

- ***Dieu fort ou Dieu faible? Quelques réflexions sur la théologie de la croix***
- ***Almighty God or weak God? Some reflections on the theology of the cross***
- ***Starker Gott oder schwacher Gott? Zur Theologie des Kreuzes***

Paul Wells, Aix-en-Provence

SUMMARY

The idea of an almighty God no longer seems plausible. J. Moltmann, Process theology, and 'theologies of the weak God' present attractive alternatives. However, 'classical theism', with necessary contextual adjustments, still has cards to play and some of its advocates have done so rather well in recent years. The writings of G. van den Brink, R.A. Muller, A. de Mural, W.C. Placher, G. Bray and P. Helm are referred to.

The thesis of this article is as follows: two views (at least) of divine almightiness are unacceptable: that which presents God as per se knowing no limits, and that which proposes that God is powerless or has become paradoxically weak. The first contradicts divine wisdom; the second endangers biblical eschatology, because a weak God would be fundamentally

incapable of promising salvation or new creation.

Three lines are proposed in this synopsis. How did the Reformers speak about almighty God? Sometimes Luther and Calvin (the theologian of the cross and the theologian of predestination) are played off against each other—but this is not altogether satisfactory. Their ideas, and particularly the theological structure of Calvin's thought, are set against the background of the developing Christian tradition of an almighty God. Finally, the 'pauline paradox' of the power and apparent weakness of God, revealed at the cross and in the gospel, is one way to move beyond the opposition of divine power or weakness.

Are we, as Christians, living in such a way as to demonstrate that 'evangelical power' is found in service and humility?

ZUSAMMENFASSUNG

Das Konzept eines allmächtigen Gottes erscheint nicht länger plausibel. J. Moltmann, die Prozeßtheologie sowie die "Theologien eines schwachen Gottes" bieten attraktive Alternativen. Doch der "klassische Theismus"—notwendige kontextuelle Justierungen vorausgesetzt—hat noch immer Karten in der Hinterhand, die auch in den letzten Jahren von einigen seiner Vertreter mit Erfolg ausgespielt worden

sind. Die Schriften von G. van den Brink, R. A. Muller, A. de Mural, W. C. Placher, G. Bray und P. Helm seien hier genannt.

Dieser Artikel stellt die These auf, daß (zumindest) zwei Sichtweisen der göttlichen Allmacht inakzeptabel sind: diejenige, welche Gott als per se grenzenlos darstellt, und die, nach deren Behauptung Gott machtlos ist oder paradoxerweise schwach geworden ist. Die erste Sicht steht im Widerspruch zur göttlichen Weisheit; die zweite

gefährdet die biblische Eschatologie, da ein schwacher Gott vollkommen unfähig wäre, Rettung oder eine neue Schöpfung zu verheißen.

In diesem Abriss sollen drei Gedankengänge aufgezeigt werden. In welcher Weise sprachen die Reformatoren über den allmächtigen Gott? Manchmal werden Luther und Calvin (der Theologe des Kreuzes und der Theologe der Prädestination) gegeneinander ausgespielt, was jedoch nicht vollkommen befriedigen kann. Ihre Ideen, vor allem die theologische

Struktur der Gedanken Calvins, werden im Kontext der sich entwickelnden christlichen Tradition eines allmächtigen Gottes beleuchtet. Und zuletzt: das "paulinische Paradox" der Macht und scheinbaren Schwachheit Gottes, offenbart am Kreuz und im Evangelium, ist ein Weg, den Gegensatz von göttlicher Macht und Schwachheit zu überwinden.

Leben wir als Christen auf eine Art und Weise, die demonstriert, daß "evangelikale Macht" in Dienst und Demut zu finden ist?

"Nulle part l'Écriture ne pose des limites à la puissance de Dieu... Il est impossible de donner une explication cohérente de l'existence du monde en dehors de la foi en un Dieu tout-puissant."

Herman Bavinck

"Le théologien chrétien ne peut pas plus échapper à l'influence de la métaphysique qu'il ne peut se défaire de sa peau."

Paul Helm

"Il ne nous est sans doute plus possible de caractériser Dieu comme toute-puissance¹." Il est évident que les chrétiens d'aujourd'hui ne semblent pas éprouver beaucoup d'enthousiasme face à l'idée d'un Dieu tout-puissant. Cette notion ne correspond plus à la vision standard du monde et de son histoire. Des objections fusent: cette doctrine limite, minimise, la responsabilité humaine, elle ne tient pas devant le problème du mal, elle est le résultat d'une pathologie de l'esprit humain ou elle relève d'une mentalité patriarcale sexiste. L'aspiration des chrétiens à avoir une divinité 'politiquement correcte' peut leur faire oublier que la plausibilité psychologique ne garantit aucunement la vérité théologique...

C'est ainsi que le Dieu faible devient attirant, car selon une expression consacrée: 'seul le Dieu souffrant peut nous aider'². Si la théologie du Process parle de la souffrance du Dieu faible, avec ou dans la création³, certains, comme J. Moltmann, vont plus loin et introduisent

les notions de faiblesse et de *pathos* en Dieu lui-même, comme étant l'expérience partagée du Père et du Fils, expérience qui atteint son sommet dans la parole d'abandon prononcée sur la croix. D'autres évoquent la tristesse infinie, la tragédie, l'accompagnement souffrant ou la douleur de Dieu⁴.

