

LE RAPPORT ENTRE NATURE ET VOLONTE DIVINES DANS L'INSTITUTION CHRETIENNE

Résumé

Quel est le rapport entre la nature de Dieu d'un côté, et sa volonté de l'autre ? La position rationaliste accorde la priorité à la nature de Dieu, en particulier à sa justice et sa sagesse, et du coup, éprouve des difficultés certaines pour faire place à la contingence des actes divins dans la création, la providence et la rédemption. La position volontariste met l'accent sur la volonté souveraine du Seigneur, et a alors tendance à donner une allure capricieuse et arbitraire à l'exercice de la volonté divine. L'article pose la question comment Calvin, dans *L'Institution chrétienne*, envisage le rapport entre nature et volonté divines. Sa position est comparée à celle de Descartes, qui sert d'exemple type d'un volontariste conséquent.

Fidèle à son monothéisme conséquent, le Père de la théologie réformée n'accepte aucune loi au-dessus de Dieu ; la volonté divine est alors le *terminus* de toute explication possible. Tout en mettant en avant la volonté divine, Calvin maintient pourtant une position d'équilibre, contre le volontarisme, en liant étroitement volonté et nature divines : la volonté du Seigneur s'exerce en accord avec sa justice et sa sagesse. Le traitement de la loi de non-contradiction met en lumière l'harmonie de la solution adoptée : d'un côté, Calvin refuse d'accorder à cette loi un statut autonome (ce qui reviendrait, en dernière analyse, à conférer un statut divin à la logique), de l'autre côté, il évite les difficultés d'un volontarisme conséquent (qui traite la loi de non-contradiction comme créée), dans la mesure où Calvin considère que cette loi exprime quelque chose de la nature divine elle-même.

Face à notre difficulté de comprendre l'action divine dans l'histoire, et en particulier devant le mystère du mal, Calvin en appelle aux limites de notre entendement présent. Il garde ainsi l'espérance que nous comprendrons, dans l'état final, comment la justice aura présidé à tous les actes du Seigneur. Et même aujourd'hui, nous sommes appelés à scruter les raisons qui guident Ses actions, même si nous devons exercer notre discernement dans la soumission humble au Seigneur et Sa parole et reconnaître les limites de ce que nous pouvons saisir à présent.

Le traitement de la liberté divine par Calvin s'inscrit dans la continuité de sa vision de la liberté humaine : dans les deux cas, l'exercice de la liberté ne présuppose pas l'indifférence devant les deux termes d'une alternative. On peut contraster sa position avec celle de Descartes qui fait coexister une vision augustinienne de la liberté humaine avec une conception de la liberté divine comme indifférence.

Le rapport qu'envisage Calvin entre volonté et nature divines est fidèle au monothéisme, car il rejette tout principe autonome par rapport à Dieu ; en même temps, il maintient l'intelligibilité dernière de la réalité. En fin de compte, cette conception revient à prendre au sérieux, au plus haut degré possible, à la fois l'aséité et le caractère personnel

de Dieu : la volonté du Seigneur est expression de sa nature qui est *personnelle*. Ainsi sont garanties à la fois la sagesse et la contingence de Ses œuvres.

Abstract

What is the relationship between God's nature on one hand, and His will on the other? Rationalist approaches give priority to God's nature, in particular to His justice and wisdom and therefore have difficulties in making room for the contingency of divine action in creation, providence, and redemption. Voluntarist approaches emphasise the Lord's sovereign will, and the exercise of divine will may thus seem to be capricious and arbitrary. The article asks the question how Calvin, in *The Institutes*, imagined the relationship between divine nature and will. His position is compared to that of Descartes, who is used as a typical example of a consequent voluntarist.

Faithful to his consequent monotheism, the Father of the reformed theology does not accept any law above God. The divine will is therefore the terminal point of any possible explanation. While emphasising the divine will, Calvin maintains, nevertheless, a balanced position against voluntarism by linking closely divine will and nature; the Lord acts according to his justice and his wisdom. The treatment of the law of contradiction sheds light on the harmony of the adopted solution. On one hand, Calvin does not give this law an autonomous status (which would imply, in final analysis, a divine status for logic). On the other hand, he avoids the difficulties of a consequent voluntarism (which considers the law of contradiction as being contingent), insofar as for Calvin, this law expresses something of the divine nature itself.

Facing our difficulty to understand the divine action in history, and in particular regarding the mystery of evil, Calvin appeals to the limits of our present understanding. He cherishes the hope that we will understand, in the final state, how justice will have governed all of the Lord's acts. Even today, we are called to scrutinise the reasons which guide His actions, even if we have to think in humble submission to the Lord and His word and to recognise the limits of what we can know at present.

Calvin's treatment of divine liberty is in continuity with his vision of human liberty: in both cases, the exercise of liberty does not presuppose indifference in the face of an alternative. His position can be contrasted with that of Descartes, who combines an Augustinian vision of human liberty with a conception of divine liberty as indifference.

The relationship that Calvin sees between divine will and nature is faithful to monotheism, as he rejects any autonomous principle besides God; yet he maintains the final intelligibility of reality. In fact, his conception takes seriously, to the highest possible degree, both the aseity and the personal character of God. The Lord's will is the expression of his nature, which is *personal*. Therefore both the wisdom and the contingency of His works are guaranteed.

Zusammenfassung

Welche Beziehung besteht zwischen Gottes Natur einerseits, und seinem Willen andererseits? Der Rationalismus gibt der Natur Gottes den Vorrang, insbesondere seiner Gerechtigkeit und seiner Weisheit, und hat somit Schwierigkeiten, der Kontingenz des göttlichen Handelns in Schöpfung, Vorhersehung und Heil gerecht zu werden. Der Voluntarismus betont den souveränen Willen des Herrn, und neigt deshalb leicht dazu, die Ausübung des göttlichen Willens als kapriziös oder willkürlich darzustellen. Der Artikel beschäftigt sich mit der Frage, wie Calvin, in der *Institutio*, die Beziehung zwischen göttlicher Natur und Willen sieht. Seine Position wird mit der Descartes' verglichen, der als typisches Beispiel eines konsequenten Voluntaristen herangezogen wird.

