

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 33 (1983)
Heft: 1

Artikel: Création et salut chez Jean Calvin
Autor: Müller, Denis
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381236>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 19.03.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

CRÉATION ET SALUT CHEZ JEAN CALVIN

DENIS MÜLLER

*A Jean-Louis Leuba,
à l'occasion de son 70^e anniversaire,
en signe de reconnaissance.*

Dans les pages suivantes, nous nous proposons d'examiner la relation, dans la pensée du Réformateur, entre la création et le salut (= la rédemption), ou, en d'autres termes, entre sa théologie du premier article et sa christologie. Pour des raisons de méthode, nous nous limiterons aux premiers chapitres du livre I de l'*Institution*. Un examen satisfaisant du problème posé demanderait en effet une étude globale des livres I, II et III de la dernière édition, étude qui dépasse infiniment notre propos.

Avant d'entrer en matière, nous devons encore préciser un point important: nous ne ferons pas ici travail d'historien, mais nous nous interrogerons, dans une perspective *systématique*, sur la problématique *inscrite* dans le texte de Calvin.

* * *

Le lecteur de Calvin, et en particulier du livre I de l'*Institution chrétienne*, bute toujours à nouveau sur une difficulté d'interprétation majeure: la connaissance du Dieu créateur, dont il est question au début de l'ouvrage (I,1-6)¹, est-elle déjà une connaissance liée à la foi en Jésus-Christ, le rédempteur et le médiateur, dont nous entretient le livre II, ou peut-elle être comprise comme une connaissance préalable, relativement autonome par rapport à ce qui suit²?

Deux solutions semblent théoriquement possibles, selon la méthode d'interprétation choisie. On pourrait considérer, d'une part, que la lecture de chaque segment de l'*Institution*, comme d'ailleurs de toute œuvre systématique cohérente, dépend de la compréhension de l'ensemble. Dans cette

¹ Sur ce thème, cf. la vaste étude de R. STAUFFER, *Dieu, la création et la Providence dans la prédication de Calvin*, Berne 1978. L'étude de M. Stauffer complète avec bonheur notre connaissance de la pensée profonde de Calvin, à l'aide de l'analyse des sermons du Réformateur; à notre avis, pourtant, l'*Institution* demeure le lieu de passage privilégié d'une interprétation systématique de Calvin.

² Le problème est posé clairement par F. WENDEL, *Calvin, sources et évolution de sa pensée religieuse*, Paris 1950, p. 117ss. et par K. REUTER, *Das Grundverständnis Calvins*, Neukirchen 1963, p. 131.

hypothèse, il ne serait pas approprié d'isoler les affirmations de Calvin dans les premiers chapitres du livre I de la christologie développée notamment dans le livre II. L'herméneutique la plus adéquate consisterait ici à prendre l'ouvrage majeur de Calvin comme un tout structural cohérent et à soumettre chaque partie de ce tout à une référence constitutive centrale. Posé en ces termes, le problème ne fait que rejaillir, puisqu'il présuppose la possibilité d'une interprétation cohérente de l'œuvre et, de plus, l'existence d'un principe herméneutique et matériel unique. L'*Institution* contient-elle un tel principe herméneutique, et sommes-nous en mesure de le dégager? L'autre voie serait de rechercher dans les premiers chapitres du livre I, considérés dans leur dynamique interne, une argumentation systématique suffisamment significative, permettant de saisir la pensée réelle de Calvin; c'est cette deuxième solution, modeste et limitée, que nous avons retenue ici, en sachant qu'elle nous oblige à une interprétation d'autant plus serrée des chapitres en question.

Le but de ces analyses n'est pas d'ordre historique ou littéraire, mais se veut délibérément théologique et systématique. La relation entre la connaissance du Dieu créateur et la connaissance du Dieu rédempteur, ou, si l'on préfère, entre la création et l'alliance, ou le salut, est essentielle pour comprendre l'unité profonde de la révélation chrétienne, qui fait l'objet de la théologie systématique. Le débat ancien entre E. Brunner et K. Barth au sujet de la possibilité et de la légitimité d'une théologie naturelle³ a été repris en termes nouveaux par plusieurs théologiens contemporains, qui se sont efforcés d'affiner les analyses de leurs prédécesseurs et de situer le problème dans un éclairage meilleur⁴. Nous ne pouvons plus, de nos jours, limiter la question à une alternative simpliste opposant sans nuances la théologie de la révélation à la théologie naturelle, ce d'autant plus que le concept de théologie naturelle contient en lui-même bien des malentendus. C'est pourquoi il peut paraître utile de réinterroger Calvin pour savoir si ce qu'il enseigne de la connaissance du Dieu créateur suspend, inclut ou anticipe la connaissance de Jésus-Christ, révélation définitive du Dieu rédempteur; plus précisément, nous aurons à nous demander si le relatif silence de Calvin, dans les premiers chapitres du livre I, au sujet de la rédemption ou du salut est à comprendre comme un silence dogmatique ou comme un silence méthodologique.

