gisel dans son livre sur la création, mais capitale. Résister à la notion de création *ex nihilo* de Genèse 1, c'est aussi enjamber le témoignage biblique en entier. Jean 1 est en parallèle avec Genèse 1. L'apôtre reprend cette idée dans le contexte de l'hypostase du *Logos: en arche*. On peut paraphraser «avant le début».

En Hébreu 11.3 aussi, l'idée de création *ex nihilo* ressort de façon claire: la foi est l'assurance de l'espérance, la conviction des choses non visibles que nous croyons par l'Évangile. Même l'univers visible n'est pas formé de choses visibles. Par la foi, nous savons que les «âges» ont été formés par la puissance divine. *Aiones* indique l'univers dans le temps et l'espace; le *rhema* divin appelle à l'existence ce qui n'existe pas. L'auteur des Hébreux pense, sans doute, à Genèse 1 mais aussi au Psaume 33.6 et 9. Ainsi, *to blepomenon* vient de *to me ek phainomenon*. Comment le savons-nous? Par la foi. Il y a ici un refus polémique de spéculer sur l'éternité de la matière. La foi s'appuie sur la révélation divine et sait que cette spéculation est inutile. Selon la révélation, l'univers n'est pas formé *ek phainomenon* mais créé (*ktizo*) par la puissance divine. Il ne fait aucun doute que l'auteur des Hébreux se réfère au récit de la Genèse, car les 7 exemples des «héros» de la foi du ch. 11 sont puisés dans la Genèse. Ce verset est un commentaire sur le récit de la création de Genèse 1 et il prolonge dans le Nouveau Testament l'idée de création *ex nihilo*.

5. La création de l'homme et de la femme

a) Le caractère particulier de l'homme: trois idées sont soulignées en Genèse 1 et 2:

– la création a un début; le monde n'est pas éternel, l'éternité appartient à Dieu seul.

– l'idée de progression. La création est un processus qui trouve sa culmination dans l'homme. En Genèse 1, la création est décrite du point de vue de l'activité divine; Genèse 2 présente le même processus d'un point de vue différent. L'homme est la conclusion du processus et en Genèse 2, cet homme, pour qui la création existe, devient le centre de l'histoire. (Gn 2.4: *eleh toledot*)

La création du règne de Dieu et les jours de la création

7 Le sabbat

Domaine	Gérant/règne
3 terre fertile	6 animaux et homme
2 eaux et ciel	5 créatures
1 jour et nuit	4 soleil, lune et étoiles

Genèse 1.26-30: couronnement d'Adam comme roi de la création, ayant domination sur la création comme le représentant de Dieu.

En Genèse 1, les actes de Dieu créent l'environnement de l'homme. Tout est fait pour que les créatures entrent dans le repos avec Dieu. Genèse 2 présente ce que fait l'homme dans son histoire-réponse à Dieu.

– la progression se fait au moyen de commandements de Dieu, son intervention directe (Gn 1.3, 6, 9, 11, 14, 20, 24, 26, 29). L'accomplissement de la création a une structure préceptive: la parole divine, «Dieu dit»/le fait, «que soit»/ l'accomplissement/le jugement, «c'est bon»/la conclusion, soir/matin. La

parole de Dieu effectue la volonté divine et l'Esprit agit sous la direction de cette parole (Ps 33.6 et 9).

b) L'origine de l'homme. Quatre idées sont présentes dans la Genèse:

– avec la création de l'homme, Dieu s'engage personnellement. Son action va plus loin qu'un simple commandement. La pensée, la sagesse, l'intérêt et le conseil de Dieu s'expriment particulièrement dans la création de l'homme. L'attention unique de Dieu montre que ce qu'il accomplit est remarquable: l'homme, dans son mystère, se distingue des animaux. La transcendance est inscrite dans son être. La nature de l'homme se distingue des autres créatures (*cf.* Gn 1.25-26: espèce/similitude). Dieu engage sa personnalité dans le cas de l'homme, parce que, seul, l'homme est son image. L'homme est le miroir de la grandeur de Dieu (*cf.* conseil-bénédictio; Gn 1.28).

