

Lydia JAEGER, "Diverses formes de nécessité dans *L'Institution chrétienne*", *Revue Réformée* LIV, 2003, p. 54-69.

DIVERSES FORMES DE NECESSITE DANS L'INSTITUTION CHRETIENNE

Résumé

Les notions de possibilité et de nécessité se trouvent au cœur de nombreux débats philosophiques et théologiques. L'article propose une prise instantanée d'un moment fécond de la réflexion humaine sur la modalité ; il cueille les fruits qu'une lecture attentive de *L'Institution chrétienne* nous procure. Il s'intéresse en particulier aux distinctions entre différents types de nécessité que l'on peut déceler dans l'*opus magnum* de Calvin : nécessité de la nature divine, nécessité « simple et absolue » (proche de la notion moderne de nécessité logique) et nécessité de décret. Une attention particulière se porte sur les indices que l'on peut trouver dans l'écrit du Réformateur quant à la possibilité de définir un niveau intermédiaire entre nécessité logique et contingence des faits individuels et quant aux sources d'une telle nécessité intermédiaire. Ce que Calvin appelle la nécessité de nature constitue la plus importante de celles-ci ; mais d'autres sont également envisageables (comme la prédiction prophétique). L'article examine pour conclure deux questions spéculatives étroitement liées : Premièrement, le Fils aurait-il revêtu la nature humaine si l'homme n'avait jamais péché ? Deuxièmement, le Sauveur devait-il avoir nécessairement les deux natures, divine et humaine ? Toutes les deux concernent des situations contraires aux faits ; ce que le Réformateur écrit à leur propos nous offre ainsi une occasion favorable d'approfondir notre compréhension des notions modales.

Abstract

The concepts of possibility and necessity are at the heart of many debates in philosophy and theology. The article is concerned with one particularly fruitful moment of human reflection on modality. It looks into the distinctions between different types of necessity which one can find in Calvin's *Institutio*: necessity of the divine nature, "simple and absolute" necessity (close relative of the modern notion of logical necessity), and necessity of decree. Close attention is paid to the indications that one can find in the Reformer's writing concerning the possibility of defining an intermediate necessity (between logical necessity and contingency of individual facts) and concerning the sources of such an intermediate

necessity. The most important source is constituted by what Calvin calls the necessity of nature. Other sources (as for example prophetic prediction) might also be in view.

In conclusion, the article examines two closely linked speculative questions. First, would the Son have taken human nature if humanity had not fallen into sin ? Second, was it necessary that the Saviour had two natures, divine and human ? Both questions are concerned with contrary-to-fact situations. What the Reformer writes on their behalf helps us to deepen our understanding of modal notions.

1. Introduction

Discussions médiévales sur les limites du pouvoir divin¹, négation de toute nécessité inhérente à la nature par Hume, débat en épistémologie contemporaine sur la nécessité que les lois de la nature induiraient² — voici seulement trois exemples tirés de la longue histoire des spéculations philosophiques sur les notions modales. Ils montrent, si la preuve en était nécessaire, que l'homme ne se contente pas de constater les faits ; il s'interroge sur ce qui *doit* arriver, sur ce qu'il est *possible* de faire. Cet article propose une prise instantanée d'un moment fécond de la réflexion humaine sur la modalité ; il cueille les fruits qu'une lecture attentive de *L'Institution chrétienne* nous offre³.

Ce choix peut, de prime abord, surprendre. Bien entendu, il ne s'agit pas de prétendre que cet ouvrage contienne le summum de la spéculation philosophique en ce qui concerne les notions modales. Et bien entendu, l'écrit du Réformateur sert d'abord des fins catéchétiques et non théoriques. Pourtant, il laisse apparaître, en filigrane, une réflexion profonde quant à la modalité. En particulier, on arrive à y distinguer différents types de nécessité. De telles distinctions jouent un rôle essentiel dans les débats qui se prolongent jusqu'à nos jours⁴ ; il ne peut alors qu'être stimulant d'étudier l'œuvre de Calvin sous un angle quelque peu insolite.

2. La nécessité absolue

Dans certains passages de *L'Institution chrétienne*, on trouve d'abord une référence à la nécessité « simple et absolue », qui se distingue de la nécessité découlant du décret divin.

¹ Cf. William J. COURTENAY, « The dialectic of omnipotence in the high and late Middle Ages », dans *Divine omniscience and omnipotence in medieval philosophy : Islamic, Jewish and Christian perspectives*, sous dir. Tamar RUDAVSKY, 1985, p. 243-269.

² Cf. p.ex. Bas C. VAN FRAASSEN, *Lois et symétrie*, 1994, p. 100-104.

³ L'étude se fait à partir de l'édition de *L'Institution de la religion chrétienne* établie par Jean Cadier et Pierre Marcel (1955, 3 vol. ; citée ci-dessous par *IC*) et ne pose pas la question d'une éventuelle évolution de la pensée de Calvin, qui serait perceptible dans les diverses révisions qu'il entreprit de *L'Institutio*.