In Übereinstimmung mit seinem konsequenten Monotheismus akzeptiert der Vater der reformierten Theologie kein Gesetz, das über Gott stünde; der göttliche Wille ist der Endpunkt aller möglichen Erklärung. Obwohl er den göttlichen Willen so stark betont, behält Calvin, im Gegensatz zum Voluntarismus, eine ausgeglichene Position bei, da er Willen und Natur Gottes eng miteinander verbindet: der Wille des Herrn wirkt in Übereinstimmung mit seiner Gerechtigkeit und Weisheit. Die Behandlung des Gesetzes vom Widerspruch zeigt die Harmonie der angenommenen Lösung auf: auf der einen Seite weigert sich Calvin diesem Gesetz einen von Gott unabhängigen Satus zuzugestehen (was letztlich bedeuten würde, der Logik einen göttlichen Status zu geben), auf der anderen Seite vermeidet er die Schwierigkeiten eines konsequenten Voluntarismus (der das Gesetz vom Widerspruch als geschaffen ansieht) dadurch, dass Calvin davon ausgeht, dass dieses Gesetz etwas von der Natur Gottes selbst ausdrückt.

Angesichts unserer Schwierigkeit, das Handeln Gottes in der Geschichte zu verstehen, und insbesondere in Anbetracht des Geheimnis des Bösen, beruft sich Calvin auf die Grenzen unseres gegenwärtigen Verständnisses. Er hält somit an der Hoffnung fest, dass wir in der Ewigkeit verstehen werden, wie die Gerechtigkeit alle Taten des Herrn bestimmt hat. Und selbst heute sind wir berufen, die Gründe zu untersuchen, die Seine Handlungen leiten, selbst wenn unser Nachdenken in der demütigen Unterordnung unter den Herrn und Sein Wort erfolgen soll und wir die Grenzen dessen, was wir heute verstehen können, anerkennen müssen.

Calvins Behandlung der Freiheit Gottes passt mit seiner Auffassung der menschlichen Freiheit zusammen : in beiden Fällen hängt die Ausübung der Freiheit nicht von der einer gleichgültigen Wahlmöglichkeit zusammen. Seine Position kann mit der Descartes' verglichen werden, der eine augustinische Auffassung von der menschlichen Freiheit mit der Anschauung der göttlichen Freiheit als Gleichgültigkeit angesichts von Wahlmöglichkeiten verbindet.

Die Beziehung, die Calvin zwischen göttlichem Willen und Natur erkennt, steht in Einklang mit dem Monotheismus; denn er lehnt jedes von Gott unabhängige Prinzip ab; gleichzeitig hält er an der letzten Verständlichkeit der Wirklichkeit fest. Schlussendlich bedeutet dies, dass er im höchstmöglichen Maße die Aseität und den persönlichen Charakters Gottes ernst nimmt: der Wille des Herrn ist Ausdruck seiner *personhaften* Natur. Auf diese Weise sind sowohl die Weisheit als auch die Kontingenz Seiner Werke sichergestellt.

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.

1. Introduction

Quel est le rapport entre la nature de Dieu d'un côté, et sa volonté de l'autre ? Au cours du Moyen Âge, on aborda le plus souvent cette question par rapport à la loi morale : Dieu ordonne-t-il une chose juste, ou la chose est-elle juste parce que Dieu l'ordonne ? Une interrogation analogue surgit par rapport à l'ordre qui régit la nature : l'œuvre créationnelle est-elle présidée par la sagesse ou par la volonté divines ? Quand on met l'accent d'une manière trop unilatérale sur la sagesse, la contingence de la création se voit menacée ; mais celui qui met en avant la volonté divine doit expliquer comment elle n'est pas arbitraire ou capricieuse.

On associe régulièrement au courant thomiste la priorité accordée à la raison et à la justice divines, et au courant nominaliste la priorité accordée à la volonté du Seigneur. Il n'est pas lieu ici d'asseoir la justesse d'une telle identification, difficile à établir en particulier pour le nominalisme. Mon propos consistera plutôt dans l'examen de la position de Jean Calvin, telle qu'elle apparaît dans *L'Institution chrétienne*¹. Je tenterai de situer Calvin par rapport aux deux positions esquissées ci-dessus et que j'appellerai rationaliste et volontariste, sans chercher à savoir si les termes désignent des approches réellement adoptées au cours du Moyen Âge ou s'il s'agit de caricatures de points de vue philosophiques sur Dieu. En fait, c'est Descartes qui servira de philosophe volontariste-type.

¹ L'étude part 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*. Il vaudrait la peine d'enrichir l'analyse par des données provenant de son œuvre homilétique ; l'étude qu'avait menée Richard Stauffer dans *Dieu, la création et la providence dans la prédication de Calvin*, Berne, 1978, p. 112-116, constituera un point de départ commode. Cf. I. John HESSELINK, *Calvin's concept of the law*, 1992, p. 19-24, pour des données provenant essentiellement des commentaires de Calvin.

Même si historiquement la position de Calvin s'est élaborée en dialogue critique avec les penseurs médiévaux, Descartes présente l'avantage d'adhérer à un volontarisme sans faille et de constituer un maître pour la philosophie des temps modernes, dont l'œuvre est de surcroît facilement accessible en français².

2. L'accent mis sur la volonté souveraine de Dieu

S'il fallait assigner à Calvin l'un des deux pôles, on serait sans doute tenté spontanément de le ranger du côté du volontarisme. À ceux qui s'opposent à son enseignement de la (double) prédestination, il répond en désignant la volonté de Dieu comme la source ultime de toute explication possible. Dans la mesure où Dieu est la cause ultime de tout ce qui existe, rien ne peut en précéder (logiquement et chronologiquement) la volonté. Il s'ensuit le rapport, caractéristique du volontarisme, entre volonté divine et justice :

Quelle témérité c'est d'enquérir même des causes de la volonté de Dieu, vu qu'elle est, et à bon droit doit être, la cause de toutes les choses qui se font. Car si elle a quelque cause, il faut que cette cause-là [*sic*] précède, et qu'elle soit comme attachée à elle : ce qu'il n'est pas licite d'imaginer, car la volonté de Dieu est tellement la règle suprême et souveraine de justice, que tout ce qu'il veut, il le faut tenir pour juste, d'autant qu'il le veut³.

Quand donc on demande : Pourquoi est-ce que Dieu a fait ainsi ? Il faut répondre : Parce qu'il l'a voulu. Si on passe outre en demandant : Pourquoi l'a-t-il voulu ? C'est demander une chose plus grande et plus haute que la volonté de Dieu : ce qui ne se peut trouver. Que la témérité humaine se modère donc⁴.

