



La connaissance de Dieu

Les attributs de Dieu

1. Dieu est une personne vivante
2. La perfection de Dieu
3. L'aséité
4. La spiritualité
5. La souveraineté
6. L'omnipotence (la toute-puissance)
7. L'infinité
8. L'éternité
9. La simplicité
10. L'unité
11. L'immutabilité
12. L'omniprésence
13. L'omniscience
14. La science
15. La sagesse
16. La vérité
17. La bonté
18. La fidélité
19. La miséricorde
20. La grâce
21. La longanimité
22. L'amour
23. La justice
24. La gloire
25. La sainteté

Voyons maintenant les qualités de Dieu en particulier.

1. Dieu est une personne vivante

L'exclamation de l'Éternel « *Je suis vivant* » est une sorte de proclamation ou de serment. Elle apparaît sous une forme plus solennelle dans Deutéronome 32.40 (voir aussi Dn 12.7). L'exclamation « *Dieu est vivant* » apparaît vingt fois dans l'Ancien Testament. La même affirmation se retrouve dans le Nouveau Testament (Jn 1.4; 5.26; 6.51; Ap 1.18).

Remarquons que la vie est liée à la lumière et la mort aux ténèbres (Jn 17.3). Souvent, la vie, ses démarches et ses progrès sont décrits en termes relatifs à la connaissance. Ces formules ne sont pas apparentées au gnosticisme; elles sont caractéristiques de la pensée chrétienne sur la vie.

Dieu est un Esprit personnel, qui se relie à lui-même au monde de la créature. Il n'est pas silence infini ou profondeur sans fond, mais un « tu » divin qui s'adresse à l'homme. Il n'est pas simplement le pouvoir du futur ni le premier moteur dans le passé, mais un être existant qui vit et se meut au milieu des siens ici et maintenant. Un Dieu personnel ne peut être totalement impassible. Il a un cœur, des « entrailles », il sent, il peut être affecté. Ce qui veut dire que nous le confessons comme celui qui se communique et entre en relation. Un Dieu qui aime et se soucie, on peut le solliciter dans la prière. La prière fait des miracles parce que Dieu se rend dépendant des requêtes de ses enfants, ce qui n'atténue nullement sa souveraineté. Dieu choisit d'œuvrer ses buts en coopération avec ses enfants. Sa volonté est inflexible, mais ses voies sont flexibles.

2. La perfection de Dieu

Pour certains, la perfection est l'attribut fondamental de Dieu. C'est à partir d'elle qu'Anselme prétendait démontrer l'existence de Dieu. D'autres ont voulu déduire de la « perfection » tous les autres attributs de Dieu; puisque Dieu est parfait, il est bon, juste, sage... En réalité, le concept métaphysique de perfection n'est pas présenté directement dans la révélation biblique. « Télôs », dans Matthieu 5.48, signifie « achevé, qui est parvenu à sa fin », ce qui s'applique bien à la créature, mais très mal à Dieu en qui il n'y a pas de devenir. Dans l'Ancien Testament, c'est le mot « tamîm » qui est employé. On le traduit aussi par intègre. « Tamîm » est dit de l'homme, d'un animal, d'une chose ou d'une activité de Dieu. Dieu n'est jamais lui-même « tamîm ».

En somme, le concept de « perfection » est plutôt un concept négatif. Il signifie que celui qui est parfait est un être achevé, sans défaut ou manque. On peut parler d'une rose parfaite ou d'une violette parfaite, l'une et l'autre l'étant dans l'espèce qu'elle représente. Par contre, le concept de perfection, somme de toutes les qualités possibles, est un concept artificiel qui n'appartient pas à la langue biblique.

3. L'aséité

L'aséité signifie l'indépendance de Dieu ou son existence par soi. Dieu possède en lui-même le fondement de sa propre existence, et, contrairement à l'homme, il ne dépend pas de qui que ce soit en dehors de lui-même. Il est indépendant dans son être, dans ses vertus et dans ses actions. Il est tel que toutes ses créatures dépendent de lui. Cette idée se trouve dans le nom de Yahvé et trouve son expression dans nombre de textes bibliques.

On veut dire par cette expression forgée par la théologie que Dieu ne dépend de personne dans son existence, dans sa nature ou dans ses opérations. Il est « par lui-même » (« a-se »). Il est totalement indépendant, transcendant, unique, isolé, bien qu'il soit en relation avec tout ce qu'il a créé.

Ce n'est pas là une notion fabriquée par l'homme, le terme de ses raisonnements, mais une simple constatation incluse dans l'appréhension de la révélation de Dieu. Parler de dépendance de Dieu ou même d'égalité ou d'infériorité, c'est se placer hors de la révélation, laquelle nous met en relation avec le Dieu unique. Ces notions appartiennent aux fausses religions ou aux mauvaises philosophies. L'homme a toujours cherché à égaler Dieu. La parole de Satan « *vous serez comme des dieux* » bourdonne toujours dans ses oreilles. Il a même voulu l'être au-dessus de Dieu. L'Écriture rapporte des exemples de folie et parle de celui qui « *s'élève au-dessus de tout ce qu'on appelle Dieu* » (2 Th 2.4). Cela peut sembler plus facile si, d'une façon toute verbale, il réussit à abaisser Dieu. Cette volonté de puissance de l'homme ne s'est pas manifestée seulement par la violence; elle agit plus fortement encore dans la séduction et dans la magie par laquelle l'homme cherche à se rendre maître des choses et même de Dieu. La notion romaine de sacerdoce est dans cette ligne, ainsi qu'une certaine notion de mérite. Les théologiens ont parlé de cette question en termes empruntés à la métaphysique. L'aséité est l'indépendance dans l'être. C'est « l'agénésie » dont parlent les Pères. Le terme aséité apparaît pour la première fois dans saint Anselme. Les Pères grecs appelaient « autousia » ce que les latins appellent « aséitas ».

Dieu a tout en lui-même. Dieu est suffisant pour lui-même; il ne dépend de rien, au contraire tout dépend de lui (Jn 5.26; Ac 17.25; És 40.13; Rm 11.34,36; 1 Tm 6.16). L'idée que Dieu est le Créateur est particulièrement importante dans la question qui nous occupe en ce moment.

L'aséité a un côté positif et un côté négatif. L'aspect positif : Dieu est lui-même suffisant; il n'a pas par exemple besoin de sa créature. L'aspect négatif : Il n'est dépendant de rien. Nous ne trouvons pas le mot aséité dans la Bible, mais nous trouvons certainement la réalité.

R.J. Rushdoony, citant Warfield, explique la doctrine de Calvin sur l'aséité de Dieu : En affirmant « l'auto-théotès » du Fils, Calvin apporte une contribution originale et ouvre une époque dans l'histoire de la Trinité. Non pas qu'auparavant on n'avait pas pensé ou cru en l'auto-existence du Fils en tant qu'il est Dieu. Mais les modes ordinaires de penser laissaient la porte ouverte pour introduire des modes de représentation défectueuses de la déité du Fils.

Selon Rushdoony, le Concile de Chalcédoine, en affirmant la distinction biblique Créateur-créature, érige un barrage contre tout docétisme et tout monophysisme. Même dans l'incarnation du Fils de Dieu, qui est simultanément complet dans sa divinité et complet en son humanité, nous devons reconnaître l'union des deux natures, « *sans confusion ni changement, sans division ni séparation* »; la distinction des natures n'annulant nullement l'union. Les caractéristiques et propriétés de chaque nature sont préservées et ensemble forment une seule personne et subsistance, non partagée ou séparée en deux personnes, mais un et même Fils unique de Dieu, Parole, le Seigneur Jésus-Christ.

L'esprit humain ou l'intelligence humaine ne peuvent combler la distance entre l'être incréé de Dieu et soi-même. Connaître comme Dieu connaît est impossible à l'homme. L'homme ne connaît que selon ce que Dieu dispose de connaître par sa révélation dans la Parole et sa création, qui manifeste sa gloire, sa grâce et sa loi.

L'insistance de Calvin sur l'aséité de Dieu a ainsi fermé la porte à l'exploitation du Fils comme accès ouvert par l'homme à la vie de la divinité. Il faut signaler qu'un même accent sur l'aséité de l'Esprit de Dieu est la réponse à certains efforts pentecôtistes et charismatiques de pénétration du même ordre.

L'aséité de Dieu signifie que Dieu est une personne distincte; être conscient et simultanément triconscient. Il est l'un ultime et l'ultime multiple. Il n'existe rien au-delà de lui ou à côté de lui comme lui, être incréé. Parce qu'il est totalement personnel, il n'existe aucun principe abstrait d'unité ou de particularité de vérité et d'être; unité et particularité sont personnelles. Nous connaissons toutes choses en termes de lui-même (Ps 36.9).

L'homme pécheur cherche à s'émanciper de Dieu pour découvrir aussitôt qu'il ne peut se suffire. Son monde succombe à l'absurde. Il s'en suit que l'homme, bien qu'implicitement ou explicitement niant Dieu, cherche simultanément à retenir Dieu comme une ressource dont il peut profiter, telle une riche mine pour en exploiter l'or et l'argent. Il espère bénéficier de sa rébellion et de son apostasie, et aussi de l'être de Dieu, cependant sans Dieu. L'objectif étant de faire marier le ciel et l'enfer où l'homme est roi. Mais Dieu est le Seigneur « a-se ».

4. La spiritualité

Dieu est esprit (Jn 4.24). C'est la qualité de Dieu par laquelle il est négativement immatériel et invisible par analogie à l'esprit de l'homme et de l'ange, et positivement la source de tout ce qui existe et vit. Il n'est pas chair et sang comme l'homme, quoiqu'il n'existe pas en opposition à la matière.

En parlant d'esprit, la Bible pense à une existence incorporelle (Lc 24.39). C'est pourquoi il est interdit de faire des images de Dieu (Ex 20.4). Cependant, il ne faut pas dire que la spiritualité est trouvée de la même façon dans la réalité créée et en Dieu. Cela apparaît déjà quand nous lisons que la spiritualité de Dieu implique qu'il n'est pas lié à un lieu. Il y a seulement analogie entre la spiritualité créée et la spiritualité de Dieu. Que Dieu soit tout autre que l'homme à tous égards c'est très clair, si nous considérons que l'homme comme totalité est nommé « chair » pour indiquer sa faiblesse envers Dieu qui est esprit (És 31.3). L'homme est chair comme créature, alors que le Créateur est esprit. La Bible dit que l'homme est chair non seulement pour indiquer qu'il est une créature, mais qu'il est soumis au péché et à la mort. Il est chair dans son corps et dans son âme. Comme tel, il s'oppose à l'Évangile de Dieu. Que Dieu est esprit veut donc dire qu'il n'est pas corporel, qu'il n'est pas visible, qu'il n'est pas limité soit localement soit dans sa puissance, qu'il est le saint qui hait le péché et qui a en lui-même la plénitude de la vie.

Les Écritures vont plus loin encore : Dieu est aussi comme Esprit la source, l'origine de toute chose, de la vie et de toute existence. La vie de l'homme a été éveillée par le souffle de Dieu. L'Esprit de Dieu se mouvait au-dessus des eaux pour faire du chaos couvert de ténèbres et sans vie le terrain de la vie des créatures. Toute la vie des créatures reste dépendante de la présence de l'Esprit de Dieu. Dans le Nouveau Testament, nous trouvons la même idée. Dieu comme Esprit n'est pas seulement le Père des esprits, mais aussi de toutes les choses visibles qui ont été faites et de ce que n'est pas visible.