⁴ P.ex. dans le débat quant au statut des lois de la nature : La plupart des auteurs situent leur nécessité quelque part entre la nécessité logique et la contingence des événements individuels se produisant dans notre monde ; mais comment caractériser ce « quelque part » ?

Calvin énonce cette distinction d'une manière particulièrement claire quand il parle de la nécessité d'après laquelle le médiateur entre les hommes et Dieu devait posséder à la fois la nature humaine et la nature divine :

Or il était tant et plus requis que celui qui devait être notre Médiateur, fût vrai Dieu et homme. Si on demande d'où cette nécessité est venue, elle n'a pas été simple et absolue (comme on dit) : mais la cause en a été fondée sous [*sic*] le décret éternel de Dieu, dont le salut des hommes dépendait.

Or ce Père de toute clémence et bonté a ordonné ce qu'il nous connaissait le plus utile. [...] [N]ul ne pouvait être moyen pour nous réconcilier qu'il ne lui fût familier⁵.

Une telle nécessité « simple et absolue » est certainement le parent le plus proche de ce qu'on appelle aujourd'hui en épistémologie la nécessité logique. Le cadre de pensée calvinienne empêche pourtant d'identifier les deux. Pour Calvin, la loi de non-contradiction n'a pas d'existence autonome, mais elle découle à la fois de la nature et de la volonté divines⁶. Il faut en conclure que la nécessité logique n'a qu'un statut dérivé par rapport à la nécessité divine. C'est cette dernière que, sans aucun doute, Calvin a en vue quand il affirme que « la bonté de Dieu est tellement conjointe à sa divinité, qu'il ne lui est pas moins nécessaire d'être bon que d'être Dieu⁷ », bien qu'il n'emploie pas la précision de nécessité *simple et absolue* à cet endroit. Dieu est la réalité suprême, dans la pensée du Réformateur. Son existence et sa nature sont assurées avec le degré de nécessité le plus élevé ; le Seigneur souverain fournit en fait le fondement à la nécessité que n'importe quel autre étant ou événement peut posséder.

3. La nécessité de décret

La précision concernant la double nature du Sauveur — que sa « nécessité [...] n'a pas été simple et absolue », mais qu'elle découle du « décret éternel de Dieu » — introduit une deuxième sorte de nécessité que Calvin distingue de la nécessité inhérente à Dieu et à son essence. Il confesse « avec S. AUGUSTIN, que la volonté de Dieu est la nécessité de toutes choses, et qu'il faut nécessairement que ce qu'il a ordonné et voulu advienne, comme tout ce qu'il a prévu adviendra certainement⁸. » Au nom de la nécessité qui dérive du décret divin, il rejette la conception de « roue de *fortune* » : ce n'est pas le hasard qui préside le cours de l'histoire, mais bien le conseil divin. Ainsi tout advient nécessairement ; car la volonté du Tout-Puissant se réalise toujours :

Touchant des choses qui adviennent tous les jours outre l'ordre et le cours naturel, la plupart et quasi tous imaginent que c'est la roue de *fortune* qui tourne et agite les hommes çà et là ; bref que plutôt tout va à l'aventure, qu'il n'est

⁵ IC II, XII, 1, p. 223.

⁶ IC IV, XVII, 24, p. 374. Cf. Lydia JAEGER, « Le rapport entre nature et volonté divines dans *l'Institution chrétienne* », tiré à part, p. 3s.

⁷ IC II, III, 5, p. 59.

⁸ IC III, XXIII, 8, p. 427, en s'appuyant sur S. AUGUSTIN, *De la Genèse au sens littéral*, livre VI, ch. XV, 26.

gouverné par la providence de Dieu. [... Mais] c'est de Dieu, ce qui advient à tous de nécessité⁹.

C'est ce deuxième sens de nécessité que Calvin entend également quand il affirme que « l'observation de la Loi est impossible. » Il se montre conscient d'autres usages du mot « impossible », quand il précise qu'il ne fera « point ici grandes distinctions des manières de possibilité. » Il souhaite employer le mot par rapport aux catégories modales fondées sur le décret divin ; car, écrit-il, « *j'appelle "impossible" ce qui n'a jamais été vu, et est ordonné par la sentence de Dieu que jamais ne sera*¹⁰. »

Pour Calvin, la distinction entre ces deux niveaux de nécessité va de pair avec la contingence du monde, au sens fort du terme : non seulement le monde est dépendant de Dieu et ne peut nullement prétendre à aucune forme d'aséité, mais aussi Dieu aurait pu (au moins dans une large mesure) choisir de décider autrement qu'il ne l'a fait. La nécessité de décret n'équivaut donc pas à la nécessité logique ; le décret de Dieu aurait pu être autre. Le Réformateur de Genève l'affirme explicitement dans sa discussion sur l'impossibilité du salut par les œuvres de la loi. Il fait sienne l'affirmation de Saint Augustin qui tenait à préciser, face aux objections pélagiennes, que « le Seigneur pourrait bien, s'il voulait, exalter un homme mortel en perfection angélique, mais qu'il ne l'avait jamais fait et ne le ferait point à l'avenir, parce qu'il a dit le contraire. » Fidèle à son aversion pour les spéculations vaines, le Réformateur ajoute pourtant :

Il n'y a nul propos de disputer de la puissance de Dieu contre sa vérité. Je dis donc que cette sentence ne se peut caviller [discuter subtilement], si quelqu'un dit être impossible que les choses adviennent, dont notre Seigneur a annoncé qu'elles n'advieront pas¹¹.