Dans la même veine, Calvin affirme que « Dieu seul est notre Législateur. » Ainsi « sa volonté » est la « règle parfaite de toute justice et sainteté », et « la science de bien vivre » est « de connaître ce qu'il lui plaît [*sic*]⁵. »

De même, la volonté divine constitue le terme de toute explication possible par rapport à la création. Calvin répond plus spécifiquement à la question : Pourquoi Dieu n'a-t-il pas créé plus tôt ? Il met cette question en parallèle avec la finitude du cosmos, dans la mesure où celle-ci lui paraît universellement reçue. Peu importe l'étendue précise d'un univers fini, celui-ci est toujours entouré de « cent millions de fois plus d'espace vide » ; de même « des

² Il écrit, par ex. : « Il est impossible qu'il y ait rien qui ne dépende de lui [Dieu], non seulement de tout ce qui subsiste, mais encore qu'il n'y a ordre, ni loi, ni raison de bonté et de vérité qui n'en dépende ; autrement [...], il n'aurait pas été tout à fait indifférent à créer les choses qu'il a créées. Car si quelque raison ou apparence de bonté eût précédé sa préordination, elle l'eût sans doute déterminé à faire ce qui aurait été de meilleur. Mais, tout au contraire, parce qu'il s'est déterminé à faire les choses qui sont au monde, pour cette raison, comme il est dit en la Genèse, *elles sont très bonnes*, c'est-à-dire que la raison de leur bonté dépend de ce qu'il les a ainsi voulu faire » (*Méditations métaphysiques*, 1641 (trad. française 1647), Sixièmes réponses, éd. Jean-Marie et Michelle BEYSSADE, 1979, p. 454). Un tel volontarisme conséquent met pourtant en danger la véracité divine (le fait que Dieu ne peut nous tromper), dont Descartes a besoin à la fois pour sa preuve de Dieu et pour celle de l'existence du monde extérieur. Il essaie de résoudre cette difficulté dans les Seconde réponses ; il y va jusqu'à affirmer : « Dieu étant le souverain Être, il faut nécessairement qu'il soit aussi le souverain bien et la souveraine vérité, et partant il répugne que quelque chose vienne de lui qui tende positivement à la fausseté » (*ibid.* p. 269). Ici n'est pas le lieu d'examiner la question de savoir si une telle affirmation est compatible avec le volontarisme cartésien qui considère même la loi de non-contradiction (et donc la notion de fausseté) comme contingente.

³ D'après S. AUGUSTIN, *De la Genèse contre les Manichéens*, livre I, ch. II, 4.

⁴ *IC III*, XXIII, 2, p. 422.

⁵ *IC IV*, X, 8, p. 179.

siècles infinis » ont précédé la création du monde. La localisation du monde dans le temps et dans l'espace relève alors d'un choix arbitraire, et il doit nous suffire de savoir que Dieu l'a voulu ainsi : « S. AUGUSTIN se plaint aussi à bon droit qu'on fait injure à Dieu, cherchant une cause de ses œuvres, qui soit supérieure à sa volonté⁶. »

Ce raisonnement de Calvin mérite notre attention à plus d'un égard. Il est d'abord peut-être un témoignage indirect de l'impact des condamnations du système aristotélicien que prononça l'évêque de Paris en 1277. L'un des points les plus en vue y était la négation par Aristote de l'existence de plusieurs mondes. L'argument-clé que des penseurs s'inscrivant dans l'héritage aristotélicien avaient invoqué (à côté de la doctrine des places naturelles pour le mouvement des corps) consistait dans l'impossibilité d'un espace vide, qui devrait nécessairement exister entre des mondes différents. S'opposant à cette tradition, l'article 34 de la déclaration de 1277 affirma que Dieu pouvait créer des mondes multiples. Cette affirmation amena la plupart des intellectuels à postuler un espace vide au-delà de notre monde, capable de recevoir les autres mondes si Dieu décidait de les créer⁷. Calvin semble tributaire de cette vision des choses, même s'il n'aborde pas directement la question des mondes multiples.

Ensuite, il est surprenant de voir que Calvin n'a pas recours, pour répondre à l'objection avancée, à la position classique d'après laquelle le temps serait créé en même temps que notre univers. Du coup, le temps commencerait avec la création et l'objection tomberait à plat. Calvin, au contraire, envisage « des siècles infinis » avant la création. En toute rigueur, cela implique l'abandon de la définition traditionnelle de l'éternité comme pur présent. Car seul Dieu existe indépendamment de la création ; le temps qui a précédé la création doit donc bien se rapporter au mode d'existence divine⁸.

En dernier lieu (et plus directement en rapport avec la question qui nous intéresse ici), Calvin rejette une détermination rationaliste de l'œuvre créationnelle, telle que le principe leibnizien de la raison suffisante le postule ; pour lui, la création implique des choix arbitraires pour lesquels on ne puisse invoquer aucune autre raison que la volonté divine.

Pourtant, nous aurions tort de conclure de ces passages à la saveur indubitablement volontariste que la pensée de Calvin s'inscrit effectivement au pôle volontariste tel qu'il est caractérisé ci-dessus. Le Réformateur de Genève proteste lui-même contre une telle compréhension de sa pensée, quand il rejette comme une « rêverie des théologiens papistes » l'interprétation de la puissance absolue par des nominalistes médiévaux⁹ :

Toutefois, en parlant ainsi, nous n'approuvons pas la rêverie des théologiens papistes, touchant la puissance absolue de Dieu : car ce qu'ils en gergonnent est profane, et par conséquent nous doit être en détestation. Nous n'imaginions

⁶ *IC I*, XIV, 1, p. 112, en citant *De Genesi contra Manich.* 2, 29 (43).

⁷ L'option rivale était de supposer que l'espace extra-cosmique soit rempli de corps. Dieu pourrait alors y créer un autre monde dans la mesure où, d'après l'article 141, il peut créer deux corps dans un même lieu (Edward GRANT, « The condemnation of 1277, God's absolute power, and physical thought in the late Middle Ages », *Viator* X, 1979, p. 2243s).

⁸ Henri Blocher m'a pourtant indiqué un passage dans le 146^e sermon sur Job qui affirme la conception classique : « Il n'y a ne temps passé, ne temps à venir en Luy » (cité dans STAUFFER, p. 111).

⁹ Calvin emploie, avec approbation, le terme de « puissance infinie de Dieu », mais il s'agit de la puissance divine à l'œuvre dans la providence, qui accomplit même ce qui est contraire à sa volonté révélée (*IC I*, XVIII, 3, p. 184).

point aussi un Dieu qui n'ait nulle loi, vu qu'il est loi à soi-même. Et de fait, comme dit PLATON, les hommes étant sujets à de mauvaises cupidités ont besoin de loi ; mais la volonté de Dieu, en tant qu'elle est pure de tout vice, et même est la règle souveraine de la perfection, est la loi de toutes lois¹⁰.

Pour Calvin, la volonté de Dieu n'a pas besoin (et ne peut admettre) de loi qui lui soit supérieure. Mais cela n'implique nullement une volonté arbitraire et tyrannique ; car la volonté divine est bien celle d'un Dieu de sagesse et de justice.