Dieu n'appartient pas au monde visible des corps. Nous disons qu'il est un « esprit » en nous servant de l'image du « souffle » qui nous sert à parler de ce qui est incorporel, invisible tout en restant réel. Il est évident que le mot « esprit » ne s'applique que par analogie. La spiritualité de Dieu pose le problème des anthropomorphismes. Pour parler de Dieu, l'Écriture se sert de termes employés pour désigner et décrire les créatures corporelles, l'homme en particulier. Il n'est donc pas possible d'entendre ces expressions dans un sens univoque et comme elles ont cependant un sens (elles ne sont pas équivoques), nous disons qu'il faut les entendre par mode de comparaison ou d'analogie. Cela est vrai non seulement de Dieu, mais de toutes les créatures invisibles (anges et démons) et de ce qui est invisible dans l'homme. Le principe de l'analogie que nous venons de rappeler brièvement n'est pas un artifice de langage. L'analogie exprime une réalité connue indirectement, par comparaison avec autre chose. Mais cette réalité existe et il est intéressant de considérer les ressemblances existant entre l'invisible et le visible telles qu'elles nous sont révélées depuis la création de l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu, depuis le tabernacle fait selon le modèle vu sur la montagne, jusqu'au Christ qui est le Fils et l'image de Dieu, l'empreinte de sa substance, jusqu'à l'homme qui, en Christ, est appelé à réaliser en lui-même la ressemblance de Dieu et du Christ.

Le fait que Dieu est « esprit » interviendra donc dans les relations pratiques existant ou devant exister entre l'homme et Dieu. Dieu veut que ses adorateurs l'adorent en esprit et en vérité, c'est-à-dire sur le plan de l'invisible et non seulement sur le plan du corps (prosternement). L'homme doit donc approcher à travers le voile qui est le corps du Christ (Héb. 10.20). Ce principe condamne tout ce qui retarde par des images inutiles l'adoration. À l'inverse, c'est par l'Esprit que Dieu s'approche de l'homme. Les théophanies cachent Dieu autant qu'elles le révèlent. L'économie actuelle est celle de l'Esprit, celle où Dieu prend le plus directement contact avec l'homme, même si les yeux de la chair ne le voient pas.

On sait comment, dans l'Ancien Testament, Dieu a réagi contre les idoles et toutes les représentations qui pouvaient être faites de lui. Non seulement ces représentations pouvaient être des pièges pour les hommes, mais elles ne pouvaient être « vraies » et gênaient l'esprit de l'homme s'approchant de Dieu qui est esprit (Ex 20.4; Dn 4.15-23). Dans les paroles très simples de Jésus dans Luc 24.39, Jésus donne, par négation, une définition de l'esprit qu'il situe hors du monde corporel. Il n'est donc pas possible de voir Dieu. Nous ne le voyons que comme dans un miroir, d'une manière indirecte dans certaines manifestations de sa puissance et de sa présence. Et cependant, Dieu s'est manifesté aux hommes. Les expressions employées dans l'Écriture pour décrire ces prises de contact avec Dieu se manifestant ne doivent pas nous tromper. Elles sont analogiques quoique décrivant une expérience réelle. Les hommes ont vu quelque chose de Dieu, mais ils ne l'ont pas vu face à face. Cette impossibilité de voir Dieu est colorée par le fait que l'homme est pécheur. Il ne peut voir Dieu sans mourir, il ne peut le voir qu'au-delà de la mort, sanction du péché.

La Bible nous parle surtout de Dieu comme Esprit en rapport avec la vie nouvelle, la vie de la nouvelle création. Certainement, dans beaucoup de passages auxquels nous nous sommes référés, il s'agit du Saint-Esprit. Mais il est clair que le Saint-Esprit porte ce nom, car il est spécialement le principe de toute vie créée et recrée, et parce que la notion de spiritualité est bien adaptée pour indiquer son

œuvre. Nous savons enfin que ceux qui ressusciteront en Christ verront Dieu face à face et lui seront semblables. Mais cela n'appartient pas à notre économie.

5. La souveraineté

La souveraineté de Dieu suppose sa volonté aussi bien que sa puissance. Car puissance sans volonté n'est pas souveraineté. La Bible nous enseigne la volonté et la puissance de Dieu, c'est pourquoi nous pouvons parler de la souveraineté de Dieu.

La souveraineté de Dieu peut être considérée de deux points de vue, à savoir sa volonté souveraine et sa puissance souveraine. La volonté de Dieu est la cause de toute chose (Ép 1.11; Ap 4.11). D'après Deutéronome 29.29, il est courant de distinguer entre volonté cachée et volonté révélée de Dieu.

La première est la volonté des décrets de Dieu qui ne peut être connue que par les effets qu'elle produit; la seconde est celle de ses ordonnances, révélées dans la loi et dans l'Évangile. La volonté de Dieu concernant ses créatures est absolument libre (Jb 11.10; 33.13; Ps 115.13; Pr 21.1; Mt 20.15; Rm 9.15-18; Ap 4.11). Les actes iniques des hommes sont aussi placés sous le contrôle de sa volonté souveraine (Gn 50.20; Ac 2.23). Le pouvoir d'exécuter sa volonté s'appelle sa toute-puissance (ou omnipotence). Dieu peut faire tout ce qui est en accord avec son être. L'Écriture nous dit cependant que Dieu ne fait pas certaines choses. Il ne peut mentir, pécher, se renier (Nb 23.19; 1 S 15.29; 2 Tm 2.13; Hé 6.18; Jc 1.13-17). Ce qui veut dire qu'il peut, par le simple exercice de sa volonté, exécuter tout ce qu'il a décidé d'accomplir, et que, s'il le désirait, il pourrait même faire plus que cela (Gn 18.14; Jr 32.27; Za 8.6; Mt 3.9; 26.53; voir plus loin la toute-puissance).

Dans la volonté de Dieu, nous distinguons la volonté nécessaire et la volonté libre. Nous distinguons la volonté de la même façon que la science de Dieu. Il est nécessaire que Dieu veuille être lui-même. Mais il n'est pas nécessaire pour Dieu de vouloir quelque chose en dehors de lui-même. Il est lui-même suffisant. Nous lisons dans les Écritures que la création a été voulue par Dieu (Ap 4.11), aussi que Dieu gouverne le monde selon sa volonté. Mais il n'est pas permis de dire que Dieu a voulu la création, la providence, la rédemption, etc., parce qu'il en avait besoin. Cette volonté libre de Dieu est la cause la plus profonde de toutes choses. Dieu n'est pas contraint par ses autres qualités, mais sa volonté à l'égard des choses créées est libre. Il fait tout ce qu'il veut (Ps 115.3). Il ne rend pas compte de ses décisions et l'homme n'a pas le droit d'en demander compte au Créateur (Jb 39.37; És 10.15; 40.15; Rm 9.15).

Pourtant, la volonté libre de Dieu n'est pas un caprice de Dieu. Bien que la volonté de Dieu ne soit pas contrainte par les autres qualités de Dieu, pourtant la volonté de Dieu est la volonté libre du Dieu sage, juste, bon. Or il ne faut pas dire que Dieu a voulu la création en étant contraint par son amour ou qu'il veuille une autre chose en étant contraint par une autre qualité, mais cela n'implique pas que la volonté de Dieu n'ait pas de rapport avec les autres qualités. C'est pourquoi nous pouvons chercher les motifs par lesquels la volonté de Dieu est déterminée, quoique nous soyons souvent incapables de les trouver.

La volonté libre de Dieu est celle du décret qui est distincte de la volonté des signes. En parlant de la volonté libre, nous indiquons que Dieu veut exécuter ce qu'il a fixé dans son décret. La volonté de Dieu n'est pas dépendante des créatures et elle a été éternellement la même. Tout ce qui se passe dans le monde est l'objet de cette volonté de Dieu et il n'arrive rien sans cette volonté. Nous pouvons cependant parler de la volonté de Dieu dans un autre sens. Parlant de la foi et des commandements de Dieu, nous employons aussi le mot volonté de Dieu. Alors que la volonté du décret atteint toujours son but, on ne peut pas dire que la volonté du commandement est toujours exécutée. Dieu prend soin d'exécuter la volonté du décret, mais c'est l'homme qui a à obéir à la volonté du commandement. C'est pourquoi la première est toujours exécutée, mais pas la seconde.

Mais ici, une difficulté surgit : si l'homme n'obéit pas à la volonté des signes, cependant la volonté libre est quand même exécutée. On peut poser deux questions : Dieu veut-il vraiment ce qu'il commande puisqu'en désobéissant à la volonté du commandement l'homme ne rompt pas la volonté du décret? La doctrine de la volonté libre ne fait-elle pas de Dieu l'auteur du péché?

Il faut répondre à ces questions que Dieu veut sur un autre niveau que l'homme. C'est pourquoi nous devons maintenir la responsabilité de l'homme aussi bien que la souveraineté de Dieu. La volonté libre de Dieu n'est pas une volonté à la manière du déterminisme. Il existe une véritable volonté et donc une véritable responsabilité de l'homme, bien que tous les hommes doivent servir cette volonté de Dieu. Parce que Dieu a créé des hommes responsables, il leur donne sa loi et il veut vraiment qu'on obéisse à la loi. Mais d'un autre côté aussi, l'homme doit servir Dieu même dans son péché et sa désobéissance. Il nous faut prendre au sérieux la volonté des signes comme volonté de Dieu aussi bien que la première, car la Bible parle aussi bien de la souveraineté absolue de Dieu que de la responsabilité de l'homme. Parce que Dieu a créé des hommes libres et responsables, nous pouvons croire que Dieu hait le péché et que l'homme est vraiment coupable en péchant, bien que Dieu veuille employer les péchés des hommes.

Pour Auguste Lecerf¹, c'est un fait que le calvinisme exerce aujourd'hui sur un nombre grandissant d'esprits un attrait qui étonne ses adversaires. Ce qui émeut tant d'âmes, ce qui fait qu'elles se mettent si volontiers à l'école de Calvin, c'est avant tout le courage et la fermeté de pensée que le calvinisme apporte dans son affirmation passionnée et rigoureuse de la souveraineté de Dieu. Il est donc utile et nécessaire de parler de ce grand sujet, parce qu'on tente d'enrayer l'élan des sympathies pour notre foi, précisément en dénaturant la notion de souveraineté divine. Le calvinisme, ce n'est pas le Dieu de Duns Scot, volonté pure et pur caprice. Cette idée que Calvin concevait de la souveraineté de Dieu comme une domination tyrannique et capricieuse a été popularisée en France par un livre de vulgarisation paru en Amérique et traduit en français, Jean Calvin, par Williston Walker. Texte en main, elle est insoutenable. Henri Bois admet que Calvin a répudié expressément le scotisme : Le Dieu de Calvin n'est pas celui de Duns Scot; il est celui d'Augustin.

Il faut avouer que la négation de l'éternité de Dieu, de son infinité, de sa toute-puissance, de sa réalité transsubjective a créé un tel désordre dans les esprits qu'on pourrait presque comprendre que le sentiment religieux, cabré par des négations ruineuses, se fût rué dans l'extrême opposé. Le Dieu

¹ *La souveraineté de Dieu d'après le calvinisme.*

volonté pure ne manque pas d'une certaine majesté, qui peut paraître séduisante à des esprits désemparés par les excès du modernisme protestant... Reconnaissons aussi que le calvinisme trouve dans le vide ou l'insuffisance religieuse des doctrines contemporaines une circonstance psychologiquement favorable. Mais nous repoussons résolument l'explication par le besoin de despotisme, pour cette raison décisive que le calvinisme de Calvin et que le calvinisme des confessions réformées est fondamentalement contraire aux élucubrations de Scot et d'Occam qu'on lui impute injustement...

Le caractère spécifique de la conception calviniste de la souveraineté de Dieu consiste en ceci, que Dieu est reconnu comme parfaitement indépendant de tout ce qui n'est pas lui, et comme exerçant la maîtrise suprême dans tous les domaines et sur toutes choses. Pour être indépendant et souverain, il faut être. Nous disons que Dieu est, au degré éminent, indépendant et souverain de son être. Il est « a se », par soi. Non qu'il se soit causé avant d'être, comme le voulait Plotin : Dieu n'a pas d'évolution; il est éternel et immuable dans son être. Mais il est souverain dans son être parce qu'il est lui-même essentiellement l'être; que seul, il est, au sens rigoureux du terme, et qu'il n'a pas besoin de s'appuyer sur rien pour être. Plénitude de l'être, il se possède lui-même dans toute l'immuabilité de sa perfection. Par là est écartée la possibilité de tout panthéisme évolutionniste, et aussi de tout panthéisme moniste... Mais ce n'est pas seulement dans l'ordre réel que Dieu est indépendant et souverain dans son être. C'est aussi dans l'ordre de la pensée. La raison ne peut tirer Dieu de son propre fonds. Elle ne peut constituer de son propre chef une idée de Dieu qui soit autre chose qu'un fantôme.