– l'image de Dieu indique que l'homme est le roi-serviteur dans le cosmos (Gn 1.26). «Avoir domination» est une référence aux hommes en général et inclut la femme. La communion homme-femme est aussi une manifestation de l'image de Dieu (*cf.* la parole divine «créons» et la pluralité de l'homme comme masculin et féminin). La domination de l'homme correspond à celle de Dieu. La répétition lyrique du v. 26 met l'accent sur l'importance de cet acte.

– le caractère particulier de la formation de l'homme (Gn 2.7). Tandis qu'en Genèse 1, il s'agit d'une référence générale à l'humanité, ici il s'agit d'*un* homme particulier dans un environnement restreint.

i) La formation (*yatsar*) de l'homme de la poussière montre que l'homme a des affinités avec les animaux et l'environnement physique de l'univers. L'homme vient de la poussière et y retourne: la terre constitue l'anthroposphère dont l'homme ne peut se libérer. Il est un proche parent des animaux: Dieu les forme également de la poussière. Comme les fonctions des animaux, celles de l'homme l'orientent vers la terre (sensation, perceptions, activités de la vie); tout ceci indique que l'homme est mortel (Ec 3.21). Mais le caractère corporel de

l'homme ne met pas sa valeur en cause. Le corporel/matériel n'est pas mauvais, c'est le domaine conçu pour l'homme par Dieu dans sa grâce.

ii) Le souffle de Dieu (*nefesh hayah*; cf. Gn 1.20, 24 et 30). L'action divine engendre la vie de l'homme. L'hébreu marque tout simplement le fait de devenir vivant. Ce qui est particulier, c'est que l'homme vit par Dieu. Et ce qui est plus important encore, ce n'est pas à un «hominide» déjà existant auquel Dieu *superimpose* son souffle pour le rendre homme (l'homme n'est pas un bricolage sur le thème singe). C'est par *le souffle de Dieu* que l'homme sort du néant pour être vivant. L'hypothèse des antécédents animaux pour l'homme est éliminée par l'Écriture.

Conclusions

– c'est le souffle infusé qui fait de l'homme une créature vivante.
ce qui fait de l'homme une créature vivante est ce qui le constitue
homme.

– cela détruit la distinction traditionnelle qui oppose les deux éléments, âme et corps. L'Écriture parle de l'âme de l'homme et le distingue du corps, mais «âme» a beaucoup de sens différents: vie de l'homme entier, la vie qui anime toutes les actions de l'homme. L'homme n'est pas une combinaison de deux sortes de vie, mais *un être* vivant. Par le même acte de Dieu, les aspects corporels et spirituels sont étroitement liés, de sorte que l'homme est une créature unie dans le sens intellectuel, volontaire et moral.

c) La conformité de l'homme avec Dieu

Il existe des affinités entre l'homme et son environnement, et il existe également une conformité avec le Créateur. L'homme est unique de deux façons : il est créé à l'image de Dieu et il est appelé à exercer sa domination sur la création. Cette particularité s'exprime de plusieurs manières:

– Dieu établit une communion avec l’homme qui n’a pas d’égal dans le règne animal. Il n’y a pas trouvé d’aide pour lui; c’est pourquoi Dieu crée la femme (*ish/ishah*). La femme n’est ni inférieure ni supérieure à l’homme; elle est sa semblable. Elle est créée de la chair même de l’homme, mais elle constitue un vis-à-vis différent. Notez qu’Adam donne des noms descriptifs aux animaux (v. 19), mais la femme est reconnue comme quelqu’un qui lui correspond entièrement (v. 23: «enfin»). «Dieu lui-même comme le Père de l’épouse mène la femme à l’homme» (Von Rad). Le mystère de l’homme s’explique par rapport à Dieu. Ce sens ne peut être défini par rapport à un aspect temporel.

– l’homme a un halo de sainteté qui entoure sa vie, en contraste avec d’autres créatures animées. Un exemple se trouve dans le récit de ce que Caïn a fait à son frère. La mort d’un animal se trouve impliquée dans l’acceptation du sacrifice d’Abel. Mais le meurtre d’Abel a été jugé par Dieu: la vie de l’homme est protégée par la sanction donnée par Dieu (Gn 9.5-6).