Devant un sujet si vaste, notre propos se limitera à répondre à la question suivante: comment les Réformateurs, en particulier Jean Calvin, ont-ils parlé de la puissance de Dieu? Nous le ferons selon trois axes: la tradition théologique de l'Eglise, particulièrement la chrétienté latine, les repères théologiques de Calvin, et le 'paradoxe paulinien' de la faiblesse et de la force de Dieu. Dans cette présentation, il ira de soi qu'un concept 'classique' de Dieu propre au théisme, s'il n'est pas le dernier modèle sur le marché, reste le plus cohérent et le plus proche du donné biblique, et que les Réformateurs ont contribué à le façonner de manière innovatrice en le personnalisant.

I. Les Réformateurs et la Tradition

L'idée d'un Dieu tout-puissant, à la différence de certaines affirmations courantes, n'est pas due à l'influence grecque sur la pensée chrétienne. Contrairement aux notions d'impassibilité ou d'éternité de Dieu, celle de toute-puissance ne semble pas exister dans la mythologie ou dans la philosophie helléniques⁵. Elle est vétéro-

testamentaire avant de trouver sa place dans le *Symbole des Apôtres*⁶. Trois aspects de la notion de puissance se dégagent des textes:

la domination universelle de Dieu, la puissance de Dieu sur la réalité, qui correspond au Dieu 'Sabaoth', expression utilisée 170 fois dans la Septante;

la puissance de Dieu, qui prend soin des créatures et manifeste son pouvoir dans la réalité créée. C'est la providence. Ceci correspond au terme *pantokrator* utilisé en plusieurs passages de l'Apocalypse⁷;

la puissance en tant que capacité qui permet à Dieu de réaliser ce qu'il veut dans tous les mondes possibles. Rien n'est trop difficile pour le Seigneur, Abraham l'a compris⁸: ce qui est impossible aux hommes est possible à Dieu.

G. van den Brink, dans son livre remarquable, *Almighty God*, affirme que de ces trois aspects, le premier est fondamental, le second en est la manifestation matérielle et quotidienne, alors que le troisième, qui est aussi présent dans l'Écriture, est devenu l'objet d'innombrables discussions théologiques⁹. En un sens, il a pris le pas sur les deux premiers. Il est intéressant de savoir comment...

Vers 1067, dans le monastère du Mont-Cassin en Italie, le recteur Didier et Pierre Damien ont passé une soirée agréable à discuter une question qui peut étonner, rapportée en ces termes:

Nous étions à table lorsque cette parole du bienheureux Jérôme fut citée dans la conversation: "Je vais, dit-il, parler hardiment: bien que Dieu puisse tout, il ne peut rendre vierge celle qui ne l'est plus"¹⁰. Tel est, au Moyen Age, le prélude à toutes les discussions sur la nature de la toute-puissance de Dieu. Il est difficile de comprendre la position théologique des Réformateurs sur la toute-puissance de Dieu sans s'interroger sur la nature de la tradition qui les précède. Dieu est-il *capable* de tout, sa puissance est-elle donc absolue et se manifeste-t-elle de façon entièrement libre dans son action? Ou bien Dieu agit-il de telle sorte que sa volonté exprime ses autres attributs? Ainsi naît la question théologique fondamentale: la puissance divine est-elle une *potentia*

absoluta ou une *potentia ordinata*?

Quel est l'enjeu de cette question? Le fait que les meilleures intelligences de toute une époque se soient évertuées à y réfléchir montre bien qu'il s'agit d'autre chose que d'un jeu de pure spéculation destiné à meubler l'oisiveté monacale. Si Dieu est capable de *tout*, parce que sa puissance est absolue, il peut même reconstituer une virginité perdue. Cependant l'Écriture affirme, en effet, qu'il y a des choses que Dieu ne peut pas faire—mentir, être infidèle à lui-même, oublier ses promesses, ou mourir. En revanche, dire que Dieu n'a pas de capacités au-delà de ce qui existe dans la réalité (ainsi Dieu ne peut redonner la virginité à celle qui n'est plus vierge), c'est dire que Dieu, dans sa volonté, n'est pas 'plus grand' que ce qui existe. Dieu et le monde auraient des 'vies parallèles' et Dieu, en quelque sorte, serait conditionné par le monde. Cette conception débouche sur l'idée que Dieu et le monde correspondent, d'une certaine façon, l'un à l'autre. Dieu est identifié à ce qu'est le monde; l'aboutissement d'une telle conception serait une forme de panthéisme ou de panenthéisme. L'Écriture, au contraire, indique que Dieu peut faire plus qu'il ne fait et bien plus que ce que nous pouvons imaginer.

Ce débat cherche donc à tenir ensemble la transcendance et l'immanence de Dieu, son altérité et la réalité de ses actions dans le monde. Dieu n'est pas identifié à 'ce qui est': il dépasse la réalité. Et, en même temps, Dieu n'est pas immobile, distant ou inactif dans le monde.