Pour être souverain, il faut encore connaître son domaine. Le Dieu souverain, dont le domaine est sans limites, doit donc avoir une science infinie qui transcende même le futur. Pour Augustin, les choses sont et sont comme elles sont parce que Dieu les connaît. Le calvinisme est avec Augustin. La connaissance divine, dit la Confession de Westminster, est infinie, infaillible, indépendante de la créature. La pensée de Dieu ne se trouve pas en présence d'un monde d'idées nécessaires, indépendant de lui. Mais la nécessité et la possibilité logiques dépendent de ce fait que Dieu est la raison suprême dont la nature exclut l'impossible, pose le monde infini des possibles et connaît d'éternité le monde futur du réel.

Mais si le monde futur réel n'était tel par un vouloir de Dieu indépendant, la souveraineté de Dieu ne serait pas infinie. Dieu est donc souverain par sa volonté.

Bien qu'éternelle et immuable, cette volonté de Dieu est libre et donc souveraine; car rien dans la nature de Dieu ni dans la nature du monde ne pouvait la nécessiter à vouloir ce qu'elle a voulu. Elle n'est pourtant pas arbitraire ni capricieuse, car elle contient en elle-même des raisons qui sont celles de l'être sage, bon, juste et miséricordieux par essence et au degré éminent. Dieu est « ex lex », hors de toute loi, en ce sens qu'il n'y a pas d'idéal moral hors de lui; mais il est sa propre loi, en ce sens que ses actes sont toujours conformes à la perfection de son essence; en sorte que, pour nous, la volonté de Dieu, même quand ses raisons nous sont inconnues, est la fin de toute question.

C'est pourquoi la volonté de Dieu ne décide pas seulement de l'avènement de ce qui est, mais elle régit souverainement aussi ce qui devrait être si la créature libre agissait toujours conformément à la raison pratique. Pour nous, une chose est bonne, mauvaise ou indifférente parce que Dieu la commande, l'interdit ou l'autorise. Pour Dieu, elle est telle, parce qu'elle est conforme, contraire ou indifférente à sa sainteté.

Dieu enfin est souverain par sa puissance. Le calvinisme enseigne que toutes choses sont possibles à Dieu. Le réel n'épuise pas sa puissance. D'autre part, Dieu ne peut faire des actes indignes de sa majesté, ni mentir, ni commander ce qui est mal ou contradictoire, non parce qu'il manque de puissance, mais parce que sa puissance n'est pas une force aveugle de la nature. Elle est à la disposition de sa sagesse et de sa sainteté.

« Dieu a une puissance telle, dit Calvin, que sa justice est sa vraie règle. L'audace des hommes n'est point supportable si elle ne souffre d'être bridée par la Parole de Dieu, quand il est question de son conseil incompréhensible, lequel même les anges adorent. »

Quant à nous, nous savons que, selon la parole de Calvin, « nous tenons la volonté de Dieu comme reine et maîtresse qui gouverne tout par sa pure liberté ».

Avant de discuter du sens de la souveraineté, écrit de son côté Rushdoony, il est sage de comprendre ce que nous entendons par le terme. Si Dieu est le Créateur de toutes choses, toutes choses doivent être définies par rapport à lui, autrement nous aurions une fausse définition. Dieu est souverain parce qu'il est le Créateur de toutes choses. Il est celui qui est le Seigneur.

Que signifie alors croire en la souveraineté divine? s'interroge Rushdoony. Cela signifie que ma vie et mon être sont placés sous la souveraineté et le gouvernement de toutes choses, ce qui est son objectif et sa gloire, et que ma joie et mon but sont de reconnaître la souveraine providence. Cela signifie que dans tous les domaines de ma vie je dois reconnaître sa loi et rester fidèle à son royaume.

L'alternative à la souveraineté divine serait en pratique celle de l'Église, l'État, ou les agences humaines; celle de l'homme apostat, avec son péché et ses institutions apostates, Églises ou États, familles, hommes, femmes, enfants. Celui qui croit en la souveraineté divine doit lancer un défi à ceux qui en sont les usurpateurs. Selon Deutéronome 28, le gouvernement divin s'oppose à un peuple sans foi, mais il bénit les fidèles par sa main protectrice. Lorsque c'est l'État qui prétend à la souveraineté, alors il cherche à refaire l'homme et le monde. Le résultat en est la disparition d'un christianisme nominal remplacé par une religion politique; non l'article de foi chrétienne. Or le chrétien a reçu ordre de n'obéir qu'à Dieu seul. Le reste est péché d'usurpation.

Ainsi, le Dieu vrai de la révélation biblique est actif et possède une volonté dynamique. Sa volonté est suprême et unique, non point arbitraire et écrasante. Nous établissons donc une distinction entre l'idée spéculative d'un pouvoir absolu (« *potestas absoluta* »), qui absorbe toute indépendance créaturelle, et l'idée biblique de liberté souveraine. Nous ne pensons pas de Dieu comme ayant un pouvoir non restreint ou arbitraire, car cela serait l'équivalent d'un caprice ou de la chance aveugle. Son pouvoir n'est pas efficace de manière irrésistible, non pas une liberté nue, mais une souveraineté

au service de son amour. Son pouvoir ne viole pas son amour ou sa sainteté (Jb 37.23). Nous ne pensons pas comme s'il était un Dieu qui pouvait tout faire, mais comme un Dieu qui fait tout pour exprimer et pour accomplir son but d'amour. La puissance de Dieu doit être distinguée du pouvoir comme tel, car il contrôle son pouvoir.

Simultanément, ne pensons pas d'après la notion erronée que sa volonté doit être en accord avec une idée abstraite d'amour et de justice. Il n'y a pas de nécessité ou de justice auxquelles Dieu devrait se soumettre ou se conformer. Il est lui-même sa propre nécessité et il veut la justice parce que sa nature le demande. Il déclare ce qui est droit et juste (És 45.19; Jb 23.13). La volonté de Dieu est conditionnée et limitée seulement par lui-même.

6. L'omnipotence (la toute-puissance)

Dieu a la puissance d'exécuter ce qu'il veut, car il est le Tout-Puissant. Tout ce qui est, est soumis à la puissance de Dieu « *qui dit et la chose arrive, qui ordonne et elle existe* ». Il gouverne aussi tout ce qui existe. Rien n'est impossible à Dieu. À la fin des temps, Dieu se montrera clairement à tous comme le Tout-Puissant.

Dieu ne devient pas tout-puissant seulement après la création. Il avait éternellement la puissance d'être ce qu'il est. Tout ce que Dieu a créé demeure toujours sous la puissance de Dieu. Aussi le péché et les pécheurs sont-ils soumis à Dieu. Ils servent ses projets. Cela n'implique pas que le péché ne rend pas coupable. Souvent, il semble que l'homme gouverne et que Dieu n'a pas plus d'influence dans le monde. La pensée de la toute-puissance de Dieu est une grande consolation. Nous savons que toutes choses concourent au bien de ceux qui aiment Dieu (Rm 8.28). Souvent, on ne peut pas découvrir la « direction » de Dieu. Cependant, Dieu dirige tout. Cela apparut très clairement pour la croix de Jésus-Christ. Il semblait que les pécheurs eussent vaincu, mais en réalité le péché des hommes était employé par Dieu à l'exécution de son projet de rédemption. Ainsi, la puissance de Dieu s'accomplit-elle souvent dans la faiblesse (2 Co 12.9).

On comprend donc que la toute-puissance de Dieu n'exclut pas la responsabilité de l'homme. Aussi n'est-il pas correct de vouloir réduire directement ce qui se passe à l'intention de Dieu. Il arrive beaucoup de choses que Dieu hait, bien qu'il les gouverne aussi.

Souvent, on distingue l'omnipotence absolue et « *l'omnipotentia ordinata* ». On parle de puissance absolue pour indiquer que toutes les possibilités de Dieu ne sont pas épuisées par ce qu'il a fait actuellement. « *Omnipotentia ordinata* » veut dire que Dieu s'en tient, dans l'exercice de sa puissance, à ce qu'il a décidé. Dieu est tout-puissant, mais il n'est pas capricieux.

La toute-puissance est connue, elle aussi, d'une façon analogique. La révélation nous montre la puissance de Dieu triomphant de toutes les difficultés auxquelles elle se heurte. Nous-mêmes, nous nions toute limite qu'on voudrait imposer à son exercice.

La puissance de Dieu est décrite avec enthousiasme (Ex 15.1-21; Ps 24.8; Jg 5.4,20; 10.12-13; 1 S 12.18; 7.10; 2 R 19.35). Pour parler de la puissance de Dieu, on se sert d'expressions anthropomorphiques. Il est question de « bras », de la « droite de Dieu ».

La puissance de Dieu est notée dans plusieurs de ses noms : le Puissant de Jacob (Gn 49.24; És 1.24; 49.26; 60.16; Ps. 132.2-5); El Shaddaï, que nous traduisons par le Tout-Puissant (Gn 17.1; Ex 6.3); le Rocher (Dt 32.30; 2 S 23.3; És 30.2); le Bouclier d'Israël (Gn 15.1; 2 S 23.3,31); dans le Nouveau Testament, il est appelé le « Pantokratôr » (Ap 1.8; 4.8; 11.17; 15.3).

Dieu commande aux nations et aux empires; les rois sont les exécuteurs de ses volontés (És 10.5,15; 25.9; 27.6; 41.4; 44.8). Sa puissance s'est manifestée dans la création (Gn 1; Ps 19; 33; 104; Jb 38). On parle aussi de sa maîtrise sur les animaux fabuleux : le léviathan (És 27.1; Ps 74.14), les dragons de la mer (Ps 74.13, Jb 7.12; És 51.9; Ps 104.25).

Dieu exerce sa puissance sur l'homme. Personne ne peut s'opposer à lui (És 43.13). De nombreux exemples sont cités où la maîtrise de Dieu apparaît sans cependant que la liberté de l'homme soit entamée. Il a transformé en amis les ennemis de Joseph (Gn 39.2-3,21) il a courbé Nébuchadnetsar (Dn 4.19-37); il fit que Daniel trouve grâce auprès des chefs des eunuques (Dn 1.9).

Dieu domine aussi sur les esprits (Jb 2.6; Lc 22.31-32; Jn 1.12; Jc 4.7; Ap 20.2). Les anges sont ses serviteurs. En sommes, Dieu domine dans les cieux et sur la terre (Dn 4.35; Hé 1.13-14).

L'œuvre du Christ et son triomphe traduisent la toute-puissance de Dieu. Il faudrait encore parler du miracle et aussi de la résurrection où Dieu a révélé sa force (Ép 1.19-20).

Nous ne pouvons énumérer toutes les manifestations de la puissance de Dieu décrites dans la révélation biblique. Enfin, signalons la question toujours débattue de l'accord de la puissance de Dieu et de l'existence du mal.

Une autre erreur serait de considérer l'omnipotence de Dieu avec la notion d'omnicausalité. De cette manière, Dieu est lié à la réalité qui lui est étrangère. L'omnipotence de Dieu ne signifie pas qu'il soit la cause directe ou seule cause de tout ce qui se produit. Il est plutôt le Seigneur de tout ce qui se produit. Ce qui signifie que Dieu est omniscient, capable de traiter avec toutes les circonstances, que rien ne peut anéantir ou vaincre son plan pour son peuple. On peut dire que, parce que la puissance de Dieu est celle de sa personnalité, celle de son savoir et de son vouloir, il appartient à la volonté de Dieu de ne pas vouloir beaucoup de choses. Dieu n'est pas le prisonnier de son pouvoir. Il est déterminé par lui-même et il se restreint lui-même au sens qu'il refuse de faire certaines choses. Dieu a la puissance d'exécuter ce qu'il veut.