3. La loi de non-contradiction et la volonté divine

La loi de non-contradiction fournit une étude de cas particulièrement pertinente, qui nous permettra de préciser la position du Réformateur face au volontarisme. Comme cette loi est la candidate la plus probable d'une règle en vigueur indépendamment de la volonté de Dieu, seuls les volontaristes les plus radicaux ont osé affirmer qu'elle dépend de la volonté divine, et du coup, ne s'appliquerait pas si Dieu l'avait voulu autrement. *L'Institution chrétienne* évoque la loi de non-contradiction en rapport avec la réfutation de la présence réelle du corps de Christ dans le pain eucharistique. Partant de l'affirmation de l'épître aux Hébreux selon laquelle le Fils de Dieu fut « fait semblable à ses frères en toutes choses, excepté le péché » (Héb. 2.17 ; 4.15), Calvin souligne qu'il appartient à l'essence du corps humain d'être localisé dans un seul endroit¹¹. Face à l'argument de ses adversaires qui en appellent à la puissance divine, capable de faire ce qui est contraire à la nature d'une chose, il répond ainsi :

Ô insensé ! que demandes-tu à la puissance de Dieu ? Qu'elle fasse qu'un corps soit tout à la fois corps et non-corps ? Comme si tu requérais qu'elle fasse que la lumière soit en même temps lumière et ténèbres ! Mais elle veut que la lumière soit lumière, que les ténèbres soient ténèbres, et qu'un corps soit un corps. Certes elle convertira bien, quand elle voudra, les ténèbres en lumière, et la lumière en ténèbres. Mais quand tu demandes que la lumière et les ténèbres ne soient point différentes, que veux-tu d'autre sinon pervertir l'ordre de la sagesse de Dieu ? Il faut donc que le corps soit corps, et que l'esprit soit esprit, chacun en telle loi et condition qu'il a été créé de Dieu¹².

Fidèle à son monothéisme conséquent, Calvin doit affirmer que même la loi de non-contradiction est soumise à la volonté divine, car tout ce qui existerait indépendamment de Dieu aurait en soi un statut de divinité¹³. C'est parce que Dieu « veut [...] qu'un corps soit un

¹⁰ IC III, XXIII, 2, p. 422s ; cf. IC I, XVII, 2, p. 163.

¹¹ Calvin ne contemple pas l'objection selon laquelle l'existence en un lieu certain ne serait pas un attribut essentiel, mais seulement accidentel du corps. Sa réponse la rejeterait certainement. De toute manière, ce qui nous intéresse ici n'est pas la validité de l'argument contre la transsubstantiation, mais le traitement de la loi de non-contradiction dont il est l'occasion.

¹² IC IV, XVII, 24, p. 374.

¹³ Il adopte ainsi une position clairement différente de la tradition thomiste. Thomas d'Aquin déduit l'impossibilité de faire coïncider *A* et *non-A* pour Dieu par l'absence de contenu logique de l'affirmation (*A* et *non-A*). Comme « aucune puissance n'a d'opération là où la notion de son objet fait défaut, [...] Dieu ne peut rien de ce qui est en contradiction avec la notion d'étant en tant qu'étant. » Dans la mesure où « la notion d'étant est détruite par son opposé, [...] Dieu ne peut donc faire qu'une chose soit et ne soit pas en même temps » (*Somme contre les Gentils : livre sur la vérité de la foi catholique contre les erreurs des infidèles*, 1259-1265, livre 2, ch. 25, 10s, trad. Vincent AUBIN, Cyrille MICHON, Denis MOREAU, 1999, vol. 2, p. 128). C.S. Lewis s'appuie sur la même idée quand il écrit : « Des combinaisons de mots dénuées de sens n'acquiescent pas subitement une signification parce que vous les faites précéder de ces deux autres mots : "Dieu peut". Il

corps » qu'un corps ne peut pas être « tout à la fois corps et non-corps. » La loi de non-contradiction est ainsi valide puisque Dieu le veut. Pourtant, elle relève de « l'ordre de la sagesse de Dieu ». Si l'on veut donner toute sa force à cette formule, il faut en conclure que cette loi n'est donc pas contingente¹⁴. Il n'est pas possible (absolument, c'est-à-dire compte tenu de la nature divine) qu'elle ne soit pas vraie. Ainsi, le théologien de la gloire de Dieu ne cède ni au rationalisme, en admettant la validité de la loi de non-contradiction indépendamment de Dieu, ni au volontarisme, en considérant cette loi contingente. Elle découle bel et bien de la volonté du Créateur, mais celle-ci exprime la nature même de Dieu.

4. Les limites de notre entendement

Pourtant, à cause de l'infirmité de notre entendement — fini et corrompu par le péché — nous ne saisissons pas toujours comment la nature du Seigneur et en particulier sa justice et sa sagesse guident sa volonté et président ainsi à son action. Les limites de notre entendement se font ressentir douloureusement face à l'existence du mal qui nous amène à postuler deux volontés en Dieu : la volonté révélée contre laquelle se commet le mal, et la volonté souveraine qui non seulement permet, mais encore produit le mal, par le truchement des méchants, comme le souligne Calvin¹⁵. Pourtant, la contradiction entre ces deux volontés n'est qu'apparente :

Sa volonté, laquelle est une et simple en soi, nous semble diverse, parce que selon notre rudesse [ignorance] et débilité de sens, nous ne comprenons pas comment il veut et ne veut point en diverses manières qu'une chose se fasse¹⁶.

Bien que [...] la volonté de Dieu soit diverse quant à notre sens, toutefois il ne veut pas ceci et cela en soi, mais seulement rendre nos sens étonnés de la variété de sa sagesse¹⁷.

Calvin adopte une stratégie similaire pour fermer la bouche à ceux qui taxent la (double) prédestination d'injustice — la damnation des réprouvés étant la conséquence ultime, et oh combien douloureuse, du mystère du mal. Face à notre réaction spontanée de révolte, il convient plutôt de reconnaître les limites de notre compréhension et de nous

demeure vrai que toutes choses sont possibles à Dieu ; l'intrinsèquement impossible n'est pas une chose, c'est le néant » (*Le problème de la souffrance*, 1975, p. 47).

¹⁴ Si mon interprétation de Calvin est juste, il conclut différemment de Descartes, car ce dernier suit l'intuition volontariste jusqu'au bout, en affirmant même les vérités mathématiques comme créées par Dieu et ainsi contingentes (bien qu'il les considère en même temps éternelles et immuables ; cf. *Méditations métaphysiques*, Cinquièmes réponses, p. 410s).