Calvin ne veut donc pas accorder trop de place aux spéculations sur ce que Dieu pourrait faire, selon sa puissance, en opposition avec ce qu'il a actuellement décidé de faire. Si l'on attribuait à la réserve exprimée un sens inconditionnel, elle réduirait la nécessité de décret à la nécessité de faits individuels et anéantirait de la sorte toute structure modale de la réalité : est nécessaire ce que Dieu a décidé de faire ; est impossible ce que Dieu a décidé de ne jamais faire. Donc : est possible ce que Dieu a décidé de faire au moins une fois. Une telle approche des notions modales rencontrerait des difficultés analogues à celles connues des approches huméennes, mais désormais dans un cadre théologique spécifique. En fait, il est loin d'être acquis que de telles approches puissent aboutir à des notions modales suffisamment riches pour rendre compte de notre expérience du monde. En particulier, comment construire, dans de tels cadres, des contrefactuels qui soient objectivement vrais ou faux¹² ?

⁹ IC I, V, 11, p. 27.

¹⁰ IC II, VII, 5, p. 110.

¹¹ *Ibid.* p. 111.

¹² Un contrefactuel est une proposition conditionnelles contraire aux faits. Intuitivement, nous distinguons entre contrefactuels vrais (« S'il avait plu hier, je n'aurais pas eu à arroser le jardin ») et faux (« S'il avait plu hier, j'aurais gagné au loto »). Cette distinction pose pourtant question dans la mesure où *tous* les contrefactuels énoncent une situation contraire aux faits. De plus, la vérité de certains contrefactuels au moins dépend de la situation contrefactuelle plus large dans laquelle on les imagine : Est-ce vrai : « Si mon train avait été annulé, je serais arrivé en retard », ou plutôt : « Si mon train avait été annulé, je serais arrivé à l'heure (car j'aurais pris la voiture) » ? Beaucoup d'auteurs cherchent à fonder la vérité objective de

Dans la mesure où Calvin souscrit pourtant à l'affirmation que Saint Augustin faisait en réponse aux pélagiens, il accepte de raisonner en termes contrefactuels et attribue au moins à certains contrefactuels une valeur de vérité objective. Du coup, il est plus cohérent de voir dans la réserve qu'exprime Calvin une mise en garde contre des spéculations effrénées (et il considéra les discussions scolastiques sur la puissance absolue de Dieu comme relevant de ce genre¹³), plutôt qu'un abandon pur et simple de la réflexion sur des contrefactuels.

Cette lecture se confirme dans d'autres passages dans lesquels Calvin affirme que Dieu pourrait faire autre chose que ce qu'il fait en réalité, ou encore dans lesquels il distingue entre ce que Dieu peut et ce qu'il veut. Ainsi le Réformateur affirme que Dieu n'accorde pas « par nécessité » un ministère de secours aux anges, « comme s'il ne s'en pouvait passer » ; il a plutôt recours à eux pour soutenir notre faible foi, pour que nous trouvions consolation en contemplant la multitude de serviteurs dont Dieu dispose pour nous secourir¹⁴. Quand Calvin discute la transsubstantiation, il refuse le recours de ses adversaires à « la puissance infinie de Dieu », par lequel ils veulent faire accepter le miracle qu'une telle vision de l'eucharistie implique, « vu qu'il n'est pas ici question de ce que Dieu a pu, mais de ce qu'il a voulu¹⁵. » Calvin ne semble donc pas accepter la définition de l'Être tout-puissant comme celui qui peut tout ce qu'il veut, mais envisage bel et bien (malgré ses protestations contre le concept médiéval de puissance absolue) une puissance divine dont les possibilités d'action dépassent le vouloir divin.

4. La nécessité intermédiaire

Comment tenir des contrefactuels pour objectivement vrai ou faux, ou réfléchir sur la puissance de Dieu dépassant son vouloir, si la notion de possibilité se réduit à ce qui se produit effectivement ? Sur quelle base alors affirmer la possibilité de quelque chose qui justement n'est pas ? Ces questions semblent n'admettre aucune réponse, ce qui montre qu'il ne faut pas prêter à Calvin une conception réductionniste, à la Hume, des notions modales, malgré son insistance sur le décret divin. Quelle est donc la source de ce niveau intermédiaire entre la nécessité absolue et la contingence de faits individuels (qui chez Calvin, rappelons-le, ne relèvent pas du hasard, mais sont déterminés par le conseil divin) ? Il est en fait nécessaire de réfléchir à une telle question puisque la simple référence au

contrefactuels sur les lois de nature ; p.ex. la loi de gravitation garantit la vérité du contrefactuel suivant : « Si la terre était plus lourde, les hommes ressentiraient une force d'attraction plus forte. »