³ Cf. E. BRUNNER, *Natur und Gnade*, Tübingen 1934; K. BARTH, *Nein! Antwort an Emil Brunner*, München 1934. Au sujet de ce débat, cf. en particulier P. BARTH, *Das Problem der natürlichen Theologie bei Calvin*, München 1935; C. GESTRICH, *Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie*, Tübingen 1977, p. 181ss.; R. STAUFFER, *op. cit.*, p. 33, n. 1 (bibliographie).

⁴ Cf. C. GESTRICH, *op. cit.*; C. LINK, *Die Welt als Gleichnis*, München 1976; E. JÜNGEL, «Das Dilemma der natürlichen Theologie und die Wahrheit ihres Problems», dans son recueil d'articles *Entsprechungen: Gott — Wahrheit — Mensch*, München 1980, p. 158-177.

I. *Le sens de la connaissance de Dieu*

Notre analyse se limitera pour l'essentiel aux chapitres 1 à 6 du livre I de l'*Institution chrétienne* de 1559 et 1560⁵. On sait que le livre I est consacré à la connaissance du Dieu créateur: «qui est de cognoistre Dieu en tiltre et qualité de Créateur et souverain Gouverneur du monde»⁶, alors que le livre II traite de la connaissance du Dieu rédempteur «entant qu'il s'est montré Rédempteur en Iesus Christ». Les chapitres 1 et 2 du livre I commencent par indiquer le lien entre la connaissance de Dieu et la connaissance de nous-mêmes et dégagent le sens fondamental de ce lien. Le chapitre 3 — très controversé, on s'en doute, dans l'histoire de l'interprétation — traite de la connaissance de Dieu naturellement enracinée (*naturaliter inditam*) dans l'esprit des hommes, alors que le chapitre 4 tempère cette affirmation en soulignant la double limitation existentielle de la connaissance de Dieu. Le chapitre 5 amorce un exposé théologique positif de la présence de Dieu dans la réalité créée, tandis que le chapitre 6, terme de notre étude, mentionne les conditions de base de cette connaissance de Dieu dans la création. En suivant l'argumentation de Calvin au cours de ces six chapitres introductifs, nous devrions approcher de manière satisfaisante l'intention centrale de Calvin en ce qui touche la relation entre la création et la rédemption.

Tenons-nous en d'abord aux deux premiers chapitres du livre I. Calvin situe d'emblée sa réflexion sur le terrain de la connaissance de Dieu. Deux éléments fondamentaux caractérisent cette entrée en matière: d'une part, la connaissance de Dieu est comprise comme le but de l'existence humaine et comme le sommet de toute sagesse; d'autre part, elle est étroitement rattachée à la connaissance que l'homme a de lui-même, puisque, selon l'affirmation bien connue du premier paragraphe, la finalité de la connaissance de Dieu consiste dans la connaissance de l'homme par lui-même. Une interprétation platement théocentrique⁷ et supranaturaliste du texte de Calvin ne peut que passer ici à côté de la dimension existentielle et sotériologique qui traverse ces premières pages. Comme Pascal après lui, Calvin insiste avec

⁵ Nous suivons l'édition critique de J.-D. BENOÎT, Paris 1957ss., ainsi que les *Opera Selecta*, éd. P. BARTH et G(W) NIESEL, vol. III, Munich 1967 (3^e éd.). Sur l'état des études calviniennes, cf. par exemple D. NAUTA, «Stand der Calvinforschung», dans *Calvinus Theologus*, éd. W. H. NEUSER, Neukirchen-Vluyn 1976, p. 71-84.

⁶ Cf. l'interprétation systématique que donne P. GISEL de la théologie calvinienne de la création: *La Création*, Genève 1980, p. 225-237.

⁷ Dans son interprétation, P. Gisel s'efforce à juste titre de retrouver, contre une certaine distorsion barthienne de la lecture de Calvin, l'autonomie relative de la théologie de la création dans le projet théologique de Calvin. Mais il ne tombe pas pour autant dans le piège d'une lecture théocentrique ou bi-polaire (Dieu-l'homme) du Réformateur: il n'oublie pas la médiation christologique (cf. p. 230) sans laquelle la théologie de Calvin flotterait en l'air et manquerait la relation vraie au monde.

vigueur sur la misère profonde de l'homme, et sur sa tendance foncière à ignorer ou à oublier cette misère (*inscius suae miseriae vel immemor*).