7. L'infinité

L'infinité de Dieu c'est sa liberté par rapport à toute limitation créaturelle. Tout ce qui appartient à son être est sans mesure ou quantité. Infinité ne signifie pas que Dieu ne possède pas de forme ou de caractère propre, mais qu'il ne dépend pas de quelque chose d'autre que son existence. Son infinité est son pouvoir illimité, mais jamais séparé de et toujours informé par son amour illimité.

Dieu n'est pas sujet à des limitations. Nous pouvons parler de son infinité en plusieurs sens. Vue dans sa relation avec lui-même, cette infinité signifie sa perfection absolue. Il est infini dans sa connaissance et sa sagesse, sa bonté et son amour, sa justice et sa sainteté. Vue dans son rapport avec

le temps, elle s'appelle son éternité. Quoique l'éternité dans la Bible soit parfois représentée comme une durée infinie, elle signifie que Dieu est au-dessus du temps, et par conséquent, non assujéti à ses limitations. Pour Dieu, il n'y a que le présent éternel. Il n'y a ni passé ni futur. Quant à sa relation avec l'espace, elle s'appelle l'immensité. Il est partout présent, il demeure dans ses créatures, il remplit chaque point de l'espace, sans être lié ou limité par lui.

8. L'éternité

Dieu n'est pas soumis au temps, mais il est son Seigneur. L'Écriture attribue à Dieu l'éternité comme durée sans commencement ni fin (Ps 90.2). Mais Dieu est vraiment élevé au-dessus du temps (2 Pi 3.8). Cela ne doit pas nous conduire à l'idée de l'éternité de Dieu qui sépare totalement Dieu du temps. Au contraire, l'éternité de Dieu est une qualité pleine de consolation pour nous qui sommes soumis au temps. L'éternité de Dieu indique que Dieu est le Seigneur du temps, « *que tous nos temps* » (ou « destinées » dans la traduction L. Segond) « *sont dans sa main* » (Ps 31.16). Dieu s'occupe du temps. Cela apparaît surtout dans l'arrivée du Christ au moment où les temps étaient accomplis (Mc 1.15). Toutes choses se passent dans le temps. Dieu est le Créateur du temps. Il est le premier; il est aussi le dernier (Ap 1.17; Ex 3.4).

Nous pouvons considérer Dieu dans ses rapports avec le temps. La création est dans le temps; l'incarnation a une date, comme la mission du Saint-Esprit. Mais pouvons-nous dire que Dieu est dans le temps, qu'il a un commencement et une fin, qu'il change et que ses changements ont une durée et qu'ils sont situés dans le temps?

Le nom propre « l'Éternel » remplace le nom hébreu « Yahvé » qu'on peut traduire par « il est ». L'adjectif éternel, l'adverbe éternellement, traduisent assez mal les expressions hébraïques formées sur « olam » ou les expressions grecques formées sur « aiôn ». « Olam » désigne une durée dont on ne connaît ni le commencement ni la fin, ce qui ne veut pas dire qu'elle n'ait pas commencé ou qu'elle ne finira pas. « Aiôn » désigne une durée (ère, siècle) et n'a pas le sens technique d'éternité : ce qui n'a ni commencement ni fin et qui est un éternel présent. Il ne faut donc pas introduire derrière les formules bibliques nos significations philosophiques. Si l'idée d'éternité est à trouver dans la Bible, ce n'est pas à partir de mots ou d'expressions, mais à partir du contexte.

Rushdoony de nouveau dit ceci : « *L'éternité de Dieu le place au-dessus de la portée et du gouvernement de l'homme.* »

La théologie grecque païenne tient Dieu pour l'impassible. Le terme est valide dans la mesure où il se réfère au fait que Dieu est au-delà du temps et du changement. Il ne sera pas régi ni affecté par des facteurs de sa propre création. Mais ce terme est non valide dans la mesure où il porte la connotation grecque de quelque divinité impersonnelle; quelque chose qui est cause plutôt que personne. Or, Dieu est la personne absolue. Les termes bibliques qui annoncent ses « émotions » indiquent vraiment sa personnalité.

L'aséité de Dieu pointe à son éternité. Dieu seul possède l'être en lui-même, incréé et éternel, alors que tout le reste lui demeure dépendant. L'éternité de Dieu et la doctrine de la création, qui établit

une distinction entre l'être increé de Dieu et l'être créé, sont une déclaration du fait que Dieu est immuable, indépendant et souverain. Il est au-delà du temps et du changement; temps et changement sont ses créations. Cela le rend entièrement indépendant de tout le reste. Il est souverain, car rien n'existe en dehors de son décret.

La doctrine de l'éternité de Dieu est fondamentale à toute compréhension de la foi; sans elle, l'homme n'est qu'un humaniste. L'éternité de Dieu est son exaltation au-dessus du temps, comme son omniprésence est l'exaltation sur l'espace. Son éternité ne doit pas être vue comme la négation du temps, comme c'était le cas chez Platon et autres, car alors le temps ne deviendrait qu'illusion. L'éternité n'est pas un temps illimité, mais plutôt l'accomplissement du temps. L'éternité de Dieu signifie son gouvernement souverain sur le temps.

9. La simplicité

La simplicité de Dieu n'est pas exprimée explicitement dans l'Écriture. Lorsque les théologiens parlent de simplicité, ils veulent exclure de Dieu toute composition physique (âme, corps), ou métaphysique (substance, qualité). C'est le panthéisme d'Amaury de Bène qui provoqua la définition de la simplicité de Dieu par le quatrième Concile du Latran. Les erreurs de Gilbert de la Porré sur ce point furent condamnées par Eugène III au Synode de Reims. Dieu est totalement chacune de ses qualités. En lui, il n'y a pas de complexité, de devenir, de contradiction.

Cette qualité de Dieu est souvent niée. Elle ne serait pas selon les Écritures, mais elle serait seulement une invention de l'intelligence spéculative. En effet, le traitement de cette qualité fut souvent influencé par la philosophie non chrétienne, en particulier sous l'influence de la philosophie néo-platonicienne. On y propose une image de Dieu dans laquelle on peut difficilement reconnaître le Dieu vivant de la Bible. La simplicité de Dieu ne veut pas dire que Dieu soit un être nu et abstrait, vivant loin du monde. Il faut reconnaître que nous ne pouvons parler de la simplicité de Dieu que très imparfaitement. Aussi pouvons-nous mieux expliquer la signification de cette qualité négativement que positivement. Toutefois, l'examen des opinions contraires nous convaincra de l'importance qu'il y a à maintenir cette qualité de Dieu.

Le pélagianisme et le semi-pélagianisme de toute sorte ont aussi combattu l'idée de la simplicité de Dieu. Spécialement en rapport avec la connaissance et la volonté divine, on ne pouvait pas admettre l'indépendance du monde créé à l'égard de Dieu. Aussi en venait-on facilement à distinguer entre ce qui est plus essentiel en Dieu et ne peut dépendre du monde, et ce qui, en Dieu, est plus lié au monde. Celui qui fait de la Trinité de Dieu un trithéisme entre en conflit avec la simplicité de Dieu; l'essence de Dieu n'est pas composée des trois personnes. Ainsi, ce n'est pas conforme à la simplicité de Dieu de penser que le Christ ou le Saint-Esprit sont moins Dieu que le Père (arianisme).

En attribuant à Dieu la qualité de la simplicité, la Bible veut nous dire que Dieu n'est pas composé de différentes parties, comme l'homme, et que pour cette raison même il n'est pas sujet à division. Les trois personnes de la Trinité ne sont pas trois parties distinctes de la divinité. L'ensemble, la totalité

de l'être divin appartient à chacune des trois personnes de la Trinité. Ainsi nous pouvons dire que Dieu et ses attributs sont un, qu'il est vie, lumière, amour, justice, vérité, etc.

10. L'unité

Négativement, il n'y a pas d'autre Dieu que l'Éternel. Positivement, l'Éternel est l'incomparable qui veut être reconnu comme tel (Dt 6.4; És 40.25; 1 Tm 2.5).

Les Écritures nous enseignent clairement l'unité de Dieu. Le monothéisme n'est pas seulement une idée biblique. Pensons toujours que le monothéisme comme tel n'est pas plus près du christianisme que le polythéisme. Le monothéisme peut être le produit de notre intelligence. Mais que Dieu, le Dieu véritable soit un, nous savons cela seulement par sa révélation. L'unité de Dieu est selon la Bible son incomparabilité qui doit nous être connue de nous. L'unité de Dieu n'est pas seulement une négation, une absence d'autres dieux, mais elle implique positivement que Dieu doit être « tout » pour nous. Il faut que cela apparaisse dans notre vie. On peut donc être monothéiste sans reconnaître l'unité de Dieu dans le sens biblique. Pour les juifs qui ont tué Jésus, Dieu n'est pas tout à cause de leur monothéisme; ils désobéissaient au seul Dieu.

11. L'immutabilité

Dieu reste toujours le même. La souveraineté de Dieu signifie qu'il est immuable. Il ne change pas dans son être intérieur, sa vision ultime et ses objectifs (Ps 102.25-27; És 40.8; Jc 1.17). Il demeure fidèle à ses promesses, il n'abandonnera pas ses plans pour son peuple et pour les nations.

Mais Dieu n'est pas inchangé tel que le comprennent les philosophes. Il n'est pas immobile, auquel cas il ne serait plus un Dieu souverain. Il est intéressant de noter dans l'Ancien Testament la phrase « *Et Dieu se repentit...* » Certains ont pensé que cela doit se comprendre de manière métaphorique; mais à notre avis, elle indique à la vérité que Dieu a la liberté de changer son esprit ou ses voies par lesquels il traite son peuple, bien qu'il demeure inflexible dans son objectif ultime. Dieu n'est pas immobile, mais immuable dans certains sens fondamentaux. Il ne change pas ses buts principaux, son être est indestructible, ses promesses restent inviolables. Il demeure constant. Il ne ment pas, mais tient sa Parole (Ps 89.34-35) et cela est le fondement de l'éthique chrétienne. Il faut distinguer l'immutabilité de Dieu de son immobilité selon la pensée grecque; il faut également le distinguer de l'idée moderne de son continuel changement, dans la théologie du devenir de Dieu (« *Process theology* », en anglais). Sinon nous ne pourrions l'adorer. Il ne serait qu'un être mythologique.

Dieu ne devient pas, il est. Yahvé (« il est ») est son nom. La révélation biblique insiste sur son immutabilité (Ps 102.26-28; Ml 3.6; Jc 1.17; Hé 13.8).

Les événements terrestres dépendent des décisions divines. Ils sont sans cesse en mouvement et cependant, en Dieu, il n'y a pas de mouvement. Les décisions éternelles en Dieu se réalisent dans le temps. De plus, lorsqu'on parle de Dieu, on est contraint de parler de lui comme on parle d'un homme. Ce qui se passe en Dieu n'est pas à la mesure de notre pensée et nous en parlons par analogie. Tout ce passe comme si Dieu se repentait; en réalité, il n'y a pas eu de changement en Dieu. Toutefois,

il y a en Dieu ce qui justifie cette façon de parler, employée par l'Esprit qui a inspiré le Livre. Il nous déclare d'ailleurs que « *Dieu n'est point un homme pour mentir ni fils d'un homme pour se repentir. Ce qu'il dit ne le fera-t-il pas? Ce qu'il a déclaré, ne l'exécutera-t-il pas?* » (Nb 23.19).

Notons enfin que l'immutabilité de Dieu dans ses décisions et ses promesses est le fondement de notre foi. Il est fidèle; c'est une forme d'immutabilité.