¹³ *IC I*, XVII, 2, p. 163 ; III, XXIII, 2, p. 422. Ces discussions posaient la question à savoir ce que Dieu peut absolument, c'est-à-dire indépendamment de ce qu'il a décidé de faire. Cf. la remarque désobligeante de Calvin dans son commentaire d'És 23.9 : « Cette fiction que les scolastiques ont introduite, concernant la puissance absolue de Dieu, est un blasphème choquant. C'est la même chose que s'ils disaient que Dieu était un tyran qui décide de faire ce qu'il veut, non par justice mais par caprice. Leurs écoles sont remplies de tels blasphèmes, et ressemblent aux païens qui disaient que Dieu joue avec les affaires humaines » (« Nam commentum illud de absoluta potentia Dei, quod Scholastici invexerunt, execranda blasphemia est. Idem enim est ac si Deum tyrannum quendam esse dicerent, pro libidine, non aequitate quidvis statuentum. Talibus blasphemias refertae sunt eorum scholae : neque absimiles sunt ab Ethnicis, qui Deum in rebus humanis ludere aiebant » (*Ioannis Calvini operae quae supersunt omnia*, 1863-1896, vol. 36, col. 391). HESSELINK, p. 23 a trad angl d'une partie.

¹⁴ *IC I*, XIV, 11, p. 120s.

¹⁵ *IC IV*, XVII, 24, p. 374.

décret divin ne fournit pas la distinction souhaitée entre la nécessité d'un fait particulier et une nécessité plus forte qui permette un raisonnement contrefactuel, comme c'est le cas pour la nécessité nomologique, c'est-à-dire des lois de la nature. Il faut plutôt considérer que la difficulté, commune à plusieurs approches épistémologiques, à propos de la nécessité nomologique se transpose, sans disparaître, dans un cadre théologique qui fait intervenir le décret divin : Dieu veut un événement, il veut qu'un événement se produise sur la base d'une loi de la nature. En quel sens le vouloir divin est-il différent pour ces deux cas, pour donner lieu à deux types de nécessité distincts ?

Calvin ne formule pas la question en termes de nécessité nomologique. Il cherche pourtant à donner des réponses quant à la source du niveau intermédiaire de la nécessité, dont il a besoin pour des raisonnements contrefactuels. Une première réponse consiste à se référer aux natures des choses créées¹⁶. Dans sa discussion sur la providence, Calvin s'efforce à distinguer sa position de la conception stoïcienne du *fatum*. À ce propos, il précise que beaucoup d'événements nous paraissent fortuits, en dépit du fait qu'ils soient dirigés par Dieu¹⁷. Il ajoute également qu'« il est tellement nécessaire que ce que Dieu a ordonné advienne, que toutefois ce qui se fait n'est pas nécessaire précisément ni de sa nature. » Il illustre cette brève remarque par l'exemple de la prophétie scripturaire d'après laquelle les os de l'Agneau de Dieu n'allaient pas être brisés (Ex 12.46 ; Ps 34.21 ; Jn 19.36) :

Puisque Jésus-Christ a vêtu un corps semblable au nôtre, nul de sens rassis ne niera que ses os n'aient été fragiles : et toutefois il était impossible qu'ils fussent rompus. [...] Car ce que les os du Fils de Dieu n'ont pu être cassés, cela vient pour le regard que Dieu les avait exemptés ; et ainsi ce qui naturellement pouvait échoir d'un côté ou d'autre, a été restreint à la nécessité du conseil de Dieu¹⁸.

L'exemple donné illustre bien la nécessité « de nature ». Il est plus difficile de savoir à quoi Calvin se réfère quand il dit qu'une chose « n'est pas nécessaire précisément ». Il mentionne dans le même passage les distinctions usuelles entre « nécessité simple ou absolue, et nécessité selon quelque regard » et entre « nécessité de ce qui s'ensuit et de la conséquence », sans pour autant développer davantage le lien qui unit ces diverses distinctions entre elles¹⁹.

Nous retrouvons le lien entre la structure modale de la réalité et les natures créées quand il réfléchit sur la question de savoir si Adam aurait pu ne pas pécher. Calvin répond

¹⁶ Inutile de souligner que, dans le cadre de la pensée calvinienne, les natures créées n'ont pas de statut autonome. Ne citons qu'une affirmation qui le souligne : « Quant aux choses qui n'ont point d'âme, il nous faut tenir ce point pour résolu que, bien que Dieu leur eût assigné à chacune sa propriété, toutefois elles ne peuvent mettre leur effet en avant, sinon d'autant qu'elles sont dirigées par la main de Dieu » (*IC I*, XVI, 2, p. 147).

¹⁷ *IC I*, XVI, 9, p. 157.