Plusieurs questions se posent. Nous en retiendrons deux. Premièrement, que signifie le passage, dans le premier paragraphe, du sentiment (*ex sensu*) de notre misère à la connaissance (*recognoscimus*) du fait que la vraie sagesse réside en Dieu seul? Deuxièmement, quelle relation d'ordre unit la connaissance de Dieu et la connaissance de soi? Ces questions sont capitales, si l'on veut résoudre la difficulté générale que notre article se propose d'examiner.

a) Le texte français, pour ce qui concerne le premier point, est plus explicite que le texte latin. Là où Calvin écrivait simplement: *recognoscimus* (= nous (re)connaissons ou nous découvrons), il précise dans la version française: « Parquoy du sentiment de nostre ignorance, vanité, disette, infirmité (...) nous sommes *induits à cognoistre* qu'il n'y a nulle part ailleurs qu'en Dieu vraye clarté de sagesse, ferme vertu... » Calvin reproduit peu après la même idée d'induction, mais avec des termes voisins: « Parquoy la cognoissance de nous mesmes non seulement aiguillonne (*instigatur*) chacun à connaître Dieu, mais aussi il doit estre mené par icelle comme par la main à le trouver (*sed etiam ad reperiendum quasi manu ducitur*). » On le voit par ces deux citations: si Calvin admet un passage de type inductif entre le sentiment, ou la conscience, de la misère de l'homme et la connaissance de Dieu, il n'en exprime pas moins que ce passage obéit à certaines règles: il s'agit toujours d'un passage personnel et existentiel, provoqué par Dieu, comme le signale la métaphore de la main; de plus, ce passage ne produit qu'une connaissance approximative et incertaine de Dieu (*ut in aliquam saltem Dei notitiam veniat*). On aura donc beau dire que Calvin procède ici selon les voies d'une apologétique basée de manière immanente sur la seule conscience du péché ou sur la misère de l'homme; en fait, l'apologétique dont il s'agit demeure provisoire et insatisfaisante, et l'on ne saurait prétendre que la « connaissance de Dieu » dont il est question à ce stade de l'argumentation soit une connaissance théologique vraie. Dieu demeure encore comme une espèce d'idée régulatrice (selon les termes de Kant) ou de creux, de pure négativité, comme un corrélat formel indéterminé de la connaissance théorique que l'homme a de lui-même.

b) Ce qui vient d'être dit devrait nous aider à mieux comprendre quelle relation d'ordre unit la connaissance de soi et la connaissance de Dieu chez Calvin⁸. Il est hors de doute, comme l'a montré en particulier K. Reuter, que la conjonction de ces deux connaissances est saisie par Calvin au sens d'une relation éminemment existentielle. Mais cela ne signifie nullement que Calvin confonde ou identifie les deux connaissances dans une quel-

⁸ Cf. sur cette question: H. L. PARKER, *The Doctrine of the Knowledge of God*, Edinburgh 1952; K. REUTER, *op. cit.*, p. 127ss.; D. NAUTA, *art. cit.*, p. 81.

conque mystique fusionnelle: la tentation stoïcienne est dénoncée par Calvin, en ce qu'elle néglige la *séparation* qui demeure entre Dieu et l'homme, ou le monde⁹. La connaissance de soi est conçue comme le *lieu existentiel* fondamental de la connaissance de Dieu, mais cette dernière n'en demeure pas moins le fondement objectif interne et ultime de la connaissance de soi. Le début du deuxième paragraphe du chapitre 1 nous le confirme clairement: «C'est chose notoire que l'homme ne parvient jamais à la pure cognoissance (*in puram sui notitiam*) de soy mesme iusques à ce qu'il ait contemplé la face de Dieu, et que du regard d'icelle il descende à regarder à soy.» La connaissance vraie de soi apparaît nettement comme une connaissance seconde et dérivée, située en aval de la connaissance de Dieu. Calvin commence par parler de la connaissance de soi, mais c'est pour mieux montrer où réside son fondement et sa priorité: dans la connaissance du Dieu vivant. Il faudra de plus apprendre à distinguer, pour ne pas commettre de contre-sens, la connaissance réelle de soi, toujours imparfaite et décevante, et qui risque de virer sans cesse à l'introspection stérile ou orgueilleuse, de la vraie connaissance de soi, «induite» et provoquée par Dieu, et dont le lieu théologal ne peut être que la foi.