Toutes les choses changent, « *mais toi, tu restes le même* » (voir Ps 102.26-28; És 41.4; 43.10; Jc 1.17). Dieu n'est pas seulement immuable dans son existence, il l'est aussi dans ses commandements (1 S 15.29). Celui qui est la force d'Israël ne ment point, car il n'est pas un homme pour se repentir. Il est encore immuable dans ses promesses (Rm 11.1). La création ne fait pas Dieu plus riche; de même, l'amour de Dieu qui est révélé dans la rédemption n'est pas un amour qui n'existait pas auparavant en Dieu. Cette dernière pensée est très importante pour nous, pour que nous sachions que Dieu n'a aucun changement de nature. Il est venu en Christ pour nous délivrer. Ces premières pensées sont importantes, parce qu'elles nous montrent que Dieu n'a pas besoin de sa création ou de son Église. Il est souverain dans son œuvre. Dieu ne ment pas dans ses menaces. Il faut les prendre au sérieux. D'un autre côté, on peut se fier aux promesses de Dieu. Il ne change pas.

La philosophie a parlé souvent de l'immutabilité de Dieu. Il nous faut prendre garde à ne pas avoir une fausse idée de cette immutabilité. Cette immutabilité n'est pas l'immutabilité qui est supposée par l'indéterminisme. Dieu n'est pas un dieu qui ne s'occupe pas du monde changeant. De même, il n'est pas le dieu du déterminisme. Selon la doctrine déterministe, l'histoire n'a aucune signification réelle, sauf qu'elle est une révélation des idées éternelles. Mais la Bible nous enseigne, par exemple, la signification réelle de l'acte historique de la réconciliation, de notre foi, de notre conversion, de nos prières, etc.

Notre Dieu est le Dieu qui reste lui-même, quoiqu'il établisse un rapport religieux entre lui-même et les hommes qui vivent dans l'histoire. Il leur a donné la possibilité de déterminer son attitude envers eux. Cependant, il n'est pas permis de dire que la liberté de l'homme limite la souveraineté de Dieu. Dieu exécute ses projets. L'homme ne peut pas les déranger. On dit que Dieu se repent d'avoir créé les hommes (Gn 6.6) et d'avoir établi Saül roi d'Israël (1 S 15.35). Nous voyons ici que le gouvernement de Dieu n'est pas ce que pense le déterminisme, car dans ce cas le repentir de Dieu serait impossible. D'un autre côté, les péchés et la désobéissance des hommes ne peuvent pas changer les intentions de Dieu. Son repentir n'est pas un regret impuissant. Il punit les pécheurs et conduit ainsi l'histoire selon sa volonté.

Nous lisons aussi que Dieu se repent quand l'homme se convertit (par exemple Ex 32.13). On ne peut pas dire que dans ce cas les projets de Dieu sont dépendants de l'homme. Dieu reste souverain. Il se repent si nous nous convertissons et il écoute nos prières seulement parce qu'il l'a promis (Ex 32.13). Nos prières, notre attitude envers Dieu ne peuvent jamais placer Dieu dans une situation imprévue, parce que sa grâce et son exaucement dépendent des promesses qu'il nous a faites librement et dont il connaît le contenu. Il se repent à cause de son immutabilité.

L'immutabilité de Dieu n'est pas celle de l'indéterminisme ni celle du déterminisme, mais c'est l'immutabilité du Dieu vivant, du Dieu qui vit avec son peuple en un rapport vraiment personnel tout en restant le Seigneur souverain; rien ne peut empêcher qu'il ne reste toujours le même.

12. L'omniprésence

L'omniprésence de Dieu signifie que Dieu est à la fois transcendant et immanent. Tout lui est accessible de manière immanente. Mais il n'est confiné ou limité en aucun espace ni aucune place. Il est libre d'entrer partout parce que tout est à portée et pouvoir. Il est éminent, il surplombe le monde de la créature, mais il est aussi imminent, excessivement proche de toute créature. Selon saint Augustin, Dieu nous est plus proche que nos doigts et nos pieds. Et selon Luther, il est plus proche de tout que tout est proche de soi-même.

Il est hors de l'espace. Il n'est pas localisé. Aucun lieu ne peut le contenir ni le retenir. L'espace est divisible. Dieu ne l'est pas. Ces réflexions ne sont pas dans l'Écriture qui ne disserte pas sur la nature de l'espace. La révélation parle plus simplement. Elle affirme que Dieu est partout et elle laisse entendre que Dieu n'est pas partout de la même façon.

Dieu est partout (Ps 139.7-10; Pr 15.11; Am 9.2). Dieu est dans les cieux et même au-dessus des cieux (Ps 2.4; 11.4; 113.5). Il remplit les cieux et la terre (Jr 23.24) et cependant, les cieux et la terre ne peuvent le contenir (1 R 8.27; És 6.3). Cependant, Dieu ne se manifeste pas partout de la même façon.

Dieu était sur la terre d'Israël d'une manière spéciale (Jg 11.24; 1 S 26.19; 2 R 5.17-18). Il avait des liens particuliers avec certaines montagnes (Sinaï, Horeb, Séir, Sion), avec certains sanctuaires (Béthel, Beer-Shéba; Jérusalem); il était dans le Tabernacle, dans le Temple, spécialement le Saint des saints où il habitait l'obscurité et où il parlait du haut du propitiatoire, entre les chérubins. Il est dans les cieux.

Ces localisations spéciales expliquent les textes où Dieu est présenté comme se déplaçant, en particulier comme descendant sur la terre soit dans sa colère, soit dans sa miséricorde. Il parcourait le jardin d'Eden vers le soir. Il passa devant Moïse caché dans le rocher. Il faudrait encore parler des multiples théophanies depuis la visite de l'Éternel à Abraham près des chênes de Mamré, jusqu'au baptême de Jésus et aux visions de l'Apocalypse.

Enfin, l'incarnation et la mission actuelle du Saint-Esprit ont été et sont l'occasion de présence personnelle très particulière. Jésus a promis d'être là où deux ou trois se rassembleront en son nom. L'Esprit habite dans les chrétiens comme dans son Temple.

La présence de Dieu est très importante dans la vie spirituelle. Cette importance nous fait comprendre la gravité des fausses localisations de Dieu enseignées par la théologie romaine; Dieu serait dans certains lieux, dans certains bâtiments, dans certaines personnes, dans certains rites ou sacrements, comme l'eucharistie.

Dieu est partout dans l'espace comme le Seigneur qui par sa présence est le fondement de ce qui existe dans l'espace. Tout ce qui a été créé est spatial, mais Dieu n'est pas lié à l'espace. Il est le Créateur de l'espace. Cela le distingue de tout ce qui a été créé, donc aussi des esprits créés, par

exemple des anges. Ceux-là ne sont pas omniprésents. Étant le Créateur de l'espace, Dieu est le Seigneur de l'espace. Il est le fondement de l'existence de tout ce qui est spatial (Ac 17.28). Dieu n'est pas loin de nous. Parce que Dieu est présent dans toutes les choses sans être lui-même spatial comme une partie de ces choses, il leur donne l'existence, qui est dépendante de lui d'un moment à l'autre.

Selon le déisme, Dieu est lié spatialement au ciel. Dans le monde, il ne serait pas présent lui-même. Il y opérerait seulement par ses actes. Le panthéisme considère Dieu comme l'essence des choses. Au contraire, nous disons que la présence de Dieu dans les choses est le fondement de l'existence des choses en dehors de Dieu, de leur existence relativement indépendante. Relativement, parce qu'elles ne se donnent pas l'existence elles-mêmes; indépendante, parce qu'elles ont une existence propre hors de Dieu.

Dans l'omniprésence de Dieu, il faut distinguer entre sa présence extensive et sa présence qualitative.

Nous avons dit que Dieu est partout. Mais cela n'implique pas que Dieu est partout de la même façon. Nous lisons dans la Bible que Dieu abandonne quelqu'un (Ps 22.2), que l'enfant de Dieu veut s'approcher de Dieu, que Dieu vient pour aider (Ps 121.1) et qu'il entre en jugement avec l'homme (És 3.14). Il n'est pas correct de penser que toutes ces expressions doivent être entendues comme des métaphores. Dieu est, dans son omniprésence, le Dieu vivant qui détermine ses relations aux choses créées.

Nous ne devons pas seulement penser que la diversité de présence de Dieu est en rapport avec le péché et la grâce, mais qu'elle est aussi en rapport avec la création et la providence sans tenir compte du fait du péché. La distinction dans les modes de la présence de Dieu détermine les différences entre les choses créées : Dieu est présent dans les plantes d'une autre façon que dans les animaux, et dans les animaux d'une autre façon que dans l'homme.

13. L'omniscience

Traitant de la connaissance de Dieu, nous pouvons la considérer de trois points de vue et la diviser en science, sagesse et vérité.

Il s'agit de cette perfection de Dieu par laquelle, d'une manière qui lui est propre, il se connaît et il connaît tout ce qui est possible et réel. Dieu possède cette connaissance en lui-même et il ne l'obtient pas de l'extérieur. Elle est toujours complète et présente en son Esprit. Parce qu'elle comprend toute chose, elle s'appelle omniscience. Il connaît toute chose, le passé, le présent et le futur. Non seulement celles qui ont une existence réelle, mais encore celles qui peuvent exister, bien que pour l'instant non existantes (1 R 8.29; Ps 139.1-6; És 46.10; Éz 11.5; Ac 15.18; Jn 21.17; Hé 4.13).

14. La science

Nous pouvons distinguer entre la science nécessaire et la science libre. La science nécessaire ne suppose pas un choix. Dieu se connaît lui-même d'une science nécessaire. La connaissance de ce que Dieu a créé librement n'est pas une science nécessaire, mais c'est une science libre. La science libre de Dieu n'est pas dépendante des créatures. Nous lisons souvent dans les Écritures que toutes choses

dépendent de Dieu ou se passent selon la prescience de Dieu (Ac 2.23). Le Christ a été livré selon le dessein arrêté et selon la prescience de Dieu. Nous rejetons l'opinion de Marcion et des sociniens qui niaient la prescience de Dieu.

La pensée de la prescience de Dieu serait dépendante de la volonté des hommes. La Bible nous enseigne clairement la souveraineté de la connaissance de Dieu. Tout arrive selon ce qu'il a prévu; sa prescience est en même temps une prédestination. D'un autre côté, la responsabilité de l'homme nous est révélée de la même façon. Aussi la question se pose-t-elle de l'harmonisation de la prescience de Dieu et de la responsabilité de l'homme. La solution d'Origène et de tous ceux qui font dépendre la science de Dieu des actions de l'homme est fautive. Selon cette opinion, Dieu ne serait pas indépendant et la prescience de Dieu ne serait pas une science libre et choisissante. Cette erreur a été condamnée aussi dans l'Église catholique. Dans la théologie catholique, on trouve principalement deux réponses à la question posée :

1. Celle des thomistes; la prescience et la prédestination de Dieu sont cause de toutes les actions des hommes et des créatures. En effet, Dieu est indépendant de ses créatures, mais sa souveraineté tient compte de leur nature. Il détermine ses créatures selon leur nature, et donc il n'anéantit pas la liberté essentielle de l'homme. Il détermine la créature libre à agir librement. La souveraineté de la cause première n'exclut pas les causes secondes et n'entame en rien leur réalité.
2. Celle de Molina; en plus de la science nécessaire de toutes possibilités et de toute la science libre de tout ce qui, de fait, arrivera, Dieu a une science moyenne par laquelle il sait à quoi la volonté créée se décidera librement dans n'importe quelle situation. À partir de cette science moyenne qui lui apprend ce que fera la créature libre, il détermine par sa science libre les situations dans lesquelles il placera la volonté libre de sa créature.

Nous avons à faire des objections à ces deux solutions. Nous comprenons que les molinistes ne voyaient pas comment on évitait, dans le thomisme, la conséquence selon laquelle Dieu serait l'auteur, la cause du péché. Les molinistes rejettent l'influence intrinsèque de Dieu sur la volonté de l'homme et enseignent qu'il influence intrinsèquement par les situations, par les conseils, etc. La liberté se maintiendrait seulement dans ce cas. Mais les thomistes ont raison de dire que la doctrine de Molina supprime la liberté et la totale indépendance de la volonté de Dieu.