¹⁸ *Ibid.*, p. 158.

¹⁹ Henri BLOCHER, *Le mal et la croix : la pensée chrétienne aux prises avec le mal*, 1990, p. 132, n. 14, rapproche ce passage de la distinction entre nécessité absolue et nécessité « *ex suppositione* » dans la *Somme théologique* I^a qu. 19 art. 3. Contrairement au traitement calvinien, le décret ne se trouve pas au centre de la réflexion de Thomas d'Aquin ; ce dernier établit plutôt une distinction logique quand il écrit, par ex., dans la conclusion : « Il n'est pas nécessaire de cette façon [c'est-à-dire absolument] que Socrate soit assis : [...] ; mais on peut le dire nécessaire par supposition ; car à supposer qu'il soit assis, il est nécessaire qu'il soit assis, tant qu'il est assis » (THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, trad. A.D. SERTILLANGES, *Dieu*, t. 3, I^a, Questions 18-26, 1935, p. 44). On est en droit de demander en quoi une telle nécessité par supposition ne se résume pas à une simple reformulation tautologique, alors que le décret de Dieu fournit une base réelle à la nécessité chez Calvin.

sans hésitation par l'affirmative en invoquant la perfection de la nature humaine à la création. On ne peut pas objecter le fait que le premier homme soit tombé :

Car de mettre ici en avant la prédestination occulte de Dieu, c'est hors de propos, parce que nous ne sommes point en question de ce qui a pu advenir ou non, mais de ce qu'a été en soi la nature de l'homme. Ainsi Adam pouvait demeurer debout s'il eût voulu, vu qu'il n'est trébuché que de sa volonté propre²⁰. »

Il est, certes, difficile à savoir exactement pourquoi Calvin écrit qu'il n'est pas en train de traiter la « question de ce qui a pu advenir ou non », étant donné qu'il cherche à savoir si « Adam pouvait demeurer debout » ou non. Peut-être est-ce encore une nouvelle preuve de sa méfiance face aux spéculations oisives. Il ne reste pas moins vrai qu'il trouve dans la nature humaine la base au raisonnement contrefactuel sur le péché d'Adam.

Sa manière de prendre appui sur les natures créées rapproche Calvin des systèmes épistémologiques qui posent certaines notions modales comme primitives, à côté des éléments factuels (tels que les objets ou les états d'affaires, suivant la préférence du penseur). Au lieu de chercher à expliquer, par exemple, la nécessité des lois de la nature par d'autres types de nécessités, en particulier la nécessité logique et la « nécessité » de faits individuels, de tels systèmes postulent simplement la nécessité nomologique, sans chercher à lui trouver une définition ou une explication en d'autres termes. Calvin semble adopter une stratégie similaire, en employant le langage plus ancien de natures : il est possible de raisonner sur ce qui pourrait arriver compte tenu des natures des choses. En conférant une nature stable à chacun des objets créés, Dieu a ainsi imprimé à la réalité une structure modale qui nous permet de savoir ce qui peut arriver d'après le « cours ordinaire de nature²¹ », indépendamment de ce qui se produit effectivement d'après le conseil divin²².

À côté des natures stables créées, il est peut-être possible de désigner une autre source de nécessité intermédiaire : les prédictions scripturaires. Dans la mesure où Dieu ne peut mentir, une prophétie authentique doit s'accomplir. Comme pour Calvin l'Écriture sainte est la Parole de Dieu, on peut penser que ce qu'elle prédit de l'avenir se produira avec une nécessité particulière, qui dépasse celle des faits individuels. C'est l'entière véracité et fiabilité du Seigneur de l'histoire qui garantit une telle nécessité, qui serait alors intermédiaire

²⁰ IC I, XV, 8, p. 143.

²¹ IC I, XVI, 3, p. 149.

²² Quelques passages suggèrent un niveau de nécessité supplémentaire qui se superpose à la nécessité de nature : En commentant 2 Pi 3,6, Calvin écrit : « L'eau ne pouvoit rien de soy, ains [sic] plustost estoit sujete à la parole de Dieu, comme un instrument inférieur. Parquoy aussi tost qu'il a semblé bon à Dieu de détruire la terre, ceste mesme eau a rendu obéissance à la parole pour tout abysmer par inondation mortelle » (*Commentaires de Jehan [sic] Calvin sur le Nouveau Testament*, 1854, vol. 4, p. 774). L'action de la parole divine peut même contrebalancer la tendance naturelle de la créature ; en commentant Ps 104,9, Calvin explique de cette façon pourquoi l'eau ne couvre pas l'ensemble de la terre, alors que son lieu naturel se trouve entre l'air et la terre : « Combien que naturellement les eaux puissent couvrir la terre, cela toutesfois n'advient point : pource que tout ainsi que la vérité est éternelle, aussi l'ordre que Dieu y a mis par sa Parole demeure ferme et arrêté » (*Commentaires de Jehan [sic] Calvin sur le livre des psaumes*, 1859, vol. 2, p. 269s). À cause de son monothéisme conséquent, Calvin ne peut pas conférer aux natures créées le statut autonome qu'elles ont dans la philosophie aristotélicienne. Dans ce deuxième passage, l'ordre que la parole divine instaure a ceci de commun avec la notion moderne de loi de la nature qu'elle s'applique continuellement, à cause de la véracité de Dieu qui tient parole. Mais, bien entendu, Calvin n'envisage pas plus de lois de la nature indépendantes de la providence qu'il n'accepte de natures aristotéliciennes (cf. Gary B. DEASON, « The Reformation theology and the mechanistic conception of the nature », dans *God and nature : historical essays on the encounter between Christianity and science*, sous dir. David C. LINDBERG, Ronald L. NUMBERS, Berkeley : University of California Press, 1986, p. 177).