Calvin s'est bien rendu compte que sa notion de connaissance de Dieu, introduite programmatiquement au chapitre 1, demandait à être précisée et lestée de contenu. C'est pourquoi, au début du chapitre 2 déjà, il passe à une nouvelle étape de son argumentation. Ses affirmations précédentes laissaient en effet dans le vague l'idée même de Dieu. Dès lors, il devient capital de dire quel Dieu est connu: «non pas que nous entendons nuement qu'il y a quelque Dieu», mais Dieu connu en «ce qui est utile pour sa gloire». Calvin va tenir ici un double pari: parler d'emblée de Dieu comme d'un Dieu qui concerne directement et de près le salut des hommes, mais sans en arriver tout de suite à la «cognoissance spéciale», c'est-à-dire à la connaissance du salut advenu en Jésus-Christ, à la rédemption proprement dite. Du point de vue de la terminologie calviniste ultérieure, le propos de Calvin, dans ce chapitre 2, sera donc davantage supralapsaire qu'infralapsaire, dans la mesure où il tentera de comprendre «ceste pure et sainte cognoissance à laquelle l'ordre naturel nous meneroit si Adam n'eust persisté en son intégrité». Mais on notera le caractère provisoire et comme suspendu — au sens de l'*époque* phénoménologique — d'une telle considération, toute hypothétique et conditionnelle.

Aucun doute ne saurait exister sur un point: à lire le chapitre 2, Calvin distingue nettement deux types ou deux modes de connaissance de Dieu: la connaissance de Dieu, relative au *naturae ordo*, et la connaissance du Dieu rédempteur, liée à la personne du médiateur. Si la chose est claire, il n'en reste pas moins que l'argumentation de Calvin n'est pas dénuée d'ambi-

⁹ Cf. à ce sujet P. GISEL, *op. cit.*, p. 227.

guité. Il a l'air de penser sérieusement, d'un côté, qu'il nous est possible de saisir Dieu et de le connaître sur un mode purement *informatif* et *descriptif*: «c'est autre chose d'estre informez que Dieu, selon qu'il est créateur...», de le connaître comme étant «simplement créateur», connaissance qu'il dérive aussi bien de «ce beau chef-d'œuvre du monde» que de «la doctrine générale de l'Escriture». Il admet sans peine, de l'autre côté, que personne ne saurait reconnaître Dieu comme Père et Sauveur sans «recevoir et embrasser la grâce de la réconciliation telle qu'il nous la propose en Christ». Il importe ici, pour résoudre cette tension, de recourir à la distinction que nous suggérons entre le contenu dogmatique et la méthode. Car plutôt que d'imputer trop vite à Calvin un double concept de Dieu ou de voir dans la double connaissance dont il parle une dichotomie insoutenable, nous préférons faire l'hypothèse plus modeste suivante: l'argumentation de Calvin suit un impératif méthodologique, comme le confirme cette petite phrase significative: «Il nous suffira pour ceste heure de traiter de la première, la seconde suivra en son ordre.» La distinction que Calvin maintient relève davantage de l'ordre de l'exposé que du contenu dogmatique. Du point de vue de la doctrine chrétienne dans sa globalité, on ne saurait dire que Calvin postule une distinction de principe, absolue et tranchée, entre le Créateur et le Sauveur. Mais il faut bien voir que Calvin balance entre une perspective apologétique, destinée à confondre les incroyants ou les libre-penseurs par la raison, et une perspective plus kérygmatisque, qui inclut en fait la dimension christologique.

Il est frappant de noter que, immédiatement après avoir affirmé le caractère général de la connaissance du Dieu créateur, Calvin en vient, dans le deuxième paragraphe du chapitre 2, à critiquer les spéculations de type épicurien sur l'existence de Dieu¹⁰. Il n'est en effet nullement suffisant, aux yeux de Calvin, de dire qu'il y a un Dieu. Cela resterait une spéculation frivole, sans rapport avec le caractère existentiel de la connaissance de Dieu. Il importe hautement de trouver *qui* est Dieu et *quel* il est. Calvin n'arrive pas à penser Dieu autrement que comme un Dieu actif et personnel, dont le propos est le salut même de l'homme. Aucune connaissance générale de Dieu, si sophistiquée soit-elle, ne saurait évacuer cet aspect de la réalité divine. *C'est dire aussi que, d'entrée de jeu, Calvin comprend le Dieu créateur comme un Dieu sauveur et qu'il induit la connaissance de la rédemption dans sa description du Dieu créateur.* Penser Dieu comme un Dieu actif — tout le contraire du *Deus otiosus* des Epicuriens! — c'est lui attribuer une qualité et une propriété qui découlent déjà de la révélation du Dieu sauveur et donc aussi de la christologie. Car l'agir dont il est question ne saurait être confondu avec n'importe quelle théophanie ou manifestation de l'histoire

¹⁰ K. Reuter souligne ici le terminisme de Calvin, dès l'*Institution* de 1536, cf. *Vom Scholaren bis zum jungen Reformator*, Neukirchen 1981, p. 6-7.

des religions. Le fait que Calvin s'appuie fortement, dans ce même chapitre, sur la notion de *religion* ne doit pas tromper: Calvin vise ici le lien entre Dieu et la foi (ou piété), entre le Créateur et la *vera religio*, et non pas une articulation spéculative générale entre l'humain et le divin comme tels.