¹⁵ Le mode sous lequel Calvin envisage cette action divine est un point délicat qui mérite attention (une remarque d'Henri Blocher m'en a fait prendre conscience). Le Réformateur refuse explicitement de limiter cette action à la simple permission (*IC I*, XVIII, 1, p. 178 ; *II*, IV, 3, p. 75). Il dit des méfaits que Job subit que « Dieu a été l'auteur de cette épreuve, de laquelle Satan et les brigands ont été ministres » (*IC I*, XVIII, 1, p. 179). Par rapport à l'inceste d'Absalom, Calvin va jusqu'à dire « que Dieu prononce que c'est son œuvre » (*ibid.* p. 180, en commentant 2 Sa 16.22 ; 12.11-12). En même temps, il maintient la distinction entre causalités efficiente et déficiente ; seule la dernière convient à caractériser le rapport qu'entretient Dieu avec le mal : « S'il est vrai que quand la lumière de Dieu ôtée, il ne reste rien qu'obscurité et aveuglement en nous ; que son Esprit ôté, nos cœurs sont endurcis comme pierre [...] : à bonne cause il est dit qu'il aveugle, enduret et pousse ceux auxquels il ôte la faculté de voir, obéir et faire bien » (*IC II*, IV, 3, p. 75). Dans la même veine, il reprend à son compte la définition du libre arbitre par S. Augustin : « une faculté de raison et volonté, par laquelle on élit le bien, quand la grâce de Dieu assiste, et le mal, quand elle désiste » (*IC II*, II, 4, p. 27).

¹⁶ *IC I*, XVIII, 3, p. 184.

¹⁷ *IC III*, XXIV, 16, p. 455.

humilier devant Dieu. Ainsi, il reproche aux « chiens [qui] aujourd'hui assaillent cette doctrine [...] qu'ils ne veulent point que rien soit licite à Dieu, sinon ce qu'ils pensent en leur cerveau être raisonnable¹⁸. » Comme « la justice de Dieu est plus haute et plus excellente que de devoir être réduite à la mesure humaine, ou être comprise en la petitesse de l'entendement des hommes », « c'est une rage prodigieuse aux hommes, quand ils prétendent d'enclorre ce qui est infini et incompréhensible, en une si petite mesure qu'est leur entendement¹⁹. » Comme nous avons pu le voir plus haut, il n'est certes ni possible ni nécessaire d'enquêter sur la raison de l'élection gratuite ; mais Calvin précise qu'une telle raison existe, bien qu'elle nous soit cachée. En ce qui concerne la providence divine,

il n'est pas nécessaire d'en rendre raison, vu que par sa grandeur elle surmonte entièrement notre intelligence. [...] Voudront-ils que la puissance de Dieu soit tellement limitée, qu'il ne puisse rien faire d'autre que ce que notre esprit pourra comprendre ? Je dis avec S. AUGUSTIN, que Dieu a créé certains qu'ils prévoyait devoir aller en perdition éternelle, et que cela a été fait parce qu'il l'a voulu. Or pourquoi il l'a voulu, ce n'est pas à nous d'en demander la raison, vu que nous ne la pouvons comprendre. Et d'autre part, il ne convient pas que nous disputions si la volonté de Dieu est juste ou non : de laquelle, quand on en parle. [sic] il faut entendre sous ce nom une règle infallible de justice. Qu'est-ce que donc qu'on fasse doute s'il y a de l'iniquité, là où la justice apparaît clairement²⁰ ?

On retrouve, certes, l'affirmation typiquement volontariste que la volonté de Dieu définit ce qui est juste ; un monothéisme conséquent ne souffre pas de loi au-dessus de Dieu. Il est néanmoins remarquable que Calvin invoque, même face à l'élection de certains en vue de la perdition, non pas une volonté divine en elle-même déraisonnable, mais il nous renvoie aux bornes de *notre* entendement. De même, les raisons ne sont pas absentes du « cours de sa providence », elles nous sont seulement « quelquefois [...] cachées »²¹.

5. L'espérance de l'intelligibilité à l'horizon eschatologique

Dans plusieurs passages de *l'Institutio*, le Réformateur de Genève essaie alors de pénétrer dans les raisons de l'agir divin. Il est convaincu que « celui qui est parfaitement bon ne souffrirait point que le mal se fit, sinon qu'étant tout-puissant il peut tirer le bien du mal²². » Ainsi,

Dieu a toujours bonne raison en son conseil de faire ce qu'il fait, soit pour instruire les siens à patience, ou pour corriger leurs affections perverses, ou pour dompter la gaîté trop grande de leurs appétits, pour les mater à ce qu'ils renoncent à eux-mêmes, ou pour éveiller leur paresse ; soit à l'opposite pour abattre les orgueilleux, anéantir les ruses et cautèles des méchants, ou dissiper leurs machinations²³.

¹⁸ IC I, XVII, 2, p. 161.

¹⁹ IC III, XXIII, 4, p. 424.

²⁰ IC III, XXIII, 5, p. 424s.

²¹ IC I, XVII, 1, p. 160.

²² IC I, XVIII, 3, p. 185.

²³ IC I, XVII, 1, p. 160.

Concernant la prédestination de certains à la perte, Calvin ne se contente pas d'invoquer l'incompréhensibilité des voies divines, mais souligne que l'état pécheur de tout homme justifie la condamnation que Dieu porte sur eux :

S'il est vrai que tous les hommes, de leur condition naturelle, soient coupables d'une condamnation mortelle, de quelle iniquité [...] se plaindront ceux que Dieu a prédestinés à la mort ? [...] [I]ls trouvent la cause de leur damnation en eux-mêmes²⁴.

Bien que la raison pour laquelle Dieu élit certains au salut et d'autres à la perte nous reste cachée, nous sommes assurés du fait que Dieu fait plus que sa justice n'exige (il fait grâce à certains), mais jamais il ne ferait moins : la condamnation des réprouvés trouve sa cause dans leur propre péché.

Néanmoins, nous ne comprenons pas toujours pourquoi Dieu agit d'une certaine manière. Bien souvent, nous devons accepter le fait que « l'ignorance fidèle est meilleure qu'une science téméraire²⁵ » et nous humilier sous la main puissante du Seigneur, sans chercher à comprendre. Calvin garde pourtant l'espérance que nous saurons au dernier jour comment la justice divine a toujours guidé son action. Ainsi il affirme que « l'issue finale montre assez que Dieu a toujours bonne raison en son conseil de faire ce qu'il fait²⁶. » Il nous sera « donné de comprendre au dernier jour, comment il veut d'une façon admirable ce qui semble aujourd'hui être contraire à son vouloir²⁷. » Non seulement une telle espérance prouve que, pour Calvin, la volonté de Dieu est toujours guidée par sa justice et sagesse, mais aussi elle montre que l'entendement humain peut s'en saisir. Ce qui nous empêche d'y parvenir aujourd'hui, ce n'est pas la finitude de notre intelligence — ou pour employer un langage plus proche de la Bible : son caractère créé — mais son état actuel d'infirmité ; car nous cheminons encore, par la foi, « loin du Seigneur » (2 Co 5.6), et le péché empêche une juste appréhension de la réalité. Que la compréhension de la volonté divine (y compris le mystère du mal) soit possible, à l'horizon eschatologique, atteste que la réalité de ce monde est, en dernière analyse, rationnelle — et cela non seulement pour Dieu, mais également pour l'homme, créé à l'image de Dieu²⁸.