entre la nécessité absolue et la nécessité de fait individuel. Bien que Calvin ne se réfère pas explicitement, dans le passage cité ci-dessus, aux prophéties vétérotestamentaires concernant les os de l'Agneau, le lecteur versé dans les Écritures les décèle facilement en arrière-plan de son traitement, de sorte que celui-ci peut être considéré comme un témoignage indirect à la place que jouait probablement la nécessité « scripturaire » dans la pensée de Calvin.

Est-ce possible d'envisager une troisième source de nécessité intermédiaire, cette fois-ci à l'intérieur du décret divin lui-même ? Dieu pourrait décréter non seulement deux faits *A* et *B*, mais aussi un lien nécessaire entre les deux, de telle sorte que *B* suit nécessairement *A*. Au fond, les natures des créatures et les prophéties scripturaires, jointes à la véracité divine, constituent deux cas particuliers d'un tel lien de nécessité établi par Dieu. Mais on ne peut pas exclure d'autres types de lien, ou encore des relations nécessaires entre deux faits, qui échappent à toute classification. Tournons-nous vers un dernier exemple de raisonnement contrefactuel particulièrement riche, pour voir dans quelle mesure ces spéculations trouvent un écho dans *l'Institution chrétienne*.

5. Le lien entre l'incarnation et la rédemption

Celui qui s'intéresse aux contrefactuels chez Calvin ne peut que se féliciter de l'intérêt que le Réformateur de Genève porte, contrairement à sa retenue habituelle, à deux questions spéculatives étroitement liées : Premièrement, le Fils aurait-il revêtu la nature humaine si l'homme n'avait jamais péché ? Deuxièmement, le Sauveur devait-il avoir nécessairement les deux natures, divine et humaine ? Il s'agit, bien sûr, de questions discutées abondamment au cours du Moyen Âge, et on comprend facilement que Calvin ne pouvait se taire à leur propos. Bien qu'il invoque la futilité de spéculations vaines dans ce contexte, il est significatif qu'il ne le fait pas pour rejeter les questions en tant que telles, mais pour trancher le débat contre la position considérée comme oiseuse, voire nuisible à la foi.

En ce qui concerne la première question, Calvin opte sans ambiguïté en faveur de l'avis d'Augustin, d'Anselme, de Thomas, et contre Duns Scot et l'école franciscaine. Pour lui, le décret de l'incarnation succède à ceux de la création et de la chute. Ainsi, « encore que l'état de l'homme n'eût pas été ruiné, [...] il n'eût pas été nécessaire que le Fils de Dieu devînt homme²³. » Il refuse alors « les spéculations extravagantes » de ceux qui affirment que « encore que le genre humain n'eût point eu besoin d'être racheté, que Jésus-Christ n'eût point laissé d'être fait homme²⁴. » Osiander avance « une pareille sottise » quand il prétend que « les hommes n'eussent point eu Jésus-Christ pour Roi, s'il n'eût été homme²⁵. »

²³ *IC* II, XII, 7., p. 229.

²⁴ *IC* II, XII, 4, p. 226.

²⁵ *IC* II, XII, 7, p. 230.

Sur quelle base Calvin refuse-t-il avec tant de véhémence la position qui cherche à garder distincte l'incarnation de la rédemption ? Quand on se rappelle la classification, énoncée ci-dessus, des sources possibles de nécessité intermédiaire, les propos de Calvin nous orientent dans le sens de la troisième source, à savoir la nécessité décrétée. En réponse à celui qui « réplique que tout cela n'empêche point que Jésus-Christ [...] n'ait pu aussi témoigner son amour envers ceux qui fussent demeurés sains et entiers en vêtant leur nature », il écrit :

La réponse est brève, puisque le Saint-Esprit prononce que par le conseil éternel de Dieu, ces deux choses ont été conjointes ensemble, qu'il fût fait notre Rédempteur et participant de notre nature. [...] Car si quelqu'un, ne se contentant point du décret immuable de Dieu, est chatouillé de convoitise d'en savoir plus outre, il montre par cela qu'il ne se contente plus de Jésus-Christ, en ce qu'il nous a été donné pour prix de rédemption. [...]