II. *Une connaissance naturellement enracinée ou une connaissance corrompue? La tension entre connaissance générale et connaissance spéciale chez Calvin.*

La tension dont nous avons déjà parlé va aller en augmentant si l'on considère la progression de l'argumentation dans les chapitres 3 et 4.

Ces deux chapitres, en effet, peuvent être interprétés comme des variations organisées autour d'un double thème apparemment contradictoires: a) la connaissance de Dieu est naturellement enracinée dans l'esprit de l'homme; b) de fait, elle est rendue caduque par l'existence que mènent les hommes. En d'autres termes: la réalité de l'homme après la chute contredit la finalité et la vérité qui était la sienne en dehors de la perspective de la chute.

D'une part, Calvin polémique, à l'aide de Cicéron et des philosophes grecs¹¹, contre l'athéisme de son temps, et recourt, pour ce faire, à la catégorie de religion. Pour lui, il est évident — *extra controversiam* — que l'homme est habité constitutivement (il emploie le terme latin d'*innesse*) par un certain sentiment de divinité: «l'esprit humain a un sentiment de divinité engravé si profond qu'il ne se peut effacer» (I, 3, 3). Même son de cloches au début du chapitre 4: «il y a une semence de religion plantée en tous par l'inspiration secrète de Dieu» (I, 4, 1).

Mais très vite — et cela constitue l'autre pôle de la tension — Calvin nuance son propos. Il ne se contente nullement de reproduire l'argumentation classique du théisme antique concernant la nature religieuse de l'homme, mais il la soumet à l'appréciation critique la plus aiguë, dans la ligne de Romains 1-2. La religion demeure en effet, pour Calvin, une réalité ambiguë, susceptible de dégénérer en idolâtrie ou en folie. Renouant avec le souffle iconoclaste des prophètes, déjà présent à la fin du chapitre 1, il énonce sa thèse maîtresse: «Parquoy ils (ceux qui dévient de la vraie religion) n'appréhendent point Dieu tel qu'il s'offre, mais ils l'imaginent tel qu'ils l'ont forgé par leur témérité» (I, 4, 1; cf. la même argumentation à propos de la différence entre le Dieu trinitaire et les idoles, «voltigeant en noz cerveaux», I, 13, 2). Calvin n'est pas moins sévère à l'encontre de la superstition religieuse qu'il ne l'a été face à l'athéisme. Ce n'est pas parce que l'on croit en Dieu que l'on échappe automatiquement aux démons de l'idolâtrie.

¹¹ Cf. à ce sujet CH. PARTEE, *Calvin and Classical Philosophy*, Leiden 1977.

Pour exprimer cet écart entre la destination idéale de l'homme en tant que créature de Dieu et la réalité historique de son expérience existentielle, Calvin recourt notamment à l'image de la semence et des fruits: «Toutes-fois cette semence demeure, laquelle ne peut estre desracinée du tout, c'est qu'il y a quelque divinité; mais la semence qui estoit bonne de son origine est tellement corrompue qu'elle ne produit que meschans fruits» (I, 4, 4)¹².

En résumé, les chapitres 3 et 4 du livre I reviennent à dire que *l'essence naturellement religieuse de l'homme est contredite par son existence pécheresse*. Loin d'être contradictoire, l'argumentation de Calvin témoigne de la présence effective d'une *tension dialectique* au cœur de la réalité humaine. Cette tension est signifiée matériellement et historiquement par la rupture ou la corruption que représente la chute.

Du même coup, il apparaît que Calvin ne peut pas se satisfaire d'une simple juxtaposition anodine de la connaissance générale et de la connaissance spéciale de Dieu. Il n'est pas assez de dire que la seconde succède dans le temps à la première. Ni l'idée de juxtaposition, ni celle de succession chronologique ne permettent de rendre compte de leur articulation théologique. En fait, il n'est rigoureusement pas possible de parler de la création du monde et de l'homme par Dieu sans anticiper déjà, même en filigrane, la vérité ultime de la christologie et de la rédemption. Ce n'est que par un artifice méthodologique et didactique, pour les commodités de l'exposé et de l'argumentation, que la création, l'existence de l'homme et le péché sont présentés avant Jésus-Christ. Fondamentalement, Calvin pré-suppose, au cœur même de la création, la finalité et la vérité de la rédemption.