6. La recherche d'intelligibilité au présent

Quand Calvin affirme que la volonté de Dieu est le *terminus* de toute explication possible, il ne faut donc pas en tirer la conclusion, trop souvent puisée dans le volontarisme

²⁴ IC III, XXIII, 3, p. 423.

²⁵ IC III, XXIII, 5, p. 425.

²⁶ IC I, XVII, 1, p. 160, cité ci-dessus.

²⁷ IC III, XXIV, 16, p. 455.

²⁸ Gerrit C. BERKOUWER considère que nous ne comprendrons jamais, même dans l'état glorifié, le pourquoi du mal (*Sin*, Grand Rapids (Mi.) : Eerdmans, 1971, p. 131, cité par Henri BLOCHER, *La Doctrine du péché et de la rédemption*, 2001, p. 24). Deux options sont alors ouvertes : soit le mal est incompréhensible, même pour Dieu — ce qui revient à renoncer à la rationalité de la réalité dernière, c'est-à-dire de Dieu, et de loger, en fin de compte, le mystère du mal en Dieu lui-même — soit la compréhension du mal est réservée à Dieu. Seule la deuxième option me paraît compatible avec la conception de Dieu que nous rendent les Écritures.

médiéval, que notre réalité est, en fin de compte, inaccessible à une démarche rationnelle de la part de l'homme. Certes, l'homme doit toujours se rappeler sa petitesse devant le Seigneur de l'univers et ne peut jamais prétendre à raisonner en faisant abstraction de Dieu. Il doit, en particulier, accepter de se soumettre à la révélation divine dans l'Écriture : « Nous désapprenons de bien parler, dit Calvin, quand nous ne parlons point selon Dieu²⁹. » Mais cette soumission n'est pas une soumission aveugle de l'esclave qui ne saisit pas la volonté de son maître, mais bien celle du fils qui est appelé à comprendre la volonté de son Père (Jn 15.15). Ainsi l'appel à la volonté divine insondable n'intervient pas pour couper court à toute recherche d'éclaircissement, mais il permet de trouver le repos là où cette recherche ne peut plus se poursuivre. Comme l'exprime Calvin dans cette belle formule : « Je vois la hauteur : je ne parviens point à la profondeur. Paul a trouvé où se reposer, se mettant en admiration³⁰. »

Soumission de la raison à l'autorité divine n'égale donc pas fidéisme et croyance aveugle, voire superstitieuse. Toute *L'Institution chrétienne* porte des traces de la recherche patiente d'une intelligence de la foi, de l'effort de comprendre la cohérence de l'enseignement biblique. Et un tel effort de « rationalisation » se trouve même dans des contextes inattendus : ainsi le manque d'intelligibilité sert d'argument contre la trans- (et con-)substantiation. L'usage d'un tel argument dans ce cadre est très remarquable ; car, bien que Calvin rejette la présence réelle du corps du Christ dans les éléments de l'eucharistie, l'efficacité spirituelle de la cène relève, pour lui, clairement du miracle³¹. Ainsi l'argument présuppose l'intelligibilité, non seulement du cours ordinaire de la nature, mais bien encore de l'action miraculeuse.

Le Père de la théologie réformée reproche aux théories de la réelle présence du corps du Christ d'impliquer un « miracle totalement contraire à l'intention de Jésus-Christ ». D'après Calvin, leurs adeptes invoquent indûment la puissance divine, alors qu'il cherche pour sa part à exposer la cohérence de la conception réformée des sacrements :

Parce que par leur folle hâte ils se sont déjà jetés au filet, ils se fourrent en l'abîme de la puissance infinie de Dieu, pour étouffer et éteindre toute vérité [...] quand ils disent qu'ils ne veulent point savoir comment le corps de Jésus-Christ est caché sous le pain [...] Nous, de notre côté, nous mettons peine d'avoir la vraie intelligence de ce passage, comme de tous les autres, et nous y appliquons notre étude soigneusement et avec obéissance. [...] nous tenons même nos entendements captifs, et les humilions pour qu'ils n'entreprennent point de s'élever ou gronder contre l'autorité de Dieu. [...] Aussi, suivant l'exemple de la sainte Vierge, nous n'estimons pas qu'il soit défendu en une chose haute, de demander comment elle se peut faire³².

Il proteste contre l'accusation selon laquelle « nous rejetons ce qui est difficile à croire au sens commun » et affirme que « nous ne prenons point conseil du sens naturel dans les mystères de la foi³³. » Mais une telle attitude de soumission obéissante à la révélation divine

²⁹ IC III, XXIII, 5, p. 425.

³⁰ *Ibid.*, en se référant à Rom 11.33.

³¹ IC IV, XVII, 24, p. 373.

³² IC IV, XVII, 25, p. 375s ; la dernière phrase se réfère à Luc 1,34.

³³ IC IV, XVII, 25, p. 375.

n'implique pas l'abandon de la réflexion. Le « sens commun » ou « naturel » ne se réfère pas à l'exercice de la raison en tant que telle, mais plutôt à la raison qui prétend pouvoir réfléchir indépendamment de Dieu. Dans la mesure où Dieu est un Dieu d'ordre et de sagesse, l'homme a pour vocation de rechercher l'intelligence de l'action divine, même miraculeuse. Créé à l'image de Dieu, il ne manifeste pas d'orgueil frivole quand il n'estime « pas qu'il soit défendu en une chose haute, de demander comment elle se peut faire » ; bien au contraire, la recherche qui naît d'un tel questionnement répond en fait à la dignité et à la vocation humaines.

7. Liberté divine et possibilité de choix

La lecture attentive de Calvin nous a montré que sa pensée ne se situe ni au pôle rationaliste ni au pôle volontariste, tel qu'ils ont été définis au début de cet article. Il maintient plutôt une position d'équilibre, en liant étroitement volonté et nature divines. Avec les volontaristes, il affirme la volonté du Seigneur comme *terminus* de toute explication possible — comment sans cela être fidèle au monothéisme biblique ? Avec les rationalistes, il affirme que la volonté de Dieu découle de sa nature et est donc une expression de ses attributs, en particulier de sa sagesse, de sa justice et de son amour.