[...] tous ceux qui [...] aspirent à savoir de lui plus que Dieu n'en a prédestiné en son conseil secret, s'avancent et se débordent d'une audace trop énorme à forger un nouveau Christ²⁶.

C'est « par le conseil éternel de Dieu » qu'incarnation et rédemption « ont été conjointes ensemble. » Vouloir distancer les deux équivaut à « forger un nouveau Christ ». Dans la même veine, Calvin s'indigne devant « la rage de quelques-uns [...] qui] ont disputé si le Fils de Dieu pouvait prendre la nature d'un âne ! » Bien qu'il considère que la question même est « un monstre détestable », il daigne y répondre :

S. Paul, n'estimant rien digne d'être connu outre Jésus-Christ crucifié (I Cor. 2 : 2), n'aurait garde de recevoir un âne pour auteur du salut. C'est pourquoi, d'autant qu'ailleurs il enseigne que Jésus-Christ a été par le conseil éternel du Père, ordonné chef pour recueillir toutes choses (Eph. 1 : 22), par même raison il ne reconnaîtra un Christ qui n'ait eu charge ni office de racheter²⁷.

Classifier la nécessité du lien entre l'incarnation et la rédemption comme une nécessité décrétée nous laisse pourtant sur notre faim ; car il n'est pas aisé de cerner la façon dont une telle nécessité se distingue d'une simple nécessité de fait. La révélation biblique y joue un rôle, qui n'est pourtant pas, me semble-t-il, un rôle nécessitant, contrairement à la détermination de l'avenir quand il y a prophétie. C'est par l'Écriture (car c'est elle que Calvin a en vue quand il en appelle aux paroles du Saint-Esprit) que nous savons que le décret divin unit incarnation et rédemption : Elle révèle le lien nécessaire entre les deux, sans le constituer.

La référence à « un nouveau Christ » nous met peut-être sur la piste de voir ici, dans la nécessité décrétée, une variante très spécifique de la première source de nécessité intermédiaire, dans notre classification précédente, à savoir la nécessité de nature. Vouloir dissocier l'incarnation de l'œuvre de rédemption changerait fondamentalement, pour Calvin, ce qu'est le Christ ; il ne s'agirait plus du même être. On ne peut pas appliquer ici la catégorie de nature dans la mesure où le Fils incarné est un être unique (dans la formulation traditionnelle, deux natures lui appartiennent, dont une n'est pas créée) ; mais il est peut-être

²⁶ *IC* II, XII, 5, p. 228.

²⁷ *Ibid.* p. 228s.

permis de voir une analogie entre la nécessité, plus exceptionnelle, que Calvin a en vue ici, et la nécessité qui se base sur la stabilité des natures créées.

6. La nécessité de la double nature du médiateur

Quand on se tourne vers la deuxième question spéculative, celle concernant la double nature du Sauveur, les propos de Calvin rentrent plus facilement dans les catégories élaborées jusque-là. Nous avons déjà vu que, pour Calvin, la nécessité de la double nature découle du décret divin²⁸. Parmi les trois sources possibles de nécessité, Calvin opte, dans ce contexte, clairement pour la nécessité de nature. Son raisonnement contrefactuel s'appuie sur les propriétés des natures divine et humaine. Il fait appel à la première quand il écrit :

Il était tant et plus utile, que celui qui devait être notre Rédempteur fût vrai Dieu et homme, parce qu'il fallait qu'il engloutît la mort. Et qui en fût venu à bout, sinon la vie ? C'est à lui de vaincre le péché : et qui est-ce qui le pouvait faire sinon la justice ? C'était à lui de détruire les puissances du monde et de l'air : et qui eût pu acquérir telle victoire, sinon celui qui est la vertu surmontant toute hauteur ? Or où gît la vie, la justice et l'empire du ciel, sinon en Dieu²⁹ ? »

De même, Calvin se réfère à la fois à l'incapacité de la nature humaine d'ôter le péché du monde et au fait qu'elle est l'instrument de la rédemption :

Bien que Jésus-Christ n'eût pu purifier nos âmes par son sang, [...] s'il n'eût été vrai Dieu (parce que toutes les facultés de la chair n'étaient point capables de porter un si pesant fardeau) : il est toutefois certain qu'il a accompli ces choses selon sa nature humaine³⁰.

Les deux natures devaient intervenir ensemble dans la rédemption :

D'autant que Dieu seul ne pouvait sentir la mort, et l'homme ne la pouvait vaincre, il a conjoint la nature humaine avec la sienne, pour assujettir l'infirmité de la première à la mort, et ainsi nous purifier et acquitter de nos forfaits ; et pour nous acquérir victoire en vertu de la seconde, en soutenant les combats de la mort pour nous³¹.

Calvin s'inscrit alors dans l'héritage d'Anselme de Cantorbéry qui discerna que c'est pour pouvoir mourir que Dieu s'est fait homme.