– quand on parle de la conformité de l’homme avec Dieu, il semble impossible d’établir un accord entre la présentation de la Bible et le dogme de l’évolution transformiste. Le «souffle» de Dieu souligne que l’homme tient directement sa vie de l’animation divine. Le premier principe de l’évolutionnisme appliqué à l’homme est que l’homme a évolué à partir d’une forme de vie non-humaine. Genèse 2.7 indique le contraire. Tandis que pour l’évolutionniste, le processus va de l’imperfection à la perfection par la sélection, le concept biblique de l’homme va de la perfection à l’imperfection morale par la dégradation du péché. La conversion est une réanimation d’un être qui est moralement mort. Dans la Bible en général, l’homme, dans son histoire, n’est pas un peu plus haut que les animaux, mais un peu inférieur à Dieu. Au début de la Bible, l’homme ne doit pas son existence aux puissances qui résident en son propre être en développement, mais à l’intervention directe de Dieu. Cette intervention est typique d’une autre, celle de l’incarnation. C’est pour cette

raison que certains théologiens appellent la création de l'homme une première incarnation.

XII. L'ELECTION ET L'UNIVERSALISME DU SALUT

«L'universalisme» pose le problème de la nature des témoignages bibliques qui n'auraient pas toute la précision nécessaire pour qu'une doctrine exhaustive du sort final des hommes puisse être formulée. La fonction des écrits bibliques n'est pas, premièrement, de définir une telle doctrine, mais d'exhorter au salut en Christ. Cela ne signifie pas qu'il n'est pas question de jugement dans la Bible; il existe des témoignages très clairs à ce sujet. Le jugement est fortement affirmé dans le Nouveau Testament et même dans l'Ancien Testament, mais ses modalités – moment, lieu, manière – restent parfois imprécises.

Quatre considérations s'imposent dans l'approche de la question :

– Dieu est saint et juste et, conformément à sa nature, le péché exige une rétribution. Autrement, Christ n'aurait pas eu à se donner pour les péchés. La question n'est donc pas de savoir, même pour un universaliste, s'il y aura un jugement, mais si ce jugement sera définitif. Il n'y a que les «sentimentaux» primaires qui refusent totalement l'idée de jugement. Ce faisant, ils abolissent la notion du salut.

– Dieu, ayant une miséricorde infinie, ne peut pas avoir une compréhension «finie». Cela ne signifie pas que Dieu annulera le jugement divin à cause de sa miséricorde, comme on pourrait le souhaiter, mais que le jugement divin est un acte de miséricorde difficile à concevoir, car la justice humaine manque très souvent de vraie compassion.

– la notion humaine du temps est liée à celle de durée; aussi l'idée d'«éternité» est-elle malaisée à comprendre.

– Le rapport entre l'amour et la justice de Dieu ainsi qu'entre les autres attributs de Dieu présente une difficulté pour nous.

Un dogmatisme qui établirait une équivalence entre notre compréhension actuelle et la réalité de l'éternité doit donc être écarté. Il convient également de

rejeter le sentimentalisme qui s'appuie avec générosité et optimisme sur les silences du témoignage biblique. L'Écriture en dit assez pour empêcher de croire que tout sera renversé dans l'éternité. Il y aura une continuité entre le présent et l'état éternel: même la lecture la plus naïve de Jean 3 doit en convaincre.

Pour résumer

Le problème posé par les données bibliques semble être le suivant : si les élus sont seuls à être sauvés, pourquoi leur nombre est-il limité? Le châtement éternel des perdus n'est-il pas hors de proportion avec leurs crimes, commis pendant une période réduite dans le temps?

Quatre hypothèses sont présentées: toutes soulèvent des problèmes par rapport au témoignage biblique.

1. La doctrine classique

Elle suit de très près certains aspects du témoignage biblique. Dans l'Ancien Testament, déjà le *sheol*, selon R. Charles (*Eschatology*), est un lieu de punition éternelle et définitive, qui est devenu l'enfer du Nouveau Testament. Trois aspects du témoignage biblique sont utilisés dans cette construction:

a) «éternelle» (*aionios*) est appliqué par la Bible à la punition des pécheurs. Le même mot décrit le sort des perdus et la bénédiction des sauvés (Mt 25.41 et 46; 18.8; Jude 7; Ap 14.11; 19.3; 20.10). Il est difficile d'affirmer que ce mot s'applique à la qualité et non à la durée de la souffrance ou de la bénédiction. Le mot est employé pour indiquer la vie éternelle de Dieu et l'éternité du salut (Jn 10.28s). Rien ne permet de supposer une limitation.