Écoutons plutôt les Écritures : certainement, la Bible ne nous enseigne pas seulement que Dieu sait tout, mais que sa science implique la détermination de ce qui se passera. Déjà, le mot « yada » nous indique que la connaissance de Dieu n'est pas la prescience nue de la philosophie. « Yada » est aussi action de la volonté et du cœur. Quand Dieu « connaît » quelqu'un ou quelque chose, cela implique plus qu'une relation intellectuelle. C'est pourquoi connaître et élire peuvent être identiques (Am 3.2). Nous trouvons aussi cet emploi dans le Nouveau Testament (Rm 8.29). Dans les textes dans lesquels nous nous sommes référés, il est très clair que la connaissance de Dieu est un acte souverain. Dieu ne connaît ni Israël ni les chrétiens à cause de quelque chose existant en eux-mêmes. Et cependant, la Bible lie sans difficulté l'idée de la souveraineté et de la science de Dieu et celle de la responsabilité de l'homme. Au contraire, c'est en rapport avec la pensée de l'élection que l'accent est mis sur la

responsabilité. La prescience n'exclut pas la vocation, pas du tout. La Bible nous enseigne la souveraineté de Dieu et elle interdit aussi tout indéterminisme. D'un autre côté, l'homme est responsable et donc le déterminisme n'est pas d'accord avec la Bible. N'y a-t-il pas une autre possibilité de pénétrer plus loin dans cette relation religieuse? Certainement, mais nous ne pouvons pas.

L'erreur du thomisme aussi bien que du molinisme vient de ce qu'ils ne respectent pas la nature religieuse de la relation qui existe entre l'homme et Dieu. Ils veulent pénétrer jusqu'au point où l'action de Dieu et celle de l'homme se touchent. Mais on ne pourrait trouver un tel point que si la relation entre Dieu et l'homme était une relation d'être. La relation religieuse exclut cependant tout point de contact sauf le contact de la foi. En croyant, nous n'avons aucune difficulté, parce que la foi sait que l'élection de Dieu nous appelle à une vie d'obéissance et de responsabilité. Qui ne voit pas la nature religieuse de notre relation avec Dieu ne peut pas maintenir en même temps la liberté de Dieu et la liberté de l'homme; il tombe dans l'indéterminisme ou dans le déterminisme.

La pensée biblique sur la science de Dieu a une grande valeur religieuse. Si nous écoutons l'enseignement de Dieu, nous sommes écartés de toute spéculation abstraite sur l'omniscience de Dieu. Et la pensée que Dieu nous connaît est pour nous une grande consolation (Ps 139.16; 2 Tm 2.19), ainsi que la certitude qu'il a une prescience de toutes choses (Mt 6.8). Cette idée de la prescience de Dieu ne rend pas impossible notre prière comme le déterminisme (Mt 6.9).

Selon certains, la doctrine calviniste anéantirait la liberté de l'homme et serait une forme de déterminisme. Quand la théologie réformée parle de la servitude de la volonté humaine, elle pense à la situation de l'homme dans le péché et dans sa culpabilité. Il ne peut pas se convertir par ses propres forces. Mais dans tout ce que nous venons de dire, nous avons parlé de la liberté de l'homme jouissant de sa responsabilité. Cette liberté humaine est une notion anthropologique. C'est la liberté qui distingue l'homme des autres créatures. Elle existe tant que l'homme reste un homme.

Si Dieu est partout, si rien n'existe que par lui, il est évident qu'il connaît tout. Ce qui se passe sur la terre lui est connu (Jb 28.24; Za 4.10). Il pénètre jusque dans le Shéol (Pr 15.11; Jb 26.6). Le cœur de l'homme ne lui est pas caché (Ps 10.4; 33.15; Pr 15.11). Il connaît les pensées de l'homme (Ps 94.1-2), ses intentions (Ps 139.1-4), ses plans les plus secrets (Ps 44.22; 139.2).

Nous voyons par ces textes que la révélation procède par énumération des choses que l'homme considère comme inconnaissable. L'avenir lui-même est connu de Dieu (És 42.9; 44.7; 45.21). Seul Dieu connaît l'avenir (És 41.13; 41.23-24; 45.21; 46.9-10). Toute la prophétie repose sur cette connaissance qui est le propre de Dieu et qu'il communique à ses serviteurs les prophètes.

On comprend aisément comment le problème de la connaissance de l'avenir dans lequel la volonté libre de la créature intervient se pose aux théologiens. Comment, en même temps, la liberté peut-elle exister, puisque tout dépend de Dieu. Nous n'étudierons pas ici ces questions. Il nous suffira de noter que la révélation n'admet aucune limite à la connaissance de Dieu. Dieu connaît à l'avance les décisions libres de l'homme.

15. La sagesse

Nous parlons de la sagesse de Dieu pour indiquer que Dieu sait les moyens les meilleurs pour atteindre ses buts.

Dans la Bible, nous voyons la sagesse de Dieu en ce qui touche la création (Ps 10.24), l'histoire (Rm 2.32) et la révélation (1 Co 1.17). C'est seulement le croyant qui peut trouver cette vraie sagesse de Dieu. L'Ecclésiaste témoigne de la vanité de toute connaissance qu'on peut obtenir en étudiant le monde et indique la voie de la crainte de Dieu et de l'obéissance à ses commandements (Ec 12.13-14; voir Pr 1.7). Paul parle de l'incompréhensibilité des voies de Dieu (Rm 11.33) et dit que la sagesse de Dieu est une folie pour les incroyants (1 Co 1.31). Mais nous pouvons connaître la sagesse de Dieu, car le Christ a été fait sagesse pour nous (1 Co 1.30). En croyant en lui, nous apercevons la sagesse de Dieu dans sa révélation, mais aussi dans l'histoire et dans sa création (Col 2.3). On ne peut pas comprendre la création sans le Christ (Col 1.17); c'est pourquoi la crainte de Dieu est le commencement de la sagesse (Pr 1.7).

Et ainsi la sagesse de Dieu ne nous rend pas seulement tranquilles lorsque nous nous trouvons au milieu d'événements dont le sens nous est caché, mais elle est souvent pour nous la source d'une sagesse et d'une science véritables. Nous avons ajouté que la sagesse de Dieu révélée en Christ est aussi la source de la science vraie, parce que non seulement la vie pratique du chrétien suppose la crainte de Dieu, mais aussi son activité scientifique. Si toutes choses subsistent en Christ, nous ne pouvons pas les comprendre vraiment sans le Christ.

La sagesse de Dieu est un autre aspect de sa connaissance. Elle est la vertu de Dieu qui se manifeste dans le choix des dignes fins et des moyens propres pour la réalisation de ses desseins. Le but ultime auquel il assujettit toute chose est sa propre gloire (Rm 11.33; 1 Co 2.7; Ép 1.6,12,14; Col 1.16).

16. La vérité

La vérité de Dieu ne signifie pas seulement qu'il se connaît lui-même et qu'il connaît toutes les choses conformément à la réalité, mais aussi qu'on peut se fier à sa révélation, parce que Dieu se révèle comme il est (pour indiquer ce dernier aspect de la vérité divine, le mot « véracité » est préférable).

Les Écritures parlent souvent de la vérité de Dieu. Mais le mot hébreu « emet » a un sens plus profond que le grec « alétheia ». C'est pourquoi la LXX traduit les mots qui sont en rapport avec « emet » par bonté. Car « emet » est étroitement lié à « hesed ». Parlant de la véracité de Dieu, nous pensons à la possibilité que nous avons de nous fier à lui, parce que Dieu n'est point un homme pour mentir (voir Dt 32.4). Il est nécessaire de tenir compte du fond israélite quand on veut comprendre l'emploi du mot « alétheia » dans le Nouveau Testament (par exemple dans Jean).

Le mot hébreu « emet » vient de « aman » et signifie « être stable, ferme, sûr ». Il veut dire que la personne ou la chose dont il est question sont ce qu'elles doivent être; elles sont « vraies ». On verra en particulier Jérémie 3.21, une vraie science. Dans 1 Rois 17.24, « emet » signifie que dans la bouche du prophète Élie la parole de Dieu est vraie, efficace; elle est ce qu'elle doit être. On peut traduire « emet » par « vérité », le Dieu de vérité, le Dieu vrai (2 S 7.28; 2 Ch 15.3; Jr 10.10). Avec une nuance morale,

« emet » signifie « véridique », « fidèle ». La fidélité est aussi exprimée par « amûnah » ou « nèman ». Parfois « emet » est opposé à « seker », « mensonge ».

Le Nouveau Testament insiste beaucoup sur la vérité et on connaît le texte de 1 Jean 5.6 : « *l'Esprit est la vérité* ». Le titre l'Esprit de vérité revient souvent (Jn 14.17; 15.13,26). On rencontre une formule équivalente : « *Dieu est lumière, il n'y a point de ténèbres en lui* » (1 Jn 1.5).

17. La bonté

Dieu est bon, c'est-à-dire parfaitement saint en lui-même. Nous pouvons entendre de deux façons cette affirmation. Ou bien nous voulons dire que Dieu est le bien en lui-même, le souverain bien, le seul qui mérite d'être aimé pour lui-même, ou bien nous disons que Dieu est bon parce qu'il agit pour le bien de sa créature. Mais nous songeons surtout à la bonté de Dieu qui se révèle en faisant du bien à d'autres. Elle est la perfection qui le pousse à traiter avec miséricorde avec toutes ses créatures. L'Écriture s'y réfère fréquemment (Ps 36.6; 104.21; 145.9,16; Mt 5.45; Ac 14.17).

« Agathos » en grec, c'est cette bonté et bonne volonté de Dieu envers ses créatures qui apparaît dans le soin qu'il prend d'elles (Ps 136.1; Ac 14.17). Il n'y a que ce qui vient de Dieu qui soit bon. Dieu détermine ce qui est bon pour nous. Lorsque nous jugeons nous-mêmes de la bonté, nous employons souvent un critère faux.

En cherchant ce que les Écritures nous disent de la bonté de Dieu, nous trouvons dans le texte original plusieurs notions exprimant cette bonté, comme la fidélité, la miséricorde, la grâce, la longanimité, l'amour...

Le mot « hesed », en hébreu, exprime avec force cette bonté. Ce terme de l'Ancien Testament désigne le sentiment qui unit entre eux ceux qui sont unis par un lien du sang, un lien de parenté, d'amitié d'hospitalité, d'alliance. C'est plus un ensemble de comportements qu'un sentiment. C'est un mélange d'assistance, de fidélité, de loyauté, de solidarité, en particulier à l'intérieur d'une communauté, famille ou clan. Il est souvent allié au droit (« mishpat »). Il est proche de la fidélité (« emet »). Aussi les deux mots sont souvent associés. Il peut exister entre égaux et aussi entre supérieurs et inférieurs. Dans ce sens, il prend le sens de grâce, de faveur. Ce sens tend à faire disparaître l'idée d'une assistance lorsqu'il s'agit du « hesed » de Dieu. Il se fondera sur l'alliance lorsque celle-ci sera établie. La gratuité du « hesed » divin fait qu'il est souvent en parallèle avec l'amour et surtout avec la compassion, la miséricorde. L'Israélite compte sur le « hesed » de Dieu, mais non comme son dû. Il doit remplir les conditions de l'alliance, mais s'il ne les remplit pas, Dieu ne supprime pas tout de suite son « hesed ». Il est un Dieu compatissant, longanime, riche en bonté et en fidélité, gardant son amour jusqu'à mille générations.