Nous avons donc affaire à une mise entre parenthèses méthodologique de la face vaincue ou dépassée du péché, par exemple, comme si l'essence de l'homme s'épuisait dans l'être pécheur et comme si la réalité de Dieu s'arrêtait à l'acte de créer et à l'acte de gouverner le monde. Le danger existe, chez Calvin, d'une considération abstraite et statique du péché, de l'homme et même de Dieu, *Christo remoto*; néanmoins, on doit bien admettre qu'il ne s'agit, dans les premiers chapitres du livre I, que d'une suspension provisoire, soumise à une clarification ultérieure.

C'est pourquoi nous ne saurions parler, sans encourir le risque de simplification abusive, d'une théologie naturelle chez Calvin, au sens d'une théologie autonome et suffisante venant faire concurrence à la théologie christologique de la révélation. Tout au plus pourrait-on dire que Calvin utilise — comme Paul d'ailleurs — des éléments d'apologétique populaire

¹² Cf. R. STAUFFER, *op. cit.*, p. 25: «Pour Calvin prédicateur, le *semen religionis* n'a pas seulement pour effet d'amener l'homme à reconnaître qu'un Dieu ou que Dieu existe, mais encore de lui faire découvrir que ce Dieu est créateur (...); bien plus: que ce Dieu est rédempteur, un rédempteur digne d'être invoqué, servi et aimé.»

pour démontrer que la nature de l'homme est indéracinablement religieuse; mais cette apologétique demeure de fond en comble une apologétique *négative*¹³: elle peut étayer la thèse selon laquelle l'homme devrait vivre de manière authentiquement religieuse, mais elle reconnaît l'incapacité existentielle rigoureuse de cet homme à mener effectivement une vie ordonnée à son Créateur. L'apologétique négative manifeste seulement que les hommes sont inexcusables (cf. Rm 1). La connaissance véritable du vrai Dieu, dans sa révélation, demeure suspendue à la connaissance par la foi du Christ rédempteur.

III. *Connaissance du Dieu créateur et théologie de la foi*

Nous avons émis l'hypothèse suivante: les affirmations de Calvin, dans les chapitres 1 à 4 du livre I, seraient des énoncés provisoires, qui ne prendraient tout leur sens que dans la perspective de la christologie. L'hypothèse reste valable, même si l'on tient compte du fait que Calvin parle fort peu, ou seulement en passant, du Christ dans ces chapitres, et ne fait que de très sommaires ouvertures ou anticipations en sa direction. De plus, dès le chapitre 5, il enchaîne avec la connaissance positive du Dieu créateur, comme si les limites négatives des chapitres 3 et 4 devenaient subitement caduques. Notre interrogation portera dès lors sur les points suivants: *a*) dans quelle mesure la théologie de la Création, chez Calvin, demeure-t-elle une théologie de la foi¹⁴? *b*) dans quelle mesure son insistance sur l'Écriture sainte comme norme unique de la foi (cf. ch. 6) laisse-t-elle une place au Christ lui-même, comme principe herméneutique matériel de la connaissance du Dieu révélé, créateur du monde et rédempteur de l'humanité?

Le chapitre 5 est, des six premiers du livre I, le plus prolixe et le plus répétitif. Il constitue en fait une transition importante entre les chapitres précédents et le chapitre 6. Calvin y développe, en effet, sa théologie positive de la Création.

L'idée fondamentale du chapitre consiste à affirmer la présence des signes ou des témoignages que Dieu a posés dans le monde, afin que nous

¹³ Cf. F. WENDEL, *op. cit.*, p. 119; R. STAUFFER, *op. cit.*, p. 28; H. L. PARKER, *op. cit.*, p. 123; CH. PARTEE, *op. cit.*, p. 45.

¹⁴ K. Barth estime que «la connaissance de Dieu naturellement enracinée en l'esprit des hommes» n'est en fait «qu'une anticipation de ce qu'il (= Calvin) présentera par la suite comme la connaissance de Dieu proprement dite, qui nous est accordée en Jésus-Christ par l'Écriture sainte» (*Dogmatique* II/1 *, p. 26); il n'y a de véritable connaissance de Dieu, pour Calvin, que «dans la mesure où cette histoire aboutit», à savoir l'histoire commencée par Dieu à la création (cf. p. 27). Soucieux de comprendre l'œuvre de la création «en tant qu'objet de la foi et donc de la connaissance de Jésus-Christ» (*Dogmatique* III/1, p. 32), Barth est d'avis que Calvin, notamment dans la Préface de son *Commentaire* de la Genèse, a bien vu le lien entre l'ordre de la création et celui du Christ (p. 32s.). — Au sujet de la théologie de Calvin comprise comme théologie de la foi, cf. H. SCHÜTZEICHEL, *Die Glaubenstheologie Calvins*, München 1972.