b) Le Nouveau Testament emploie des expressions équivalentes pour soutenir cette idée: «le feu qui ne s'éteint pas»; «le ver qui ne meurt pas»; les «ténèbres profondes», etc. (Mt 3.12, 8.12; Mc 9.43-48). La porte est fermée sur ceux qui n'ont pas connu Christ (Mt 25.10 et 12). Il en est de même dans les épîtres (*cf.* Hé 2.3, 6.6 et 8, 10.27 et 31, 12.25 et 29). Le blasphème contre

l'Esprit ne sera pardonné ni dans ce monde ni dans le monde à venir (**Mt 12 : 32**). Entre Lazare et l'homme riche, il y a un gouffre infranchissable. Plus étonnant est le fait que ce soit dans la bouche de Jésus même que la position classique puise ses arguments. De telles affirmations sont trop précises pour être de simples avertissements. Et s'il y a avertissement, c'est que derrière lui se dessine une possibilité terrible. Si Christ avait voulu enseigner la perdition éternelle, interroge la position classique, aurait-il pu le faire de façon plus explicite ?

c) Le jugement dernier présente deux aspects dans le Nouveau Testament:

– il tient compte de ce qui a été fait pendant cette vie (2 Co 5.10).

– il est décisif (Ap 12.11s). Aucune indication dans la Bible ne permet de penser qu'il sera renversé. Ce silence soulève une difficulté pour l'universaliste.

Le point de vue classique doit chercher, pour sa part, à résoudre les problèmes suivants :

i) Théologique: Peut-on parler du triomphe de la croix, si des hommes sont perdus? Le fait que le péché de certains mène à la mort semble remettre en question la sagesse du plan de Dieu. Si les hommes sont perdus, Dieu est-il définitivement vainqueur du péché et, s'il leur applique une peine éternelle pour un péché temporel, est-il juste? C'est ce genre de considération qui est à l'origine de l'universalisme hypothétique de Barth.

ii) Psychologique: Les représentations traditionnelles, accentuant la nature corporelle de la punition, ont nui à ce point de vue. Les textes bibliques parlent de souffrance spirituelle sous forme d'images; une interprétation trop littérale de ces images est aliénante (*cf.* les représentations de l'art du Moyen Age).

iii) Sentimental: C'est là le plus grand obstacle. Un Dieu dont l'amour est infini ne devrait-il pas sauver tout le monde? Il serait égoïste d'admettre qu'il y a des perdus, même un seul.

2. L'hypothèse de l'annihilation

Plusieurs passages bibliques suggèrent que, lors du jugement, le châtiment de certains sera la cessation d'existence (Ps 37.20 et 38; 2 Tm 1.7-9; Hé 10.26-28; Ap 20.14, 21.8). Le feu du jugement consume; aussi le jugement exécuté, la conscience est-elle abolie.

Cette position a été développée surtout au XIX^e siècle, même si l'idée a toujours existé pour répondre au malaise occasionné par l'idée d'une souffrance éternelle. C'est, entre autres, la doctrine des adventistes. Elle apaise l'inquiétude quant à la durée et maintient la totalité de la victoire divine sur le mal, qui sera aboli. Elle semble éviter le dualisme suggéré par l'hypothèse traditionnelle où le bien et le mal subsistent éternellement.

Sa faiblesse provient de l'insuffisance de preuves bibliques La mort, dans la Bible, n'est pas une annihilation mais une séparation. L'annihilation, en tant que telle, conduit à penser que la création de millions d'âmes aurait pu être un acte sans importance, anodin, de Dieu. Même si l'on n'accepte pas la notion grecque de l'immortalité de l'âme, il y a quelque chose, dans l'annihilation, qui ne semble guère plus acceptable, sur le plan psychologique, que le châtiment éternel.

De plus, le châtiment de Christ mort pour les péchés des élus n'a pas été l'annihilation: pourquoi donc les hommes souffriraient-ils un tel sort à cause de leurs péchés?

3. L'hypothèse de la punition rétributive limitée

Il y aurait une deuxième chance après la mort. Certains croyants entrent dans la communion avec Dieu après le jugement, les autres ne le font que progressivement, selon l'apurement de leur dette et leurs progrès dans la sainteté. Ceux qui persistent dans l'incroyance seront perdus définitivement.