Quel rapport existe-t-il entre les deux types de puissance, *la puissance absolue* et *la puissance de la volonté*? En fait, il ne s'agit pour personne de deux puissances, mais plutôt de deux façons de concevoir la même réalité. La solution que le Moyen Age a proposée à ce problème, avec Anselme¹¹, au moins en un premier temps, a été de dire que la puissance absolue de Dieu est une capacité abstraite, théorique, que Dieu n'exerce jamais dans le monde. Il s'agirait de tout ce qu'un Dieu infini et éternel serait capable d'accomplir dans tous les mondes imaginables. Pourtant, quand Dieu agit dans le monde en se

révélant, il le fait par la puissance de sa volonté. Cette puissance est une expression de ce que Dieu a choisi de faire conformément à sa propre nature, selon les lois qu'il a établies lui-même dans l'ordre naturel et moral du monde comme dans la révélation spéciale de l'histoire biblique du salut. Voici une illustration banale: un être humain est capable de battre un petit chien, car il a une puissance absolue sur cet animal, mais il choisira volontiers de ne pas le faire, et il ne le fera jamais, s'il aime les animaux. Ainsi son pouvoir ne se manifeste pas et sa puissance ne s'exprime que dans le soin qu'il prend du chien. Anselme a dit au sujet de la puissance absolue que Dieu peut, mais qu'il ne veut pas (*potuit non voluit*) l'exercer.

La distinction entre la toute-puissance de Dieu et sa puissance en actes cherche donc à maintenir côte à côte la souveraineté autarcique de Dieu et la contingence radicale de la création et de la liberté humaine. Ces réalités sont gouvernées selon leurs principes propres, conformément à la volonté de Dieu, qui n'intervient pas avec son pouvoir absolu pour changer les règles du jeu. Ainsi sont fondées les notions d'alliance et d'économie du salut, qui expriment non pas la puissance absolue de Dieu, mais sa volonté d'être le partenaire de ses créatures¹². C'est bien ainsi que Thomas d'Aquin semble avoir compris cette distinction et Calvin après lui, lorsque tous deux y font référence, même s'ils sont, l'un et l'autre, très réticents à l'utiliser¹³. Et quel est le *Deus nudus absconditus* de Luther sinon celui qui nous est inconnu et qui ne nous concerne pas, alors que le Dieu associé à la souffrance de la croix révèle la volonté divine de nous sauver, non dans un acte de puissance absolue, mais dans un acte qui est tout le contraire¹⁴?

En théologie, il se passe de 'drôles' de choses... et pas seulement pour des raisons théologiques! Dans l'histoire de la théologie, le principe des 'choix contraires' joue un rôle important. Augustiniens et pélagiens, calvinistes et arminiens, orthodoxes et libre penseurs, rationalistes et piétistes, libéraux et barthiens, biblicistes et sécularistes, fondamentalistes et progressistes...

constituent autant d'aiguillages spectaculaires. La tendance, pendant les cinq siècles qui séparent Anselme de la Réforme, est à l'opérationnalisation progressive de la puissance absolue de Dieu, de sorte qu'à la fin du Moyen Age la distinction entre ces deux puissances a été inversée. La puissance volontaire de Dieu est ce qu'il fait selon sa loi, *de jure*, alors que la puissance absolue est ce que Dieu peut faire pour dépasser l'ordre établi par lui, *de facto*, même en y contrevenant. La puissance absolue de Dieu n'est plus une capacité théorique et abstraite, mais une réalité dans le monde qui fait fi des causes secondaires. Ainsi la puissance de Dieu est comprise comme sa décision d'intervenir là où il veut, quand il veut et comme il veut, sans considération de ses autres attributs.

Cette notion de puissance absolue de Dieu, qui accentue sa liberté sans limite de faire tout ce qu'il veut, a souvent été décrite par les mots 'arbitraire', 'imprévisible', voire 'irrationnelle'¹⁵. C'est ainsi que, dans les cercles occamistes d'Oxford au XIVe siècle, on discutait de la notion de 'tromperie divine' et de la possibilité pour Dieu de dire des mensonges. Cette idée était combattue par Thomas Bradwardine et Grégoire de Rimini et, en 1347, Jean de Mirecourt a été officiellement condamné pour avoir maintenu que Dieu pouvait mentir *de potentia absoluta*.

La notion de l'exercice de la puissance absolue de Dieu dans le monde s'est ainsi introduite dans toutes les débats théologiques, y compris celle sur la justification, et a contribué à ébranler la certitude en la fidélité de Dieu et en la stabilité de ses desseins, créant un climat d'incertitude spirituelle. Cette puissance absolue a favorisé le développement de la puissance de l'Église qui est devenue comme un havre de certitude. Ainsi, la scène était préparée pour la Réforme et la protestation des Réformateurs contre la notion de puissance absolue.

II. Calvin: Quelques Répères Théologiques

Trois écueils existent en ce qui concerne notre interprétation de la puissance de

Dieu chez Calvin: négliger l'arrière plan historique, opposer le prédicateur et le 'systématicien' et mal interpréter la nature de son système.

1. Les trois écueils

En ce qui concerne l'arrière-plan historique, Calvin est un ennemi acharné de cette doctrine de la puissance absolue de Dieu, qu'il qualifie de fabrication des docteurs papistes et une "chose détestable et diabolique", "un blasphème inventé en enfer"¹⁶. Ce n'est pas l'*Institution Chrétienne* qui nous dira le contraire:

Nous n'approuvons pas la rêverie des théologiens papistes, touchant la puissance absolue de Dieu: car ce qu'ils gergonnent est profane... Nous n'imaginons point aussi un Dieu qui n'ait nulle loi, vu qu'il est loi à soi-même¹⁷. Comme le dit R. Stauffer, contrairement à A. Ritschl, Calvin n'entend pas séparer la puissance de Dieu, qui est toujours équilibrée, de ses autres attributs, en particulier son amour, sa sagesse, sa justice et sa bonté. Ceci suffit à nous avertir que faire de Calvin un théologien de la toute-puissance tyrannique, c'est se tromper de cible¹⁸.