Il reste pourtant une difficulté pour notre analyse de la nécessité de la double nature du Sauveur : Calvin la lie au décret divin ; pourtant il fait intervenir dans son argumentaire les propriétés de la nature divine qui, elle, n'en dépend pas ; Dieu est ce qu'Il est par une nécessité simple et absolue. Pour résoudre cette difficulté, on peut faire appel au fait que la nécessité de décret concerne l'ensemble, c'est-à-dire l'union de la nature divine et de la nature humaine en vue du salut. Bien qu'un élément soit nécessaire au sens le plus fort possible, l'ensemble ne l'est pas dans la mesure où divers autres éléments, ainsi que leur

²⁸ *IC* II, XII, 1, p. 223, cité p. 3 ci-dessus.

²⁹ *IC* II, XII, 2, p. 225.

³⁰ *IC* III, XI, 9, p. 201.

³¹ *IC* II, XII, 3, p. 225s.

union, ne sont revêtus que d'un degré de nécessité moins élevé. De la sorte, les propriétés de la nature humaine dépendent de la création, et le projet de salut de la grâce divine. On peut même se demander dans quelle mesure le type d'union (c'est-à-dire union hypostatique) relève du libre choix du Seigneur, bien qu'il soit difficile d'imaginer d'autres options acceptables. Même s'il est vrai que la rédemption n'ait pu s'accomplir sans l'implication divine directe, le choix de créer une humanité qui aurait besoin du salut et le choix de lui accorder la rédemption relèvent du vouloir divin. On peut donc, à juste titre, considérer la nécessité de la double nature du Rédempteur comme une nécessité non absolue, mais découlant du décret divin.

Si cette lecture de Calvin s'avère juste, il devient possible de faire place à son intuition que le salut apporté par la mort de l'Homme-Dieu dépend du décret divin, sans pour autant réduire le « il faut » insistant du Nouveau Testament à l'accomplissement des prophéties.

Notre (bref) parcours à travers *L'Institution chrétienne* se termine alors là, où l'angle de lecture choisi, quelque peu inhabituel, nous permet un éclairage intéressant. Certes, l'auteur de ce traité ne perd jamais de vue ses fins premières, c'est-à-dire l'instruction des fidèles et la défense de la foi réformée contre ses adversaires, et évite donc de s'engager dans des spéculations oiseuses, dont la seule finalité ne résiderait que dans le loisir de penser. Pourtant, pour atteindre ses buts, le Réformateur de Genève fait appel à des ressources conceptuelles riches, tant en exégèse qu'en théologie systématique et en philosophie. Une lecture attentive aux concepts mis en œuvre ne peut ainsi qu'enrichir notre compréhension de son œuvre.

Auteur

Après des études de physique, de théologie et de philosophie des sciences, Lydia Jaeger est professeur et directrice des études à l'Institut Biblique de Nogent-sur-Marne (France) et rédige une thèse de doctorat en philosophie à la Sorbonne.

Bibliographie

BLOCHER Henri, *Le mal et la croix : la pensée chrétienne aux prises avec le mal*, Méry-sur-Oise : Sator, 1990, 200 p. @ lj; citéc

CALVIN Jean, *Commentaires de Jehan [sic] Calvin sur le livre des psaumes*, Paris : Meyrueis, 1859, 2 vol. @IBN R223.2CAL; citéc

CALVIN Jean, *Commentaires de Jehan [sic] Calvin sur le Nouveau Testament*, Paris : Meyrueis, 1854, vol. 4, 832+42 p. (édition originale 1561) @IBN R225.07CAL; citéc

CALVIN Jean, *L'Institution chrétienne*, édité par Jean CADIER et Pierre MARCEL, Genève : Labor et Fides, 1955, 3 vol. @ FLTE R23CAL; lj; cité

- CALVIN Jean, *Ioannis Calvini operae quae supersunt omnia*, Braunschweig : Schwetschke, 1863-1896, 59 vol. @a; c (1 page sur pot abs/ord); FLTE (classé sous Théo); cité
- DEASON Gary B., « The Reformation theology and the mechanistic conception of the nature », dans *God and nature : historical essays on the encounter between Christianity and science*, sous dir. David C. LINDBERG, Ronald L. NUMBERS, Berkeley : University of California Press, 1986, p. 167-191. @STh (avec copies des passages cités des commentaires de Calvin en français); cité
- JAEGER Lydia, « Le rapport entre nature et volonté divines dans *l'Institution chrétienne* », tiré à part, 13 p.
- COURTENAY William J., « The dialectic of omnipotence in the high and late Middle Ages », dans *Divine omniscience and omnipotence in medieval philosophy : Islamic, Jewish and Christian perspectives*, sous dir. Tamar RUDAVSKY, Dordrecht : Reidel, 1985, p. 243-269. @c(Néc); cité
- VAN FRAASSEN Bas C., *Lois et symétrie*, Présentation et traduction par Catherine Chevalley, Paris : Vrin, 1994, 520 p. ; éd anglaise : *Laws and symmetry*, Oxford : Clarendon Press, 1989, xv-395. @ éd franç BN 8 R 113822; éd anglaise lj; a; cité