On allègue Matthieu 5.25-26, Luc 12.46-48 et la prédication de Christ aux esprits en prison (1 P 3.19-20). A propos de celle-ci, il s'agit très probablement

d'une fausse interprétation de ce dernier passage, qui se réfère non à une descente aux enfers, mais à l'ascension de Christ.

Cette position ressemble à la conception catholique romaine du purgatoire. Sa faiblesse est qu'elle applique à Dieu une notion humaine de la rétribution. Pourtant la notion biblique de probation se réfère toujours à l'existence terrestre. L'Écriture ne semble jamais parler de conversion ou de rééducation dans l'au-delà. De plus, une telle position permettrait un salut par les œuvres en dehors du Christ, contredisant ainsi le thème principal de la Bible.

4. «L'universalisme»

Il inclut deux classes de théologiens. Certains pensent que Christ est mort pour tous les hommes qui sont donc dispensés de la punition. Le jugement sera une déclaration selon laquelle tous bénéficient du salut. D'autres pensent (comme au § 3) qu'il y a aura une période de correction éducative, après laquelle tous les hommes s'inclineront devant l'amour de Dieu.

Plusieurs passages bibliques semblent aller dans ce sens. Jean 3.17 parle de l'intention de Christ: il est envoyé comme sauveur du monde (1 Jn 4.14). Colossiens 1.20 et Ephésiens 1.10 paraissent indiquer une réconciliation de toutes choses en Christ. Romains 5.18 traite du don gratuit fait en Christ à tous les hommes comme de la mort qui atteint tous en Adam. 1 Timothée 2.4-6 fait état de la volonté de Dieu qui vise le salut de tous les hommes. Finalement, Christ est la propitiation des péchés du monde (1 Jean 2.2).

Deux idées fondamentales caractérisent l'universalisme: premièrement, l'amour de Dieu est infini et, pour cette raison, finit par annuler toute opposition; l'amour est l'attribut principal de Dieu et a le pas sur sa justice. Deuxièmement, l'homme est essentiellement bon et change de voie devant la persistance de l'amour divin.

Tenants de la première idée: Origène et, plus récemment, Schleiermacher et le libéralisme. D'autres ne prônent pas un universalisme «dogmatique» mais

l'adoptent comme un espoir. Parmi les plus tenaces à défendre un universalisme strict se trouvent J. Hick et J.A.T. Robinson, qui misent tout sur l'amour de Dieu et excluent *de facto* la perte. Barth s'oriente dans le sens d'une *apocatastase*, mais n'affirme jamais le salut universel. Brunner critique Barth pour son universalisme latent et dit que cette position mine la doctrine chrétienne.

Dans sa critique de la position de Robinson, T.F. Torrance affirme avec insistance que l'universalisme n'est pas fondé bibliquement mais qu'il découle logiquement de l'amour de Dieu et de ses implications. Dire ce que Dieu *doit* faire dans son amour, détruit l'amour en tant que tel. et remplace la grâce de Dieu par notre notion de la liberté et de la justice divines.

La deuxième idée soulève un problème non moins grave: devant l'amour de Dieu, le pécheur *doit* céder. Hick est très conscient de la difficulté: pour sauver tous les hommes, Dieu devrait également sauver ceux qui ne veulent pas être sauvés. Aussi envisage-t-il un Dieu thérapeute dont l'analyse conduit l'homme à la maturité. La liberté de l'homme est ainsi minée et là où la responsabilité n'est pas totale, il est difficile de parler de l'amour.

Finalement, Torrance allègue une autre raison contre l'universalisme. Il est trop rationnel et, pour cette raison, ne peut pas admettre que le caractère du péché est, surtout, son irrationalité. La raison ne peut pas sonder la vraie nature du péché, qui se trouve toujours dans *Eli, Eli Lama sabachthani*.