Il faut pourtant pousser notre enquête plus loin et nous demander si la position de Calvin est cohérente ou si elle relève du compromis inconfortable entre deux positions incompatibles. Celui qui affirme que l'action volontaire de Dieu est l'expression de son caractère doit en particulier faire face à deux questions : d'abord, comment comprendre que Dieu *veut* quelque chose alors que sa nature lui interdit d'agir autrement ? Ensuite, comment faire place à la contingence de l'action divine dans la création et l'histoire ?

Celui pour qui la faculté de volonté présuppose la possibilité de choix entre *A* et *non-A* ne peut pas, me semble-t-il, répondre à la première difficulté. Mais dans la conception augustinienne, que suit Calvin, une telle possibilité de choix n'est pas constitutive de la liberté *humaine* ; car elle affirme ensemble la liberté de l'homme et la détermination de son choix par la providence divine. Il est alors tout à fait cohérent que Calvin refuse de lier liberté *divine* et possibilité de choix : « cela [...] n'empêche point la volonté de Dieu d'être libre en faisant bien, qu'il est nécessaire qu'il fasse bien » ; car il faut « distinguer entre *nécessité* et *contrainte* ». Dans la mesure où il « advient de sa bonté infinie qu'il ne peut mal faire, et non pas de contrainte violente³⁴ », Dieu est libre en faisant le bien. Loin de remettre en question sa liberté, l'impossibilité de faire le mal est une expression de sa perfection.

Il est instructif de confronter sur ce point la position qu'adopte Calvin à celle de Descartes. Tout en optant clairement pour la compréhension augustinienne de la liberté

³⁴ *IC* II, III, 5, p. 59.

humaine³⁵, Descartes affirme que la liberté divine se caractérise par une indifférence complète devant les choix à effectuer. En fait, il ne peut pas être autrement ; car Descartes rejette toute détermination de la volonté divine par des catégories du bien ou du vrai, même si on les imagine comme découlant de la nature divine. Il prend ainsi le contre-pied de la tradition augustinienne qui intègre les idées platoniciennes à la conception théiste des Écritures :

Il répugne que la volonté de Dieu n'ait pas été de toute éternité indifférente à toutes les choses qui ont été faites ou qui se feront jamais, n'y ayant aucune idée qui représente le bien ou le vrai, ce qu'il faut croire, ce qu'il faut faire, ou ce qu'il faut omettre, qu'on puisse feindre avoir été l'objet de l'entendement divin, avant que sa nature ait été constituée telle par la détermination de sa volonté. Et je ne parle pas ici d'une simple priorité du temps, mais bien davantage je dis qu'il a été impossible qu'une telle idée ait précédé la détermination de la volonté de Dieu par une priorité d'ordre, ou de nature, ou de raison raisonnée³⁶.

De ce fait, Descartes aboutit à une opposition franche entre l'essence de la liberté divine et celle de la liberté humaine. Il essaie de répondre à cette difficulté en soulignant qu'« une entière indifférence en Dieu est une preuve très grande de sa toute-puissance. Mais il n'en est pas ainsi de l'homme, lequel trouvant déjà la nature de la bonté et de la vérité établie et déterminée de Dieu³⁷. » Une telle réponse a le mérite de souligner le fait que l'homme reçoit les normes du vrai et du bien d'une autorité qui lui est supérieure. Néanmoins, le fait que Calvin puisse mettre en lumière une continuité certaine entre la notion appliquée à l'homme et appliquée à Dieu, parle en faveur de sa position, alors que chez Descartes, le terme parvient à signifier (presque) le contraire dans les deux cas.

L'attitude de Descartes face à la loi de non-contradiction engendre une difficulté supplémentaire pour soutenir sa position. Il partage avec Calvin, Augustin et bien d'autres « compatibilistes » la conviction que l'exercice de la liberté humaine ne présuppose pas la capacité de choisir entre les deux termes d'une alternative. Néanmoins, même dans cette tradition, la liberté humaine ne peut s'exercer que lorsqu'elle se trouve devant une telle alternative *A* ou *non-A*. Comme Descartes comprend la liberté divine comme indifférence, il retrouve la dépendance vis-à-vis d'une telle alternative dans l'exercice de la liberté divine. Mais alors, quelle est l'option rivale quand Dieu choisit la validité de la loi de non-contradiction ? Car il n'est pas possible d'énoncer le contraire de cette loi, sans déjà en faire usage. Je ne vois d'autre issue ici que de se réfugier dans l'incompréhensibilité des voies divines. Nous savons que Descartes en appela aux limites de l'entendement humain, pour faire face à la difficulté d'appréhender la façon dont les « vérités éternelles » peuvent être créées et donc être contingentes³⁸. Bien qu'à ma connaissance, il ne se prononçât jamais

³⁵ Il écrit par exemple : « Afin que je sois libre, il n'est pas nécessaire que je sois indifférent à choisir l'un ou l'autre des deux contraires ; mais plutôt, d'autant plus que je penche vers l'un, soit que je connaisse évidemment que le bien et le vrai s'y rencontrent, soit que Dieu dispose ainsi l'intérieur de ma pensée, d'autant plus librement j'en fais choix et je l'embrasse » (*Méditations métaphysiques*, Méditation quatrième, p. 143).

³⁶ *Ibid.*, Sixième réponses, section 6, p. 450.

³⁷ *Ibid.* p. 451.

³⁸ « Il est [...] inutile de demander comment Dieu eût pu faire de toute éternité que deux fois 4 n'eussent pas été 8, etc., car j'avoue bien que nous ne pouvons pas comprendre cela ; mais, puisque d'un autre côté je comprends fort bien que rien ne peut exister, en quelque genre d'être que ce soit, qui ne dépende de Dieu, et qu'il lui a été très facile d'ordonner tellement

sur l'objection soulevée ici par rapport à la loi de non-contradiction, il est fort probable qu'il aurait apporté une réponse similaire.

Il est vrai qu'un monothéisme conséquent doit également refuser d'accorder une existence autonome à la loi de non-contradiction qu'il fait donc dépendre de la volonté divine. Mais s'il accepte, avec Calvin, que cette loi découle en même temps de la nature divine, il est vide de sens de vouloir contempler une situation dans laquelle elle ne serait pas valide. Il est alors possible de formuler (formellement) son contraire et ainsi, même dans ce cas, la volonté divine s'exerce face à une alternative, bien qu'un des termes en soit (logiquement) impossible.