« Hesed » désigne généralement l'amour de Dieu pour son peuple. Le « hesed » de Dieu est lié à l'alliance (Né 1.5) et pour obtenir son pardon (Ps 6.5). Dans « hesed », on trouve l'idée de fidélité. Cette fidélité de Dieu demeure même quand Israël est infidèle (Os 1.21). Cette miséricorde fidèle de Dieu envers son peuple n'est pas contraire à sa justice : Dieu demande toujours la justice. Seulement, sa miséricorde vaincra sans que sa justice soit violée. Tout le monde n'est pas sauvé, mais Dieu maintient

son alliance avec le « reste » (Jr 31.33). L'idée de l'amour de Dieu dans son alliance est exprimée dans le Nouveau Testament par le mot « charis » (grâce). C'est surtout Paul qui emploie ce mot dans ce sens. C'est la traduction de l'hébreu « hen » dans la LXX (version dite des Septante).

18. La fidélité

La fidélité de Dieu désigne la perfection par laquelle il reste vrai en son être, dans ses révélations et dans ses relations avec les hommes. Il est le Dieu fidèle et véritable en opposition avec les idoles. Il connaît les choses telles qu'elles existent et il demeure fidèle pendant et en vue de leur accomplissement.

19. La miséricorde

C'est la pitié de Dieu envers les faibles, les malheureux. Elle s'exerce en particulier envers le peuple de Dieu lorsqu'il est opprimé. Sa miséricorde est fréquemment associée à la grâce. Lorsqu'il s'agit de la pitié de Dieu envers Israël coupable et repentant, elle prend le sens de miséricorde, pardonnant le péché.

« Rahamîm » (hébreu), « éléos », « oiktirmos » (grec) indiquent la bonté de Dieu envers les misérables. Cette qualité de Dieu est souvent mentionnée dans les Écritures (2 Co 1.3).

20. La grâce

« Hanan » et « hen » sont des mots à plusieurs sens. Ils signifient se pencher, d'où faire grâce. Dans ce sens, ils sont synonymes de la miséricorde.

Les mots « hen » en hébreu et « charis » en grec expriment la bonté d'un supérieur pour un inférieur, ce qu'il y a d'immérité dans la bonté, sa gratuité. On se fonde sur cette qualité de Dieu lorsqu'on demande sa faveur et qu'on veut reconnaître expressément qu'on est indigne. Ce mot s'emploie seulement quand la bonté de Dieu se révèle envers les coupables (Ps. 51.2). Si on fait appel à l'alliance, on se sert du mot « hesed » et si on veut dire que Dieu est un Dieu qui pardonne les péchés on se sert du mot « hen ». Le mot « charis » est employé aussi pour parler de l'amour de l'alliance. Paul veut exprimer la gratuité de l'amour de Dieu même pour l'Église et les enfants de Dieu.

21. La longanimité

Dieu est longanime (en hébreu « erek'appim »), littéralement lent à la colère. Il est miséricordieux, riche en bienveillance comme un père envers son fils.

C'est la bonté de Dieu incluant la patience à l'égard du coupable. Tout le temps avant le Christ a été un temps de longanimité ou de patience (Rm 3.25). Aujourd'hui, la longanimité de Dieu apparaît dans le fait qu'il tarde à juger le monde; attendant que tous arrivent à la repentance (2 Pi 3.9).

Lorsqu'on lit la Genèse, on est frappé par le fait que l'homme qui sait qu'il a péché et qui reconnaît la justice de Dieu n'exprime jamais un repentir ni ne recourt à la miséricorde de Dieu. Caïn se contente de trouver que la peine que Dieu lui inflige est trop lourde. Abraham discutant au sujet de Sodome

n'invoque que la justice qu'il estime devoir être violée si Dieu frappait des innocents. Il ne plaide pas pour les coupables. Dieu cependant au cours de cette conversation parle de pardon. Il ne sera question de demander pardon qu'au dernier chapitre de la Genèse, lorsque les frères de Joseph lui disent que leur père, avant de mourir, lui avait fait demander de pardonner le crime des frères. Et cependant, la bonté de Dieu affleure dans tout le texte de la Genèse. On a l'impression que l'homme qui connaissait la justice de Dieu ignorait sa miséricorde. Nous avons la révélation du Dieu miséricordieux dans l'Exode.

La révélation du Dieu miséricordieux atteint son complet développement dans le Nouveau Testament. Nous sommes en présence d'une déclaration solennelle (1 Jn 4.8). Cet amour a poussé le Père à donner son Fils unique. Il s'est manifesté dans l'œuvre du Christ, dans sa vie et sa mort pour les hommes pécheurs. Cet amour de Dieu manifesté en Christ est qualifié de différentes façons dans la révélation néo-testamentaire ("khrestotès", "anokhès", "makrothymia", "splaghnos").

22. L'amour

L'amour de Dieu est souvent appelé l'attribut principal de Dieu. Nous ne pensons cependant pas que cela corresponde à ce que nous en dit la Bible. Il n'est pas plus grand que ses autres attributs. L'amour de Dieu permet à Dieu de se réjouir dans ses perfections et en l'homme, en tant que reflet de son image. On peut le considérer de différents points de vue. L'amour immérité de Dieu qui se révèle en pardonnant le péché s'appelle la grâce. L'amour qui relève de la misère tous ceux qui sont enchaînés au péché et à ses conséquences s'appelle sa miséricorde ou tendre compassion. Lorsqu'il s'agit de son rapport avec le pécheur endurci et qui ne se repent pas, il s'appelle la longanimité de Dieu ou sa patience.

C'est en particulier l'action de Dieu dans laquelle il se donne lui-même à ceux qu'il a élus. Cette élection, ce choix de l'amour, n'a pas sa cause dans l'objet aimé, mais dans la bienveillance de Dieu (Os 11.1; As 3.1; 1 Jn 4.10). Cet amour est la base de l'alliance de Dieu avec Israël et avec l'Église. « Ahabah » en hébreu est traduit dans le Nouveau Testament par « agapè » et non par « éros » (dont le fondement est dans l'objet) ou par « philia » (amour spontané, sans préméditation). Il est parlé aussi de l'amour de Dieu pour le monde (Jean 3.16). Nous traiterons de ceux qui sont élus, de ceux qui sont aimés, dans la partie relative à la prédestination.

On aurait une représentation incorrecte de l'amour de Dieu si on ne voyait pas la relation entre l'amour et la justice, ou entre l'amour et la sainteté. On comprend seulement la richesse de l'amour de Dieu en regardant à l'unité de l'amour et de la sainteté de Dieu. La révélation la plus riche de l'amour de Dieu se trouve dans le don de son Fils comme victime expiatoire (1 Jn 4.10). Aussi Dieu demande-t-il à son peuple de vivre en sainteté; toutefois, nos bonnes œuvres sont préparées par Dieu (Ép 2.10).

23. La justice

Dieu est la norme et le mainteneur de toute justice et la source de tous les droits. La justice de Dieu est cette perfection par laquelle il maintient son être comme le Très Saint contre toute violation de sa sainteté. En vertu de sa justice, il maintient un gouvernement moral dans le monde et il impose une

loi juste à l'homme en récompensant l'obéissance et en punissant la transgression (Ps 99.4; És 3.22; Rm 1.32). La justice de Dieu qui se manifeste dans les récompenses qu'il accorde s'appelle justice rémunératrice, celle qui se manifeste par le châtement s'appelle justice rétributive. La première est l'expression de son amour, la dernière celle de son courroux (colère). Nous entendons généralement par justice la vertu qui fait rendre à chacun ce qui est sien. Cette idée de la justice peut être interprétée conformément à ce que la Bible nous enseigne sur ce sujet, si nous comprenons cette expression selon ce que l'Écriture nous en dit. Dieu est celui qui donne les droits. Il n'y a pas, selon la pensée biblique, une loi à laquelle Dieu serait soumis comme les hommes (« dikè », « anagkè » en grec). Dieu accorde des droits et veut qu'ils soient respectés par les hommes. On a toujours les droits par grâce.

Dans l'Ancien Testament, il est parlé spécialement des droits que Dieu a accordés au peuple de l'alliance et individuellement aux Israélites. Dieu est aussi le défenseur des droits qu'il a accordés aux Israélites. Dieu protège son peuple, lorsque la position d'Israël comme peuple de l'alliance est menacée par des ennemis du dehors (Jg 5.11). Mais Dieu ne veut pas non plus laisser violer les droits d'un Israélite par d'autres membres de son peuple. Dans sa loi, il a réglé les relations mutuelles qui doivent exister entre les Israélites aussi bien que leurs devoirs envers Dieu. Il maintient sa propre gloire en même temps que ce qu'il a promis aux Israélites. Il protège spécialement les pauvres et les malheureux lorsque leurs droits sont violés. Sa justice est d'un côté punitive et d'un autre côté salvatrice. Il sauve les pauvres en punissant ceux qui les oppriment. Cette pensée de la justice salvatrice de Dieu protégeant les siens s'impose dans l'Ancien Testament. Le salut à venir est souvent décrit comme le royaume de la justice et du droit (És 8.6). On peut dire, en quelque sorte, que le peuple de l'alliance a des droits envers Dieu parce que Dieu lui a donné ses privilèges et a promis de les défendre. L'alliance et la promesse de Dieu sont la base sur laquelle on peut demander l'aide de Dieu.

Il ne serait pas correct de dire que la justice de Dieu est identique à sa miséricorde, quoique la justice soit souvent la base de sa miséricorde. La justice de Dieu implique aussi que Dieu prend au sérieux les péchés des hommes et spécialement la désobéissance de son peuple à la loi de l'alliance dans laquelle il a réglé les relations de l'Israélite envers le prochain et envers lui-même (Am 3.2). Aussi lisons-nous à plusieurs reprises que Dieu est le Sauveur des « justes », c'est-à-dire de ceux qui sont dans l'alliance et qui vivent selon ses ordonnances. De plus en plus, il devient clair qu'Israël ne peut vivre selon les commandements de Dieu et rompt l'alliance. Mais bien qu'Israël ait désobéi, l'Ancien Testament ne parle pas seulement de la justice de Dieu qui apparaît dans les châtements infligés au peuple, mais aussi de la justice qui se révèle quand il sauve le reste et fait revenir Israël du pays de l'exil (És 42.6; 21.8,13; 46.13; 51). Il apparaît que la justice de Dieu envers son peuple s'étend si loin qu'il maintient l'alliance même lorsque l'indignité d'Israël est devenue évidente. La justice de Dieu implique donc sa volonté de maintenir ce qu'il a promis à son peuple malgré l'injustice de son peuple. Voilà la justification des impies dans l'Ancien Testament.

Bien qu'Israël voie ses péchés, il fait appel à la justice de Dieu. Envers Dieu, chaque membre souffrant et opprimé de l'alliance a une cause juste. Le pécheur lui-même voit dans la justice de Dieu le

fondement du pardon (Ps 51.16; 143.1). Il s'humilie sous le jugement et lorsqu'il confesse ses péchés il recherche le pardon de Dieu. Il a un droit à l'absolution et à la protection, parce qu'il se trouve sur le fondement de l'alliance dans laquelle Dieu les a établis et leur a fait des promesses. Heureusement, il n'y a pas de dépendance absolue entre les dons de Dieu et la justice du peuple, comme les pharisiens le pensaient. Mais il y a une difficulté : Peut-on dire que la justice de Dieu implique que Dieu prend la loi au sérieux, qu'il maintient ses normes même quand il pardonne les péchés au nom de sa justice? La justice ne devient-elle pas totalement miséricorde?

Nous trouvons la réponse dans le Nouveau Testament. Paul admet conformément aux enseignements de l'Ancien Testament (par exemple Lv 18.5) que le Dieu de la justice exige la vie, selon la loi. Cette déclaration de Dieu a son fondement dans le sacrifice du Christ (Rm 3.21). Dieu maintient son alliance malgré les péchés de son peuple. Nous le voyons aussi dans le Nouveau Testament. Plus clairement que dans les prophéties de l'Ancien Testament, nous remarquons aussi que Dieu étend son alliance aux païens. La justice de Dieu implique en premier lieu que Dieu maintient ce qu'il a promis, mais il le maintient sans violer les normes qu'il a révélées. Dieu prend sa justice tellement au sérieux qu'il donne son Fils pour notre rédemption. Ainsi, peut-il révéler sa justice salvatrice sans violer les normes qu'il a fixées.