En deuxième lieu, en ce qui concerne l'opposition entre le prédicateur et le systématicien, J. T. McNeill nous rappelle que la somme de Calvin, l'oeuvre de sa vie, l'*Institution Chrétienne*, n'est pas un système de théologie, mais un manuel de piété, un catéchisme:

Il est important, dit-il, de se rendre compte que le point focal de l'*Institution* ne se trouve ni en la souveraineté divine, ni en la prédestination, ni même en l'obéissance à la Parole de Dieu qui sont considérées avec une référence constante à Jésus-Christ que la Parole ait connaître¹⁹.

Cela veut dire qu'il est hasardeux de juxtaposer les différents textes de Calvin selon leur genre. Même si le discours pastoral peut se situer à un niveau différent, il ne s'ensuit pas qu'il faille considérer l'*Institution* comme une oeuvre de logique déductive où tout découle de la source que serait la toute-puissance de Dieu.

Enfin, concernant le troisième écueil,

on a essayé parfois d'établir des oppositions entre différentes parties de la somme de Calvin, en prétendant que dans le tome I, Calvin parle de Dieu en dehors de la christologie, alors qu'il s'exprime autrement dans les tomes II et III. Cependant, les questions de structure, d'articulation d'une oeuvre ne sont pas nécessairement déterminantes pour interpréter la pensée d'un auteur. Sa compréhension de la matière, surtout dans un ouvrage comme l'*Institution*, écrit sur presque une trentaine d'années a forcément un caractère global, qui correspond à une vision d'ensemble et n'affecte pas sa manière d'être exposée.

Et comment Calvin présente-t-il Dieu dans le tome I? A la manière des scolastiques, comme une cause première²⁰? Peut-on partir de la nature du monde pour arriver à connaître Dieu? Non, dit Calvin, proche en cela de Luther. Calvin refuse de considérer l'essence de Dieu avant la révélation de Dieu. Il ne parle que rarement des attributs de Dieu, pratique courante depuis que Jean Damascène en a établi un classement célèbre dans *De la foi orthodoxe*. Ce que Calvin dit sur la nature de Dieu se réduit, en fait, à sa spiritualité et à son immensité, qui sont reconnues comme le situant au-delà de la compréhension humaine. Le Réformateur français se refuse à énumérer *a priori* les attributs de Dieu et à en déduire comment Dieu agit. Dieu n'est pas l'objet de la pensée spéculative, une cause première, comme c'est le cas même chez Zwingli, mais il est toujours la personne qui doit être adorée. Contrairement à la pensée du Moyen Age, qui met la nature de Dieu à la première place, et les personnes de la Trinité à la seconde, Calvin, suivant Luther, renverse cet ordre, et met en tête la connaissance de la personne de Dieu. La théologie de Calvin est théocentrique, un "personnalisme remplaçant un substantialisme."²¹

Il y a complémentarité entre Luther et Calvin car, comme le dit M. Lienhard, dans la théologie de la croix du Réformateur allemand, "il y a une perspective théocentrique marquée"; il est permis de penser que Calvin a développé cette vi-

sion fondamentale de Luther en l'utilisant comme fondement doctrinal pour la lecture de l'Écriture²².

2. Calvin, théologien de la logique contraignante de la toute-puissance?

Quelle est la structure de la pensée de Calvin? S'agit-il d'une logique contraignante partant d'un prédestinarisme qui fait de la croix une simple fonction de la toute-puissance? Nous proposerons, suivant l'exposé récent de R.A. Muller²³, que la théologie du Réformateur genevois n'est ni une théologie de la force découlant d'un Dieu tout-puissant, ni une théologie qui exclut l'humilité et l'abaissement de Dieu. L'accommodation et la condescendance divines sont des mots-clefs de Calvin²⁴, qui est, avant tout, un théologien de la médiation christique. Il existe, dans sa pensée, un tissu de relations entre les doctrines focales que sont: l'élection éternelle et secrète de Dieu, la personne de Christ, le Dieu manifesté dans la chair, et le salut appliqué, selon l'économie de l'alliance de grâce²⁵. Quelle est donc la nature du lien entre le conseil de Dieu, la christologie et l'ordre du salut?

Il faut noter, d'abord, que Calvin, lorsqu'il parle de Dieu, le fait de façon trinitaire, c'est-à-dire dans la perspective des personnes divines et non dans celle de la nature divine comme première cause derrière tout ce qui existe. L'intérêt que porte Calvin au rapport entre l'élection divine et la révélation de la volonté de Dieu en Christ dans l'incarnation et le salut n'est pas spéculatif. Commentant Jean 14:6, Calvin dit:

(Christ) est le chemin parce qu'il nous mène au Père; il est la vérité et la vie, parce que nous appréhendons le Père en lui... Car le Christ prouve qu'il est la vie parce que Dieu, en qui gît la source de vie n'est point possédé ailleurs qu'en lui²⁶.

La connaissance de Dieu dépend de la médiation de Christ, Dieu manifesté dans la chair, en qui tous les aspects du salut, de l'*ordo salutis*, trouvent leur origine et leur convergence. Il n'y a donc pas de *Deus nudus absconditus* qui plane comme une menace sur la théologie de Calvin, pas

plus que chez Luther! Il est impossible de faire référence aux décrets éternels de Dieu en dehors de l'économie trinitaire de la révélation par laquelle le salut est accompli par le Fils et appliqué par l'Esprit.