5. L'appui exégétique de l'universalisme

Avant le XX^e siècle⁴¹, la notion de châtement éternel était atténuée par l'affirmation exégétique que la punition du Nouveau Testament n'était pas définitive. *aionios* indique une période limitée pour la rétribution. Actuellement, peu d'exégètes nient que le Nouveau Testament enseigne une division définitive des hommes. Pourtant cette position est relativisée par la mise en parallèle de

41

Selon R. Bauckham, *Themelios* IV 2.

ces passages avec les textes qui semblent proposer une espérance universaliste. Parfois, on dit que ces deux sortes de textes ont des intentions différentes. L'universalisme est prédominant, car il représente la portée *théologique* du message; les avertissements ne sont qu'*existentiels*. Certains universalistes amplifient cette distinction en disant que l'universalisme du Nouveau Testament représente l'esprit chrétien alors que les passages qui parlent du jugement sont d'origine juive.

Il faut donc, examiner les textes «universalistes»:

a) 1 Timothée 2.1-6. Comment comprendre le mot «tous» dans ce passage et dans les autres où il paraît? Dans ce passage, *panton anthropon* est répété aux versets 4 et 6. Le mot *pas* dans le Nouveau Testament se réfère non seulement à tout individu collectivement, mais peut recouvrir la notion de catégories⁴². Il peut être traduit «toutes sortes de». Ainsi *pas ho laos* en Jean 8.2 ne veut pas dire «chaque individu». Dans ce texte, il n'est donc pas illégitime comprendre que Dieu veut sauver des hommes de toutes sortes de condition. *thelo* a un sens fort et indique non pas un désir mais l'intention ferme. Cette interprétation semble être soutenue par le fait que nous sommes exhortés, dans le contexte, à prier pour des hommes de classes différentes.

b) De même, en Romains 5.18, le fait que tout homme est justifié en Christ n'indique pas nécessairement le salut universel. Cette interprétation serait donc «tous ceux qui seraient perdus en Adam seront sauvés en Christ». Romains 11.32 pourrait être lu dans ce sens. A côté de cette exégèse universaliste, il y a celle qui consiste à comprendre le «tous» de façon organique. Le sens serait donc que tous les hommes compris en Adam sont perdus et que tous ceux qui sont récapitulés avec Christ sont sauvés. Christ est le chef d'une nouvelle humanité qui constitue un corps organique avec lui. «Tous» dans cette humanité-là seront justifiés.

42

Voir Mt 4.22, 5.11, 10.1 et Rm 7.8, etc.

Il est important de lire ce passage selon l'analogie de la foi; le «tous» est qualifié par l'obéissance de la foi. Paul précise cette pensée dans le contexte même. La justification qui est le contenu de cette déclaration est obtenue par la foi (v.17). Dans le Nouveau Testament, la justification est toujours imputable à la foi, qui est, en même temps, don de Dieu et décision pour Christ. Un peu plus loin, Paul dit que «beaucoup» seront justifiés. Il envisage une nouvelle humanité organique justifiée par la foi, unie à Christ. Le pécheur qui n'a pas la foi est toujours identifié à Adam. Cette interprétation est celle de Bultmann qui insiste sur le fait que la justification de l'impie est liée à sa décision de foi⁴³, et qui, pour cette raison, nie le caractère universaliste de ce texte.

c) En Tite 2.11, Paul déclare que la grâce de Dieu «source de salut pour tous les hommes a été manifestée». Dans le contexte, référence est probablement faite aux classes sociales mentionnées dans la première partie du chapitre. La grâce de Dieu touche tous les hommes indépendamment de leur classe, y compris les esclaves qui n'avaient pas de statut social à l'époque du Nouveau Testament (1 Tm 6.10).

d) Un autre passage, sujet de contestation, est 2 Pierre 3. Le verset 9 dit que Dieu ne veut pas la perdition (*boulomaïa* indique, à la différence de *thelo*, le désir de Dieu, et non sa volonté secrète). Ce passage a pour arrière-plan Ezéchiel 18.23-32. Ainsi la dispense de jugement s'explique par l'occasion donnée à l'homme de se repentir. Dieu retarde le jugement non parce qu'il espère ce qui ne peut être, mais parce qu'il est réticent à l'idée de réaliser ce qui doit l'être.

e) Dieu est *soter* de tout homme en 1 Timothée 4.10. Trois fois, dans les épîtres pastorales, le mot *sozo* est utilisé dans le sens d'une «préservation» non sotériologique (2 Tm 4.18; 1 Tm 2.15, 4.6; cf. Mc 8.35, 15.30). Le salut comme préservation de la vie est un thème courant dans l'Ancien Testament, particulièrement dans les Psaumes.

f) 1 Jean 2.1-2 peut être interprété de trois façons:

43

Cf. *Theology of the N.T.*, I, 232.