Dans la justice de Dieu, nous voyons donc le fondement de la stabilité de l'alliance, qui, du côté de l'homme, a été rompue. Mais la justice de Dieu implique que la rupture de l'alliance par l'homme ne reste pas impunie, car Dieu veut que nous vivions selon ses ordonnances. Seulement, celui qui voit la gravité du péché et la réalité de la colère du Dieu juste, et qui a recouru au Christ mort pour nos péchés, est justifié par Dieu. C'est pourquoi la justification doit se révéler toujours par une vie de sanctification selon la volonté de Dieu. Ainsi, la justice de Dieu doit-elle nous effrayer à cause de nos péchés, mais quand nous croyons en Christ, la justice de Dieu est aussi la base de notre certitude d'avoir une alliance éternelle avec Dieu qui écoute nos prières.

Les mots « sadakh » et « sedek », justice en hébreu, signifient en premier lieu la conformité à la règle. On parle de « balance juste », de « poids juste ». Ces mots s'emploient pour Dieu et pour les hommes. Être juste, c'est agir selon le droit (« mishpat »). Il ne s'agit pas d'un droit abstrait, mais d'un droit concret, en particulier d'un droit conforme à l'alliance. Dieu est juste parce qu'il agit toujours selon sa nature et selon son alliance.

Dieu est juste « saddîq », droit « yashar ». Il est Juge. Cette idée de Dieu est très ancienne en Canaan. Ce n'est pas une notion récente comme on le prétend.

On dit que Dieu était partial, qu'il favorisait les uns et non les autres (Jacob et Ésaü). Nous remarquerons qu'il n'y a pas d'injustice quand il n'y a pas de droit lésé. La grâce est libre. Dieu n'agit pas contre la justice, pas plus qu'il n'agit contre la bonté. Il y a trop de textes sur la justice de Dieu pour qu'on puisse les citer. On remarquera dans le Nouveau Testament les textes où Jésus est appelé « le Juste » (Ac 3.14; 7.52; 22.14; 1 Jn 2.1). Nous trouvons l'expression « Père juste » sur les lèvres mêmes de Jésus.

24. La gloire

Dans la dogmatique réformée, la gloire de Dieu est généralement comptée parmi ses qualités. Certainement, la Bible parle beaucoup de la gloire de Dieu, mais la gloire de Dieu est dans l'Écriture plus une manifestation qu'une qualité de Dieu. La gloire de Dieu (en hébreu « kabod », être lourd; « doxa » dans la LXX et le Nouveau Testament), est en premier lieu sa manifestation en majesté qui se réfléchit sur lui-même et qui impressionne les témoins de sorte qu'ils doivent exalter Dieu. De cette même manière, Dieu se révèle dans toute la création (Ps. 8) et très spécialement sur le terrain de la grâce (par exemple sur le Sinaï, Ex 24; dans le Temple, 1 R 8). Les Écritures parlent surtout de la gloire de Dieu comme d'une réalité eschatologique. Le fait que dans le présent Dieu ne se révèle pas dans toute sa gloire est en rapport avec le péché. Ézéchiël voit que la gloire de Dieu quitte le Temple (Éz 11). Ésaïe reçoit une vision dans laquelle il contemple la gloire de Dieu dans le ciel (És 6), mais entend aussi le message du monde nouveau, dans lequel la gloire de Dieu ne sera pas visible seulement en Israël, mais sur toute la terre. Cette présence de Dieu implique la réconciliation (És 40; 59; 60.1). La présence de la gloire de Dieu et la venue de son royaume sont des choses identiques (Ps 57.12).

Les apôtres voient la gloire de Dieu en Jésus-Christ (Jn 1.14). Mais seulement les croyants voient le « Kurios très doxès », le Seigneur de gloire (1 Co 2.8). Ils ont cependant la « elpis très doxès », l'espérance de la gloire (Col 1.27). La gloire de Dieu qui a été éloignée par le péché (Rm 1.23; 3.23) reviendra quand le Christ se révélera en gloire (Tt 2.13). L'Église participera à cette gloire (Rm 8.18).

Peut-on dire que cette gloire est une qualité de Dieu? Toute la révélation de Dieu a une base en Dieu lui-même. Ainsi, pouvons-nous parler de la gloire de Dieu comme d'une qualité.

La gloire de Dieu comme qualité de Dieu implique donc sa majesté, sa grandeur, sa divine éminence. Mais cela n'est pas tout. Il nous faut tenir compte du fait que dans la Bible la gloire de Dieu provoque toujours une impression très forte dans l'homme qui en est témoin, impression qui se traduit en crainte, en adoration, en louange. Cette réponse de l'homme constitue ce qu'on a appelé la gloire externe. Aussi pouvons-nous dire que la gloire de Dieu, comme qualité de Dieu, est son éminence, voulant être reconnue et glorifiée. Cela ne veut pas dire qu'il soit essentiel pour Dieu de vouloir être reconnu par ses créatures. En prétendant cela, nous nierions que la création est une œuvre libre de Dieu. Dieu n'a pas besoin de sa création parce qu'il est essentiellement amour, ni parce qu'il veut être reconnu essentiellement par sa créature. Dieu possède tout ce qui lui est nécessaire dans son essence.

25. La sainteté

La sainteté de Dieu est avant tout cette perfection par laquelle il se distingue de manière absolue de toutes ses créatures et qui l'exalte au-dessus d'elles en une infinie majesté (Ex 15.1; És 57.15). En second lieu, elle dénote également qu'il est libre de toute impureté morale ou de tout péché et qu'il est par conséquent moralement parfait. En la présence du Dieu saint, l'homme devient profondément conscient de son état de péché (Jb 34.10; És 6.5; Ha 1.13).

On lie habituellement la sainteté et la justice. L'une ne va pas sans l'autre, mais ce sont deux aspects de la divinité qu'il ne faut pas confondre. Il est aussi difficile de définir le saint, le sacré que de définir le

beau, le vrai, le bien en soi. La notion de sainteté repose sur une expérience incluse dans l'entrée en relation concrète avec Dieu qui apparaît comme l'Autre, le totalement autre par rapport à tout le créé connu de l'homme. Cette altérité n'est pas seulement une différence, mais une opposition à tout ce qui voudrait exister indépendamment de lui.

La notion de sainteté est colorée chez l'homme par la crainte, parce que l'homme, par son péché, s'est placé hors de Dieu et contre Dieu. Cela le Dieu saint ne peut le supporter. Nous ne pouvons dire que la sainteté de Dieu est ce qui inspire notre crainte. Cette particularité est propre à l'état de chute dans lequel nous sommes. La crainte n'a commencé qu'après la désobéissance : l'homme s'est caché (Gn 3.7-10).

On doit donc recevoir avec une extrême prudence les théories des historiens des religions qui expliquent le « sacré » à partir des attitudes religieuses de l'homme. Elles sont anormales et conditionnées par la position dans laquelle se trouvent les hommes séparés de Dieu.

On a dit que la sainteté est l'essence de la divinité. Même si cette formule est peu claire, elle a l'avantage de lier divinité et sainteté. La révélation précise ces notions. Dieu est saint, il est même le Saint. Seul il est saint. C'est parce que les païens ne connaissent pas Dieu qu'ils peuvent parler de plusieurs « dieux saints ». Le lien entre la divinité et la sainteté est tel que si l'on dit que Dieu jure par lui-même, on dit aussi qu'il jure par sa sainteté. Croire en Dieu et le sanctifier sont étroitement liés.

Dans le Nouveau Testament, Jésus est appelé « le Saint ». L'Esprit est appelé le « Saint-Esprit ». Ces expressions expriment plus qu'une simple qualification; elles soulignent une position en Dieu. Notons encore la relation qui existe entre la « sainteté » de Dieu et sa « jalousie ». La sainteté réside dans l'affirmation de l'être même de Dieu contre tout ce qui s'oppose à cet être et se trouve, par conséquent, dans la zone du mal. La « jalousie » exprime la même réaction de Dieu contre tout ce qui s'oppose à lui et à sa gloire. Toutefois, le mot « jalousie » n'a pas le même caractère absolu, car il désigne une réaction contre le mal existant, alors que le mot « sainteté » désigne une disposition radicale de Dieu, même si le mal n'existait pas.

Par sainteté, la Bible n'entend pas en premier lieu la pureté morale. Le mot hébreu « kadosh » est dérivé d'une racine qui signifie séparer, retrancher. Dieu est saint, il est le tout autre. Il est Dieu et non pas un homme (Os 11.9). La sainteté de Dieu est sa divinité. Il ne faut pas entendre cette séparation entre Dieu et l'homme dans son sens négatif. Sainteté implique distance, mais si Dieu est l'Autre, ce n'est pas qu'il est éloigné. Dieu est au milieu de son peuple, mais il est là comme l'Autre.

La Bible parle aussi de la sainteté des choses et des personnes. Cette sainteté est toujours une sainteté dérivée. Dieu est seul saint en lui-même. Si hors lui quelque chose est saint, c'est parce que Dieu se l'est consacré.

Dans la philosophie de la religion, on définit souvent la notion de sainteté comme indiquant ce qui est tout autre. Cette définition ne s'applique pas à l'idée biblique de sainteté. Le saint, ce n'est pas essentiellement une chose, mais une personne, la personne de Dieu. Avant tout, le nom de Dieu est nommé saint dans la Bible (Lv 2.3; 3.22; 20.3). Cela indique que la sainteté de Dieu implique essentiellement sa personnalité.

Étant saint en lui-même, Dieu est le principe de toute sanctification. Dieu est le Saint d'Israël. Il sépare Israël des autres peuples et le place en une relation particulière avec lui. Il est l'Éternel qui sanctifie son peuple. La sainteté d'Israël indique donc la relation entre Israël et Dieu. Israël est dans un sens spécial la propriété de Dieu et comme tel un peuple saint. La sainteté d'Israël n'indique donc pas en premier lieu une qualité morale de ce peuple. La sainteté dans la création est possible seulement parce que Dieu sanctifie. C'est pourquoi Dieu est la source de toute sainteté. Il est le seul qui soit saint en lui-même. Il révèle sa sainteté et qu'il est fidèle d'une fidélité divine (Ps 22.4), mais aussi jaloux, intolérant (Ex 20.5). Parce que Dieu est saint, il punit (Lv 11.4. És 10.17), mais il sauve aussi à cause de sa sainteté (És 6.13; 41.14; Éz 36.25). Dieu veut être reconnu par son peuple comme le Saint; il exige d'être sanctifié (Lv 22.32).

La sanctification par Dieu implique cependant la pureté morale. Cela s'impose moralement dans le Nouveau Testament. L'Église est la propriété du Seigneur qu'il s'est acquise par son propre sang. La sainteté de l'Église et de ses membres individuels signifie aussi dans le Nouveau Testament en premier lieu que l'Église appartient à Dieu. La sainteté n'indique pas en premier lieu une perfection morale, mais la relation entre Dieu et l'Église a des conséquences morales. Par le Saint-Esprit, Dieu habite dans l'Église qui est sa propriété et la sanctifie aussi dans le sens moral du mot, afin que l'Église soit un temple conforme à son rôle divin.

Il y a encore un autre lien entre la sainteté au sens biblique du mot et la vie morale. Non seulement le Saint-Esprit purifie l'Église, mais Dieu demande à son peuple de vivre comme étant sa propriété, selon sa volonté. La sainteté religieuse a comme conséquence la sainteté morale.

Aaron Kayayan, pasteur

Révélation et connaissance du salut. Troisième fascicule. *La connaissance de Dieu*. Foi et Vie Réformées, 1998.
L'auteur (1928-2008) a été pasteur réformé en France et a exercé un ministère radiophonique pour l'Europe, le Québec, l'Afrique francophone et l'Arménie.

www.ressourceschretiennes.com



2017. Utilisé avec permission. Cet article est sous licence Creative Commons.
Paternité – Partage dans les mêmes conditions 4.0 International ([CC BY-SA 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/))