Quel est le rôle de Christ en tant que médiateur? Christ est celui qui unit en lui le divin et l'humain, le fini et l'infini, le temporel et l'éternel. La personne divine infinie assume la finitude de la nature humaine, *infinitum capax finiti*, et Dieu saisit la nature humaine dans une action qui relève de la grâce seule²⁷. Cette perspective et elle fondamentalement différente de celle du Luther de 1517, dont M. Lienhard écrit: "le Christ est pour Luther... à la fois Dieu qui se tourne vers l'homme, et le Fils devenu homme qui se tourne vers le Père²⁸?" Avec Calvin, nous sommes aussi loin d'une théologie de la gloire qu'avec Luther. Calvin ne cesse de dire que nous sommes incapables d'appréhender Dieu²⁹. A cause de la médiation unique de Christ, la seule connaissance possible de Dieu est celle du *Dieu incarné*, non de Dieu en lui-même. Ainsi commentant Jean 14:6ss, Calvin critique la spéculation:

... Toute théologie qui est hors de Jésus-Christ est non seulement brouillée, vaine et confuse, mais aussi pleine de rêveries, fausse et bâtarde... c'est une curiosité sotte et nuisible quand les hommes, ne se contentant point de lui, aspirent à Dieu par des voies obliques et tortueuses... Cette sotte cupidité ne vient pas d'ailleurs que d'un mépris de la petitesse et basse condition de Jésus-Christ... (qui) nous montre en cela la bonté infinie du Père... Je rapporte ces paroles, non pas à l'essence divine de Jésus-Christ, mais au moyen de la révélation; car Jésus-Christ nous est aussi peu connu que son Père quant à sa déité occulte³⁰.

Cette christologie fonctionnelle de Calvin, liée à la notion de médiation accomplie par la personne de Christ, a deux axes, l'un éternel et vertical, l'autre temporel et horizontal³¹. Ainsi le Fils de Dieu incarné unit le plan de Dieu, son décret, et la réception du salut qui est la conséquence temporelle de l'oeuvre de

Christ. La centralité de la christologie et la notion de la médiation nécessaire pour connaître Dieu éliminent toute possibilité d'établir un lien direct entre le salut et une prédestination en dehors de Christ. C'est pour cette raison que R.A. Muller affirme que chez Calvin, comme chez W. Musculus et T. de Bèze, la christologie a "une priorité métaphysique" sur la prédestination et que si nous parlons de 'causalité' ce n'est pas dans le contexte du décret secret que nous pouvons le faire, mais uniquement à la lumière de la médiation christologique³². C'est peut-être pour cette raison également que la prédestination a été déplacée de la doctrine de la providence, pour être placée dans le tome III de *l'Institution Chrétienne*.³³

Qu'est-ce que cela implique pour le rapport entre le salut en Christ—Jésus-Christ comme médiateur—et le décret divin? Calvin affirme que Christ est médiateur à la fois dans sa divinité et dans son humanité. Ceci semble être capital. Si nous considérons Christ comme Fils éternel de Dieu, il est un avec le Père; et, en tant que 'Dieu de Dieu', *autotheos*, il se désigne avec le Père comme celui qui accomplira la rédemption. En revanche, si nous pensons à l'humanité de Christ, il est subordonné au Père et accepte l'oeuvre du salut comme médiateur humain. L'abaissement à l'état d'humiliation concerne non seulement l'humanité, mais aussi la divinité³⁴. Comme le dit P. Jacobs, "Jésus-Christ est l'élection même." Autrement dit, la personne concrète du médiateur, en qui le salut se réalise historiquement, manifeste, dans l'histoire, la volonté divine de sauver³⁵.

Ainsi le Christ de Calvin est plus qu'un simple "miroir (*speculum*) de l'élection³⁶", idée qui prend de l'ampleur dans les présentations de la pensée calvinienne par K. Barth ou G.C. Berkouwer. Christ est à la fois le Dieu qui élit et l'homme élu qui s'abaisse et souffre tous les jours de sa vie, surtout à la fin quand il meurt sur la croix³⁷.

Si le décret divin est la cause de l'incarnation laquelle est, à son tour, la raison du salut, le médiateur est loin d'être

simplement celui qui exécute une volonté étrangère. Comme médiateur divin, Christ est le Dieu décideur, et comme médiateur humain, il est l'acteur du salut. La personne unique de Christ dans son abaissement et son humiliation est la grâce de Dieu envers nous.

Nous retrouvons chez Calvin une structure prédestination/christologie, comparable à la dialectique du Réformateur allemand. Chez Luther, pour qui Christ est aussi le miroir de l'élection, l'oeuvre propre de Dieu est de faire grâce et de remettre nos péchés, et son oeuvre *impropre* concerne les peines de la croix, la destruction du péché. Nous ne cherchons donc pas la prédestination au-delà de Christ, car ce sont ses souffrances qui constituent la solution du problème de la prédestination. Le fait que la condamnation et le pardon se trouvent ainsi unis exprime notre acceptation auprès de Dieu³⁸.

Chez Calvin, la christologie a un axe vertical qui renvoie à la décision divine. Elle a, aussi, une dimension horizontale et temporelle. Christ, qui a accompli l'élection divine, est celui qui sauve, selon l'ordre du salut qui applique ce qui a été accompli: vocation, foi, justification, sanctification, persévérance et glorification. Christ est médiateur du salut, car, par ce processus, il unit à lui ses enfants. Encore un thème cher à Luther, l'union avec Christ, qui permet au croyant d'aller à la croix avec son péché et d'y recevoir l'amour de Dieu qu'elle représente³⁹.