- comme une déclaration universaliste.
- la position augustinienne: Christ se sacrifie de façon adéquate pour couvrir les péchés de tous les hommes, mais sa mort est efficace par grâce pour les élus; Christ est mort pour tous les hommes, mais pas de manière égale pour tous. Il meurt de façon efficace pour les péchés de son peuple, mais non pour tous, bien que sa mort soit un appel pour eux aussi (Mt 1.21; Jn 10.15; Ep 5.25).
- une interprétation probable est que Jean écrit pour les juifs convertis. Il s'agit de leur faire comprendre que Christ est mort non seulement pour eux mais aussi pour les païens (Jn 11.52).

Enfin, les grands appuis des universalistes sont Colossiens 1.20 et Ephésiens 1.10. Ces textes sont loin d'affirmer le salut de tous les hommes même s'ils parlent de la réconciliation de toutes choses. L'équivalence entre réconciliation et salut n'est pas démontrée. Cette interprétation oublie que l'on peut fléchir le genou devant Christ comme juge et être soumis à sa souveraineté dans le jugement sans pour autant être sauvé.

Les passages «universalistes» le sont uniquement en apparence. L'idée d'E.A. Blum⁴⁴ est correcte quand il commente: «Le soutien principal de l'universalisme n'est pas l'exégèse biblique, mais une idée humaniste de l'amour. Si nous sommes universalistes, c'est que l'humanisme a pris le pas, dans notre interprétation, sur le message biblique.»

Il ne faut pas oublier que chaque texte se lit dans le contexte de l'Écriture entière et qu'aucun texte isolé ne peut fonder une doctrine de foi. La foi est toujours faite de contradictions apparentes prenant en compte tous les textes de la Bible.

6. Election et universalisme

Ceci conduit à reconsidérer le paramètre de l'amour divin.

44

Themelios IV, 2.

Un problème d'interprétation paraît si on aborde l'Écriture avec une idée non-biblique (logique/numérique) de ce que «tous» veut dire, et en l'appliquant à chaque cas.

Dans certains des passages considérés, l'intention de l'apôtre n'est ni d'affirmer, ni de nier un universalisme de l'amour divin pour des individus. Il est douteux qu'une telle question ait été présente dans l'esprit d'un juif du I^{er} siècle. Dans la plupart des cas examinés, les écrivains disent que Dieu manifeste son amour pour les hommes indépendamment de leurs caractères subjectifs. Il n'est pas dans l'intention des écrivains de dire si cette offre est efficace pour le salut. Dans d'autres passages, tels que Romains 5, le «tous» n'est pas incompatible avec l'élection, mais il se définit par référence à la solidarité corporative, le *en Christo* qui réalise l'élection. L'élection divine se réalise dans «tous» ceux qui sont en Christ.

Nous pouvons donc examiner un double problème herméneutique.

a) Le rapport entre universalisme et élection

Paul, considéré comme le plus «universaliste» des apôtres (il est l'apôtre des gentils!) peut également dire en 2 Thessaloniens 1.7s qu'il y aura une séparation à la fin des temps. On ne peut plaider que par ignorance qu'il y aura une éducation origénique après la mort, car le Nouveau Testament n'en souffle pas mot. Mais, il faut être clair, si on adopte la thèse de l'universalisme, la doctrine biblique de l'élection (si bien attestée) devient un non-sens. Il en est de même pour l'élection de Christ comme « agneau immolé avant la fondation du monde» dans le pacte de la rédemption. Si tous doivent être sauvés, pourquoi Christ est-il venu mourir pour des hommes qui, dans l'histoire, le refusent? L'incarnation est, après tout, un événement historique qui vise le rachat. La notion biblique d'élection devient incompréhensible: est-il possible de dire que Dieu choisit quelques uns, mais sauve tout le monde?

Si, par contre, on commence la démarche herméneutique à partir de la notion d'élection, on élimine l'universalisme illimité et individualiste, car

l'Écriture n'affirme jamais que Dieu a élu tous les hommes. Au contraire, la notion biblique implique le «choix», même si on ne doit pas utiliser le mot «sélection», comme le fait Lacueva dans *L'œuvre de la grâce*.