Le connaissions. Le monde — c'est-à-dire aussi bien la nature que l'humanité — est le miroir (I, 5, 11) dans lequel nous pouvons découvrir la face de Dieu. Dieu est à l'œuvre (*operetur*) et « besongne merveilleusement » (I, 5, 4) dans la nature et dans l'histoire. La théologie calvinienne de la création et de la providence s'annonce d'emblée comme une théologie positive et heureuse, pas encore atteinte en profondeur par les coups de boutoir de l'athéisme. Aucun doute fondamental ne semble ébranler le Réformateur.

Cela ne veut pas dire, toutefois, que Calvin se satisfasse d'une simple affirmation de la création du monde par Dieu. Par notes et par touches successives, il signale les limites d'une connaissance de Dieu qui ne serait pas déduite fermement de l'Écriture et de la foi au Christ:

a) il dénonce avec vigueur cette « curiosité trop hardie » par laquelle l'homme tend à « esplucher » (*ad excutiendam*) la majesté de Dieu, et il insiste en conséquence sur le Dieu manifeste et révélé: c'est aux « œuvres » (*opera*), et non à l'essence de Dieu qu'il faut regarder, à cette révélation historique de Dieu par laquelle, ajoute Calvin, « il se rend prochain et familier à nous et par manière de dire se communique » (I, 5, 9);

b) il souligne à mainte reprise l'impossibilité dans laquelle nous nous trouvons de parvenir « à une pure et claire cognoissance de Dieu » (I, 5, 14) et précise: « nous ne sommes pas suffisamment instruits par le simple témoignage et nud que les créatures rendent à la gloire de Dieu » (*ibid.*);

c) il distingue constamment entre le Dieu que nous nous forgeons, qui n'est autre qu'un Dieu confus et inconnu (I, 5, 11, à la fin), et le Dieu vivant, manifesté par ses vertus et par ses œuvres, un Dieu qui veut que nous regardions à lui, que nous le servions et l'invoquions avec foi (I, 5, 6);

d) à plusieurs occasions, il mentionne dans ce chapitre l'Écriture (I, 5, 12 = 5, 13 éd. lat.), la « bouche du Christ » (5, 12 = 5, 13) et la « parole de Dieu » (5, 13 = 5, 14, citation d'Heb. 11, 3), mais sans jamais fonder explicitement la doctrine de la création sur la christologie elle-même. Le Christ n'est mentionné ici que dans le contexte de la référence à l'Écriture, mais il n'est pas encore présenté et pensé comme le fondement noétique de la doctrine chrétienne de la création.

Le chapitre 6 va expliciter cette relation de la doctrine de la création et de l'Écriture, en laissant entrevoir le remède que constitue le Christ. Calvin y affirme sans ambiguïté que « pour parvenir à Dieu le Créateur il faut que l'Écriture nous soit guide et maîtresse » (titre du chapitre 6). *Scriptura duce et magistra!* Comme l'a montré P. Barth en 1935 déjà, la création n'est compréhensible, chez Calvin, que sur cette base-là. Calvin renonce à spéculer rationnellement sur l'origine du monde, car il sait que la création est un lieu théologique, qui ne peut être saisi que par la foi et sur le fondement de l'Écriture¹⁵.

¹⁵ Cf. P. BARTH, *op. cit.*, p. 9.

Le lien entre création et rédemption, brièvement esquissé au début du chapitre 2 (cf. la théorie de la «double connaissance») est repris avec davantage d'ampleur. Calvin rappelle l'insuffisance de notre intelligence à comprendre Dieu à travers les seuls témoignages de la nature et de l'histoire, et attire notre attention, à l'aide d'une double image, sur la nécessité de recourir à une dimension nouvelle. D'une part, l'homme a besoin d'un *remède*, puisqu'il échoue existentiellement à servir le Dieu qu'il était censé connaître en théorie; d'autre part, Dieu a dû «*ajouter la clarté de la parole*» (I, 6, 1)¹⁶ pour se faire connaître «à salut», c'est-à-dire comme un Dieu créateur *et* rédempteur. La considération du Dieu créateur et gouverneur du monde ne suffit pas à *connaître* Dieu, au sens strict du terme; les ouvrages et les témoignages de Dieu dans la nature et dans l'histoire ne sont en définitive que des «maîtres muets» (*mutis magistris*) (cf. I, 6, 1).

Ainsi, Calvin continue à mettre entre parenthèses, pour des raisons pédagogiques, qui tiennent à la logique de l'exposé (*deinde series*), le fondement ultime de la connaissance de Dieu que constitue le Christ rédempteur; il renvoie la mention explicite de la christologie au livre II de l'*Institution*; mais l'examen des 6 premiers chapitres du livre I suffit à démontrer que Calvin n'a nullement l'intention d'isoler la connaissance du Dieu créateur de celle du Dieu rédempteur. La critique des idoles et des fantasmes, que nous érigeons en substituts du Dieu vivant, conduit Calvin, par le recours théologiquement décisif à l'Écriture sainte, à baliser le chemin qui mène au Christ.