La christologie de Calvin est fonctionnelle, car elle lie l'élection de Dieu à son accomplissement dans le temps; elle l'est également par le fait que Christ est l'auteur du salut appliqué. La notion même de médiation du Fils incarné cherche à maintenir l'équilibre entre ces deux axes. L'élection divine est la cause de la manifestation de la grâce de Dieu dans le salut. De même, Calvin ne se lasse jamais de dire que "l'élection est la mère de la foi", mais au sens que la parole de Christ suscite la foi et l'assurance sur l'axe horizontal de nos existences historiques. Parce que Christ est médiateur, nous pouvons considérer, sur l'axe vertical, le

rapport de l'élection à la christologie. Sur l'axe horizontal, le rapport entre le salut accompli une fois pour toutes et le salut appliqué par Christ et par l'Esprit se réalise au moyen de la bonne nouvelle de l'Évangile qui suscite la foi et l'assurance. Mais l'assurance subjective du croyant ne peut pas connaître l'élection de façon directe. Cette connaissance n'est appréhendable qu'en Christ, parce qu'il est médiateur, et à cause de ce qu'il a fait⁴⁰.

Ces perspectives introduisent le développement d'une sotériologie théocentrique et christocentrique dans la pensée réformée. Tout comme dans l'axe vertical, Christ agit pour accomplir le salut comme prophète, prêtre et roi, dans ses états successifs d'humiliation et de glorification; sur l'axe horizontal, le chrétien, uni à Christ par l'application du salut, participe aux trois offices de Christ en suivant les deux états de Christ. La souffrance est pour aujourd'hui, la gloire sera celle de la résurrection. Cette théologie est loin d'être une théologie de la gloire, le chrétien sert son Seigneur sous la croix. C'est une théologie de l'alliance fondée sur la double médiation de Christ. Dans la théologie classique des successeurs de Calvin, F. Turretin et H. Witsius, l'axe vertical sera appelé 'l'alliance de rédemption', scellée de toute éternité entre le Père et le Fils, et l'axe horizontal sera appelé 'l'alliance de grâce'.

III. La Puissance Évangélique

Là où Calvin soulève un problème, pour certains, c'est dans sa méthode théologique. Sa théologie est non-dialectique et ne s'accommode pas de paradoxes⁴¹. Ainsi, pour Calvin, selon ses détracteurs, tout découle logiquement du décret tout-puissant de Dieu; tout ce qui existe dans le monde relèverait donc d'une forme de causalité. Cela pourrait être assez facile à accepter dans le meilleur des mondes possibles mais, dans notre monde, ce genre de puissance, ou bien semble rendre Dieu responsable du mal, ou bien nous oblige à rejeter la notion de toute-puissance divine.

Une autre solution consiste à se débarrasser du Père tout-puissant et à proposer un autre concept où Dieu renoncerait à sa toute-puissance pour devenir un Dieu faible qui assumerait, comme l'image de la croix le suggère, nos souffrances. Ainsi la puissance de Dieu aurait été 'barrée' à la croix⁴². La croix est la faiblesse de Dieu, selon la parole même de Paul en 1 Corinthiens où l'apôtre dit que la prédication de la croix est folie et scandale, et il ajoute "La folie de Dieu est plus sage que les hommes et la faiblesse de Dieu est plus forte que les hommes." (1:25) Ici, nous rencontrons une sorte différente de puissance, la *potentia evangelica*, qui tire son efficacité de ce qui, aux yeux du monde, est faible. Mais est-ce que la puissance de Dieu se transforme en son contraire de cette façon-là? Dieu devient-il son contraire, un Dieu faible?

Plusieurs considérations peuvent être formulées à ce sujet⁴³. D'abord, il est évident que Paul indique que la croix est signe de faiblesse, d'un certain point de vue—celui des conventions propres aux Juifs et aux Grecs. Pensons à Nietzsche: pour lui, l'homme fort est celui qui s'affirme et qui domine, et le faible est celui qui est loyal, altruiste, obéissant et humble⁴⁴. Nous dirions le contraire. Notre analyse de la puissance, qui n'est pas simplement naturelle, dépend donc de nos perspectives. Paul ne dit pas que Dieu est faible ou que la croix est signe de faiblesse, il affirme que ce message n'est de faiblesse que pour ceux qui ne voient pas sa puissance. Comme le dit Calvin dans son commentaire sur ce passage:

Et là où il semble que Dieu besogne faiblement en cachant sa force, néanmoins cette faiblesse, qu'on suppose, est plus puissante que toute la force des hommes⁴⁵.

En deuxième lieu, l'apôtre dit que la faiblesse de la croix et de son message est une forme de puissance parce qu'elle permet d'atteindre les objectifs envisagés par Dieu. Si ces réalités étaient tout simplement faibles, elles ne feraient rien. Cette forme de faiblesse suppose la puissance de Dieu, car à travers elle, Dieu fait ce qu'il entend faire:

Car bien que notre Christ offense les juifs par l'humilité de sa croix, et toutefois soit moqué par les grecs, toutefois il n'y a que la force de Dieu sauvant tous les élus... et sa sagesse, pour ôter et faire tomber cette vaine apparence et masque de sagesse⁴⁶.

Loin d'être paradoxale, l'adoption d'une attitude de faiblesse suppose une sorte de puissance. Pensons à l'attitude de non-violence, par exemple. Dans le cas de Dieu, la faiblesse de la croix serait une simple marque d'impuissance et son message insensé si, dans l'utilisation de ces moyens pour aboutir aux fins envisagées, Dieu ne manifestait pas sa toute-puissance. Cette forme de faiblesse précise notre notion de la toute-puissance de Dieu et nous permet de la mieux cerner.