Dans cette discussion, il convient de commencer par l'aspect le mieux attesté dans le corpus biblique, à savoir, personne ne le niera, la doctrine de l'élection. La notion de l'universalité est comprise à partir d'elle. Si on commence avec l'universalisme pour définir notre l'idée de l'élection, on introduit une contradiction dans le corpus biblique et aussi dans l'enseignement de Jésus et de Paul. Et dans ce cas, l'universalisme enseigné par l'Écriture n'est pas digne de confiance: il n'est qu'une idée contredite par d'autres. Le tissu biblique a éclaté.

b) L'universalité de l'amour de Dieu

L'Écriture parle de l'amour divin de façon très nuancée. C'est une notion qui a une multitude de facettes et de degrés. Ces aspects sont présents dans l'Ancien Testament, mais aussi dans l'enseignement de Jésus et de Paul.

– La *philanthropia* divine s'étend aux justes et aux injustes selon la grâce commune de Dieu. L'amour de l'ennemi a pour modèle l'amour de Dieu (Mt 5.43ss).

– Le salut que révèle l'amour divin a une application organique et cosmique dans le Nouveau Testament. La vie de Christ est donnée pour le salut du monde: pour une humanité et un cosmos recréés. Le but divin est le *palingenesia*, mais cette humanité restaurée ne comprend pas nécessairement tous les individus. En Ephésiens et Colossiens, cet amour comprend la réconciliation de toutes choses. L'élection a pour but la présence, dans cette récapitulation, des enfants de Dieu. L'Église est «la plénitude dont Christ est le chef» (Ep 1.22-23).

– Un troisième niveau est la manifestation de l'amour de Dieu au travers des bienfaits généraux de la croix, pour tous les hommes. L'Évangile restreint le mal; c'est le temps de la patience divine. Dieu déclare sa compassion pour le

pécheur, il désire réellement son bien sans rendre efficace ce désir dans tous les cas (voir Lc 19.41ss). Dieu a de la compassion pour les hommes qu'il ne sauve pas. Sa *volonté* n'est pas guidée par sa seule compassion, mais aussi par sa sagesse. Celle-ci est souveraine et détermine la raison profonde pour laquelle Dieu ne sauve pas tous ceux dont il peut avoir compassion.

– L'amour paternel de Dieu envers ses enfants est spécifique et sotériologique. Christ donne sa vie pour ses brebis (Jn 10); ceux qui ne sont pas de Christ ne l'écoutent pas (v.26ss). Christ prie particulièrement pour ceux que le Père lui a donnés. Dans les synoptiques, Jésus parle toujours du Père avec «votre, leur, mon» mais jamais «du» Père, sauf dans un sens strictement trinitaire. Paul dit que «le Seigneur connaît les siens»; les enfants spirituels commencent leur vie nouvelle par la justification qui est un acte d'adoption. L'amour-compassion de Dieu se matérialise pour les saints. Cet amour est enraciné dans la vie éternelle de Dieu.

Ces aspects de l'amour divin sont complémentaires, et il n'est pas faux de les séparer les uns des autres de façon logique et artificielle. Les formes «inférieures» de la compassion divine mènent l'homme à contempler la richesse de son amour électif. Pourtant, il ne faudrait pas les confondre et penser que l'amour divin doit être l'amour qui sauve.

Enfin, l'amour de Dieu et sa colère contre le péché ne s'excluent pas l'un de l'autre. L'amour permet la punition et, d'une façon mystérieuse et intense, exige la punition. Dieu est un Dieu jaloux. Le pécheur, de son vivant, connaît l'amour et le déplaisir de Dieu dans les expériences de son existence, parfois de façon simultanée. En sera-t-il autrement dans l'éternité? Dieu jugera avec amour, mais de façon juste.

Cette conception nous permet de percevoir le vrai universalisme biblique. Il y a un seul Dieu qui ne se contredit pas, un Evangile et un salut par un médiateur. En Christ, l'amour et la justice divines s'allient pour notre

réconciliation. Ce salut est pour tous les hommes, car Dieu est l'universel ultime.

Mettre l'élection et l'universalisme du salut côte à côte implique qu'il y ait, ultimement, plus d'un salut, plus d'un sauveur et, peut-être, plus d'un Dieu!