IV. Conclusions

Dans ce bref examen des chapitres 1 à 6 du livre I de l'*Institution*, nous avons relevé les problèmes principaux qui se posent au lecteur de Calvin. Il nous est apparu, en particulier, que l'intention théologique de Calvin demeurait habitée par le souci d'une théologie scripturaire, axée sur la reconnaissance d'un Dieu vivant, source de foi et d'obéissance.

Sans doute, nous avons dû prendre note de la modestie des indications de Calvin au sujet du Christ. A aucun moment, le Christ n'a été présenté comme le fondement noétique, voire même comme le fondement ontologique, de la doctrine chrétienne de la création. Le rôle du Christ, dans ces chapitres, s'est limité à légitimer l'usage prédominant de l'Écriture. La théologie de Calvin nous a semblé — à ce stade tout au moins — plus préoccupée par la question du statut de l'Écriture que par celle de la fonction du Christ dans le plan de Dieu. Calvin maintient en fait une césure méthodologique nette entre la connaissance du Dieu créateur et celle du Dieu rédempteur, même s'il se ménage ici et là, nous l'avons vu, des ouvertures et des anticipations christologiques.

¹⁶ Cf. K. REUTER, *Das Grundverständnis Calvins*, op. cit., p. 127.

Cela dit, nous avons relevé aussi que ni la connaissance de soi, ni la connaissance de la nature et de l'histoire, ni même la connaissance théoriquement possible du Dieu créateur, ne suffisent, aux yeux de Calvin, pour fonder une connaissance « pure et véritable » de Dieu. Il importe, au contraire, de distinguer entre la connaissance approximative de Dieu, soumise aux aléas de la misère existentielle de l'homme, et la connaissance de Dieu par la foi. Malgré la césure qu'il maintient entre les deux ordres de connaissance, Calvin doit nécessairement présupposer que la connaissance du Dieu vivant ne peut résulter que de la synthèse de l'un et de l'autre, c'est-à-dire de l'unité dialectique de la création et de la rédemption. Qu'il faille encore et toujours les distinguer pour des raisons méthodologiques est une chose; il n'empêche que la théologie dogmatique ou systématique a pour tâche, aujourd'hui comme au temps de Calvin, de penser leur unité et d'énoncer — plus clairement sans doute que Calvin — le caractère fondateur et premier de la rédemption; nous pensons, quant à nous, qu'une réinterprétation actuelle de la thèse barthienne de l'alliance comme fondement interne de la création pourrait être le moyen le plus judicieux de clarifier cette question¹⁷.

L'autre interrogation fondamentale qui découle de la lecture de Calvin concerne le rapport, dans la pensée du Réformateur, entre le Christ et l'Écriture. Les considérations préliminaires de Calvin, au chapitre 6 du livre I, doivent être complétées et clarifiées, à notre avis, par l'assertion centrale que nous lisons au livre IV: « Quand ie dy cela, i'entend que Dieu ne s'est iamais manifesté aux hommes que par son Fils. »¹⁸ Il n'en reste pas moins que, dans le livre I, et, à notre connaissance, dans l'ensemble de l'*Institution*, le rapport exact entre le Christ, Fils de Dieu, et l'Écriture n'est jamais vraiment élucidé. Calvin donne, par exemple, ses références scripturaires touchant la création, mais elles demeurent des sous-bassements formels. La tâche théologique qui nous attend est précisément de clarifier la relation entre le Christ et l'Écriture. Aucune herméneutique et aucun travail historique ne nous dispenseront, sur ce point, d'essayer de comprendre ce que nous disons lorsque, à la suite de Calvin et de la théologie dialectique notamment, nous faisons du Christ la « Parole de Dieu », la *viva vox Dei*. Mais nous aurions, semble-t-il, tout à gagner d'une distinction sobre et claire entre un principe herméneutique matériel — le Christ — et un principe herméneutique formel — l'Écriture. A cet égard, la réactualisation contemporaine de la théologie de Calvin passe aussi par une exploitation des découvertes de Luther et de K. Barth, qui ont su, plus nettement que le Réformateur de Genève, ériger le *Christus solus* en norme fondamentale du discours théologique dans son ensemble.

¹⁷ Thèse inséparable, chez K. Barth, de la thèse complémentaire suivante: la création est le fondement externe de l'alliance, cf. *Dogmatique* III/1. Pour une évaluation critique du projet barthien, cf. P. GISEL, *La création*, op. cit., p. 262ss.

¹⁸ IV, 8, 5. Cf. F. WENDEL, op. cit., p. 113, qui souligne cet accent christologique de Calvin.