CONCLUSION

Calvin refuse le Dieu de la puissance absolue, mais il nous propose le Dieu de la puissance évangélique qui, par l'élection de ses enfants, son incarnation, son humiliation, la folie de la prédication, oeuvre avec efficacité pour sauver. Cette puissance est aussi effectivement puissante que la puissance naturelle. Autrement dit, la puissance divine, pour Calvin, est téléologique, elle n'est pas une force brute mais elle a une finalité, qui est la gloire de son amour manifestée dans le salut des sans-espoir. La puissance en question est celle d'un Dieu de grâce. Calvin dit que "Dieu veut nous gagner par sa douceur"... et qu'il "daigne bien nous secourir, et il veut que ceste puissance-là soit conjointe d'un lien inséparable à notre salut."⁴⁷

La *potentia evangelica* est le contraire de deux autres conceptions de la puissance: i) la puissance d'"Atlas"—Dieu peut faire tout et ii) la puissance conçue en termes totalement paradoxaux, comme abandon de la puissance au profit de la faiblesse. Ce genre de faiblesse n'a pas d'eschatologie, ne peut pas promettre le salut ou la nouvelle création, car si Dieu devient réellement faible, il devient, en même temps, incapable.

Pour l'apôtre Paul, Dieu devient faible à nos yeux. Pourquoi? Jésus remet en

question ce que sont la force et la faiblesse pour nous. Nos conceptions de la puissance (y compris celle qui fait de l'homme son sauveur), du pouvoir, de la domination, sont à l'origine de nos maux. Elles sont liées à notre rébellion contre Dieu, à notre volonté de puissance. Jésus dit, "quiconque veut être grand parmi vous sera votre serviteur; et quiconque veut être le premier parmi vous, sera l'esclave de tous. Car le Fils de l'homme est venu, non pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour beaucoup."⁴⁸

N'est-ce pas dans l'Eglise aussi que nous avons à apprendre cette leçon douloureuse pour notre orgueil que la puissance évangélique s'exprime dans l'abaissement et le service?

- 1 A. Houziaux dans *Foi et Vie* 95 (1996:1) 85.
- 2 R. Bauckham, "Only the suffering God can help" *Themelios* 9 (1984:3) 6ss. Sur J. Moltmann voir notre article dans *Hokhma* no. 43 ou dans *The power and weakness of God: impassibility and orthodoxy*, éd. N.M. de S. Cameron, (Edimbourg: Rutherford House Books, 1990) 52-68.
- 3 Voir, à ce sujet, R.G. Gruenler, *The inexhaustible God. Biblical faith and the challenge of process theism* (Grand Rapids: Baker, 1983) ch.1.
- 4 Miguel Unamuno, Nicolas Berdyaev, Alfred N.Whitehead et Kazoh Kitamori respectivement.
- 5 R. Grant, *Gods and the One God* (Londres: SPCK, 1968) 78ss et G van den Brink, *Almighty God. A study of the doctrine of divine omnipotence* (Kampen: Pharos, 1993) 169ss.
- 6 Voir G van den Brink, *ibid*, 48ss et pour un survol biblique, P. Briard, *La puissance de Dieu* (Paris: Bloud et Gay, 1960).
- 7 Apocalypse 1:8; 4:8; 11:17; 15:3; 16:7; 19:6; 21:22. Voir aussi 2 Corinthiens 6:18.
- 8 Genèse 18:14.
- 9 G. van den Brink, *op.cit.*, 68ss.
- 10 P. Damien, *Lettre sur la toute-puissance divine*, éd. A. Cantin (Paris: Cerf, 1972) 32.
- 11 Anselme semble avoir changé de position à ce sujet entre le *Proslogion* et le *Cur Deus homo*. Voir G.van den Brink, *op.cit.*, 83, 70-72.
- 12 Comme le démontre G. van den Brink, *ibid*, 83, 70-72.
- 13 C'est facile d'insister sur les différences entre Thomas d'Aquin et Calvin. Les complémentarités ne doivent pas être oubliées. Voir, par exemple, H. Chavannes, *L'analogie entre Dieu et le monde* (Paris: Cerf, 1969), A. Vos, *Aquinas, Calvin and contemporary protestant thought*