8. Œuvres divines *ad extra* et contingence

Il reste à réfléchir à la deuxième question, signalée ci-dessus, que soulève la position de Calvin : Comment l'action divine, dans la création et l'histoire, peut-elle être contingente si elle découle de la nature divine ? La réflexion sur la loi de non-contradiction nous a montré qu'il n'est pas possible de considérer cette loi contingente au sens fort, c'est-à-dire qu'il serait envisageable qu'elle ne soit pas vraie. Elle est seulement contingente dans un sens faible du terme, c'est-à-dire qu'elle n'existe pas par elle-même, mais dérive sa validité de la nature et de la volonté divines. Une telle approche de la loi de non-contradiction est plus proche de l'attitude largement majoritaire de la théologie chrétienne que l'approche volontariste extrême de Descartes. En revanche, il ne paraît pas satisfaisant de comprendre la contingence de l'action divine dans la création, et encore moins dans la providence et le salut, au sens faible du terme. Presque sans exception, on a considéré, à travers les différentes époques de l'histoire de l'Église, que le caractère créé du monde implique le fait que celui-ci pourrait ne pas être, ou être différent. Affirmer le contraire équivaldrait à céder à la tentation panthéiste³⁹.

Mais est-il possible d'affirmer la contingence de l'action de Dieu dans ce sens fort, tout en maintenant que son action exprime son caractère, en particulier sa sagesse, sa justice et son amour ? Il semble que, pour Calvin, il existe quelques cas dans lesquels le choix s'opère face à des options neutres. Nous avons rencontré un tel cas plus haut, en ce qui concerne le temps et lieu de création. Dieu n'avait pas de raison pour créer à l'endroit et au moment choisis plutôt qu'ailleurs et à un autre moment ; mais cette indifférence ne témoigne pas

certaines choses que les hommes ne pussent pas comprendre qu'elles eussent pu être autrement qu'elles sont, ce serait une chose tout à fait contraire à la raison, de douter des choses que nous comprenons fort bien, à cause de quelques autres que nous ne comprenons pas, et que nous ne voyons point que nous devions comprendre » (*Méditations métaphysiques*, Sixièmes réponses, p. 454s).

³⁹ Il y a débat sur la question de savoir si Saint Thomas a partiellement succombé à cette tentation par rapport à la création ; cf. l'introduction de Cyrille MICHON qui s'oppose à Norman Kretzmann, dans *Somme contre les Gentils : livre sur la vérité de la foi catholique contre les erreurs des infidèles*, vol. 2, p. 22, n. 22. Kretzmann voit la liberté divine limitée, chez Thomas d'Aquin, à ce qui est créé ; le fait même qu'il y ait du créé est nécessaire. Michon considère que, pour Thomas, la création relève d'une convenance : « il convenait à Dieu, à sa bonté, de créer, sans que cela introduise la moindre nécessité » (*ibid.* p. 21).

d'une volonté capricieuse, dans la mesure où les différentes options rivales sont équivalentes entre elles.

Peut-on cependant accepter d'élargir ce type d'indifférence à l'ensemble de l'action divine dans la création, la providence et le salut ? Calvin ne semble pas le penser, étant donné qu'il envisage (comme nous l'avons vu) qu'une raison guide même ce qui paraît comme l'action divine la plus difficile à justifier, c'est-à-dire l'élection de certains pour la damnation en enfer. Ainsi il reste toujours à savoir comment réconcilier liberté et sagesse divines, dans ses œuvres *ad extra*. J'ai l'impression que Calvin affirme l'actualité de cette réconciliation plus qu'il ne la rend compréhensible. On pourrait tenter de chercher la réponse dans le monothéisme conséquent de la révélation biblique : c'est Dieu lui-même qui pose les termes de l'alternative *A* et *non-A*, qui n'existerait pas sans lui. Il faut, en fait, donner à cette non-existence le sens le plus radical imaginable : même formellement, logiquement, l'alternative n'existerait pas sans Dieu qui seul, possède l'aséité. Ainsi Dieu crée librement l'alternative face à laquelle sa volonté s'exerce. Même si la nature divine lui rend impossible de choisir *non-A* plutôt qu'*A*, la contingence de ce choix (comprise au sens fort) est maintenue dans la mesure où l'alternative même dépend de la volonté divine.

Par rapport à la conception volontariste (telle que la défend Descartes par exemple), cette solution au problème soulevé fait reculer d'un cran l'indifférence divine. Au lieu de postuler que Dieu aurait pu choisir *non-A* plutôt qu'*A*, elle considère que Dieu aurait pu ne pas poser l'alternative. En fin de compte, cette conception revient à prendre au sérieux, au plus haut degré possible, à la fois l'aséité et le caractère personnel de Dieu. Seulement si la réalité dernière (au sens le plus radical que l'on puisse conférer à ce terme) est une *personne*, la chaîne de nos questions trouve une fin satisfaisante :

Pour Calvin, la volonté de Dieu n'est jamais arbitraire puisqu'elle est l'expression de la nature de Dieu, alors que l'on ne doit jamais identifier la nature de Dieu à une loi impersonnelle puisque la nature de Dieu n'est jamais considérée séparément de la volonté de Dieu. De cette sorte, un *personnalisme parfait et ainsi une stabilité parfaite sont combinés*⁴⁰.

Bibliographie

BLOCHER Henri, *La Doctrine du péché et de la rédemption*, Vaux-sur-Seine : Edifac, 2001, 367 p.

CALVIN Jean, *L'Institution chrétienne*, édité par Jean CADIER et Pierre MARCEL, Genève : Labor et Fides, 1955, 3 vol.

DESCARTES René, *Méditations métaphysiques*, 1641 (trad. française 1647), Objections et réponses, suivies de quatre lettres, éd. Jean-Marie et Michelle BEYSSADE, Paris : Flammarion, 1979, 280 p. GRANT Edward, « The condemnation of 1277, God's absolute power, and physical thought in the late Middle Ages », *Viator* X, 1979, p. 211-244.

⁴⁰ « For Calvin, God's will is never arbitrary because it is expressive of God's nature, while God's nature is never to be identified with impersonal law because God's nature is never taken in separation from God's will. It is thus that *complete personalism and therefore complete stability are combined* » (Cornelius VAN TIL, *In defense of Biblical Christianity*, vol. II, *A survey of Christian epistemology*, 1969, p. 100).

- HESSELINK I. John, *Calvin's concept of the law*, Allison Park (PA) : Pickwick Publications, 1992, 311 p.
- LEWIS C.S., *Le problème de la souffrance*, trad. de l'anglais par Marguerite FAGUER, Paris : Desclée de Brouwer, 1975, 212 p.
- STAUFFER Richard, *Dieu, la création et la Providence dans la prédication de Calvin*, Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie, vol. 33, Berne : Lang, 1978, 344 p.
- THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils : livre sur la vérité de la foi catholique contre les erreurs des infidèles*, 1259-1265, trad. Vincent AUBIN, Cyrille MICHON, Denis MOREAU, Paris : Flammarion, 1999, 4 vol.
- VAN TIL Cornelius, *In defense of Biblical Christianity*, vol. II, *A survey of Christian epistemology*, s.l. : Dulk Christian Foundation, 1969, xv-229 p.