- (Grand Rapids: Eerdmans, 1985), P. Courthial, "La pensée réformée et la scolastique" *La Revue réformée* 48 (1997:3) 31–41 et le livre fondamental de W.C. Placher, *The domestication of transcendence. How modern thinking about God went wrong* (Louisville: Westminster/John Knox, 1996).
- 14 Voir G. van den Brink sur Aquin et Calvin, 89s.
 - 15 Associé aux noms de G. d'Occam et Duns Scot. Sur la question de la toute-puissance et la causalité dans les discussions médiévales, voir A. de Muralt, *L'enjeu de la philosophie médiévale* (Leiden: Brill, 1993).
 - 16 R. Stauffer donne une documentation importante à ce sujet, *Dieu, la création et la providence dans la prédication de Calvin* (Berne: Peter Lang, 1978) 112ss. Cf. Calvin, *Opera Omnia*, Corpus Reformatorum, XXXIV, 339s.
 - 17 *Institution Chrétienne*, III.xxiii.2b. Il est intéressant à noter que Calvin utilise peu le substantif "souverain" ou "le Souverain" en parlant de Dieu.
 - 18 Comme le fait J. Ansaldi, qui ne prend pas en compte la discussion historique qui précède Calvin et qui ne montre pas beaucoup de sympathie pour la théologie du Réformateur dans son livre *L'articulation de la foi, de la théologie et des Écritures* (Paris: Cerf, 1991) 107ss. Il nous semble aussi que R. Stauffer se trompe en suivant F. Wendel quand il dit que Calvin "mentionne la distinction scotiste" entre les deux formes de puissance, *op. cit.*, 115.
 - 19 F.L. Battles et J.T. McNeill éd., *Calvin: Institutes of the Christian Religion*, I, (Londres: SCM, 1960) lvi.
 - 20 Voir J. Ansaldi, *op. cit.*, 117. Il était courant au siècle dernier de considérer la prédestination en dehors de l'ensemble de l'enseignement de Calvin et de parler d'un "système prédestinatif". Sur les attributs de Dieu chez Calvin voir B.B. Warfield, "Calvin's doctrine of God" in *Works*, V, (Oxford University Press, 1931, et Grand Rapids: Baker, 1981) 165ss.
 - 21 J. Cadier, dans *Calvin ou Luther : faut-il choisir?* (Aix-en-Provence: Kerygma, 1996) 33.
 - 22 Voir M. Lienhard, *Luther témoin de Jésus-Christ* (Paris: Cerf, 1973) 98 et G. Bray, *The doctrine of God* (Leicester: IVP, 1993) 47ss.
 - 23 R. A. Muller, *Christ and the decree. Christology and predestination in Reformed theology from Calvin to Perkins* (Grand Rapids: Baker, 1986). Le livre de Muller est remarquable et montre la fragilité de la distinction courante entre Calvin et "la théologie scolastique" de ses successeurs.
 - 24 Cf. J. de Jong, *Accommodatio Dei. A theme in K. Schilder's theology of revelation* (Kampen: Mondiss, 1990) 30ss.
 - 25 R. A. Muller, *op. cit.*, ch. II.
 - 26 J. Calvin, *Évangile selon saint Jean* (Aix-en-Provence: Kerygma/Farel, 1978) 396.
 - 27 H. Oberman, "The extra dimension in the theology of Calvin" *Journal of Ecclesiastical History* 21 (1970) 60–62. Nous ne commenterons pas ici le rapport entre le "extra calvinisticum" et la nature de la médiation christique, qui nécessiterait un exposé plus détaillé.
 - 28 M. Lienhard, *op. cit.*, 88.
 - 29 *Institution Chrétienne*, I.iv-v; II.i.1–4; ii.12–25.
 - 30 J. Calvin, *Évangile selon saint Jean*, 396–398.
 - 31 *Institution Chrétienne*, II.xvi. Calvin aborde la question de la mort de Christ dans le contexte de la médiation.
 - 32 R. A. Muller, *op. cit.*, 82.
 - 33 E. Fuchs estime que "Calvin renonce à lier immédiatement prédestination et providence pour éviter de dissoudre la responsabilité éthique". *La morale selon Calvin* (Paris: Cerf, 1986) 34. Sur la place de la prédestination dans l'*Institution* voir L. Schümmer 'Prédestination et destinée dans la pensée de Calvin' in *Destin, prédestination, destinée*, sous la direction d'A. Gesché (Paris: Cerf, 1995) 102ss.
 - 34 R.A. Muller, *ibid.*, 37. Voir les Commentaires sur Jean 17:6–8 et 6:38; *Institution Chrétienne*, II.xiv. 3,6 et le Commentaire sur Philippiens 2:10
 - 35 *ibid.*, 38.
 - 36 *Institution Chrétienne*, III.xiv.5. Voir K. Barth, *Dogmatique* II.2* (vol. 8 de l'édition française), G. C. Berkouwer, *Divine Election* (Grand Rapids: Eerdmans, 1960), 104–110 et aussi O. Weber, *Foundations of Dogmatics*, II, (Grand Rapids: Eerdmans, 1983) 435ss.
 - 37 *Catéchisme de Heidelberg*, q. 37.
 - 38 M. Lienhard, *op. cit.*, 99, 108ss.
 - 39 *ibid.*, 104.
 - 40 *Contra* W. Niesel, R. A. Muller, *op. cit.*, 26, cherche à démontrer qu'il y a un 'syllogisme pratique' dans Calvin et que l'assurance de l'élection peut être le produit subjectif de la foi. Mais cette assurance n'existe jamais sans la prédication de la parole et sans l'union avec Christ, en qui nous sommes adoptés.
 - 41 Voir, à ce sujet les commentaires de L. Schümmer, "L'homme image de Dieu. Le corps temple du saint-Esprit dans la synthèse biblique de Calvin" *La Revue réformée* 47 (1996:5) 81s.
 - 42 Voir J. Ansaldi, *op. cit.*, 110–114.
 - 43 Nous suivons ici quelques idées proposées de façon plus détaillée par P. Helm dans sa conférence inaugurale à Kings College, Londres, intitulée "The perfect and the particular" (23 juin 1994). Voir aussi son livre *The providence of God* (Leicester: IVP, 1993) 224–228.
 - 44 Voir, par exemple, *Ainsi parlait Zarathoustra* (Paris: Gallimard, 1971).
 - 45 J. Calvin, *Commentaire sur I Corinthiens* (Aix-en-Provence: Kerygma/Farel, à paraître) 37.
 - 46 *ibid.*
 - 47 R. Stauffer, *op. cit.*, 114.
 - 48 Marc 10:44s et parallèles.