

LA REVUE RÉFORMÉE

SOLI DEO GLORIA



SOMMAIRE

Alain MARTIN, Quelques notes sur la Parole et les Sacrements dans la pensée réformée	1
François GONIN, Quelques remarques à propos des vues « dispensationnalistes »	8
Alain PROBST, La Théorie de la connaissance de Cornélius van Til	17
Jean BRUN, Présentation de « <i>L'Ecclésiaste ou Que vaut la vie ?</i> » de Daniel Lys	42
Bibliographie	46

LA REVUE RÉFORMÉE

REVUE THEOLOGIQUE ET PRATIQUE

à l'usage des fidèles, des conseillers presbytéraux et des pasteurs
publiée par la

SOCIETE CALVINISTE DE FRANCE

avec le concours des Professeurs de la Faculté libre
de Théologie réformée d'Aix-en-Provence

COMITE DE REDACTION

Pierre BERTHOUD — Jean CADIER — Pierre COURTHIAL — Peter JONES
Pierre MARCEL — Richard STAUFFER — Paul WELLS

Avec la collaboration de Klaus BOCKMÜHL, Jean BRUN,
J.G.H. HOFFMANN, A.-G. MARTIN, Pierre PETIT, Alfred RICHARD-MOLARD, etc...

Directeur : Pierre MARCEL, D. Th.
Rédaction et commandes : 10, rue de Villars
F. 78100 - SAINT-GERMAIN-EN-LAYE (France)

ABONNEMENTS, ENVOIS DE FONDS ET DONS

se référer page 3 de la couverture

Franco de port pour la France et 15 % de réduction sur toute commande de numéros spéciaux de « La Revue Réformée ». — Voir page 4 de la couverture

Prix de ce numéro : **12,00 F**

— Les abonnements partent toujours du premier numéro de chaque tome (année ordinaire).

— Tout abonnement qui n'est pas résilié au 31 décembre (par lettre adressée à l'Administration de la Revue) est considéré comme valable pour l'année suivante.

— Les abonnements doivent être réglés dans les trois premiers mois de l'année. Les frais de rappel (F. 2,00) sont à la charge des abonnés.



Quelques notes sur la Parole et les Sacrements dans la pensée réformée

par Alain MARTIN

La question des relations entre Parole et Sacrements tient une place importante dans la discussion œcuménique et plus particulièrement dans le dialogue entre le catholicisme et le protestantisme. Il n'y a pas encore longtemps, il était habituel de dire que les catholiques avaient majoré la place du sacrement aux dépens de la Parole alors que les protestants avaient fait l'inverse. De même on a connu un temps pas encore lointain où le sermon de la messe n'était pas obligatoire et, quand il existait, était souvent assez déficient ; quant à la Cène réformée, elle était réduite à une annexe du culte, prise à la sauvette par quelques initiés.

Une meilleure connaissance réciproque de la tradition de chacun a permis aux uns et aux autres de mieux apprécier ce qui chez soi était minimisé ou surévalué : les catholiques ont réhabilité la Parole et les protestants la Cène. Mais comme à chaque fois dans ce genre de choses, le mouvement de bascule peut aller trop loin et on voit par exemple des protestants donner une place telle au sacrement que se crée un nouveau déséquilibre.

Ce qui semble acquis aujourd'hui, c'est que la Parole et les sacrements sont inséparables. Mais de quelle manière ? S'agit-il de les confondre ? Sont-ils interchangeables ? Peut-on même parler d'un sacramentalisme de la Parole ou du sacrement comme langage ? La discussion est vaste. Le but de cet article sera simplement de rappeler en la matière la position traditionnelle réformée, telle qu'elle a été exprimée par quelques auteurs et d'apporter ici un élément de discussion qui peut aider à mieux affirmer le dialogue entre communautés chrétiennes.

Une première information importante nous est donnée par la Confession de Foi de La Rochelle : « *Nous croyons que les Sacrements sont ajoutés à la Parole pour nous la confirmer plus amplement, afin de nous servir de gages et de preuves de*

*la grâce de Dieu, de sorte qu'à cause de notre faiblesse et de notre ignorance, ils concourent à soulager et à aider notre foi*¹.

Le mot important est ajoutés. Il ne se trouve pas là par hasard. On le rencontre aussi dans la Confession helvétique postérieure : « *Dieu après la prédication de sa Parole, adjousta dès le commencement en son Eglise les Sacrements* »².

CALVIN après avoir donné la définition classique tirée de saint AUGUSTIN *le sacrement est le signe visible de la grâce invisible*³ précise : *Nous voyons qu'un sacrement n'est jamais sans que la Parole de Dieu précède, mais qu'il lui est ajouté comme une dépendance ordonnée pour la signer, la confirmer et nous la certifier plus fortement*⁴.

Enfin Théodore de BÈZE écrit dans la *Confession de foi du chrétien* : *Ils (les sacrements) sont ajoutés par l'autorité de Dieu lui-même aux promesses de son Evangile... De plus, ils sont ajoutés à la Parole pour rafraîchir notre mémoire*⁵.

On pourrait conclure à la lecture de ces quelques textes que le mot ajouté signifie une sorte de dépendance et d'infériorité des sacrements par rapport à la Parole. On serait d'autant plus tenté de le faire que certains passages semblent nous y inviter. Par exemple quand CALVIN parle de la Cène ainsi : *La vraie administration des sacrements consiste en la Parole. Car toute l'utilité qui nous revient de la Cène requiert que la Parole y soit en même temps*⁶.

Et Théodore de BÈZE semble aller encore plus loin quand il précise les rapports entre sacrements et Parole : *il y a une différence entre la Parole et les sacrements en ce que la Parole peut bien être administrée sans les sacrements... mais jamais les sacrements ne peuvent être légitimement administrés sans la Parole*⁷.

Le sacrement pourrait apparaître alors comme sous la dépendance de la Parole : il serait une sous-parole dont l'efficacité branlante serait obligée de s'appuyer sur la Parole. *On ne voit pas ce qu'il (le sacrement) apporte à la Parole entendue, que la Parole, à elle seule, n'ait pas déjà apporté, et beaucoup mieux, pour ceux du moins qui sont capables de l'entendre*⁸.

Aller dans ce sens serait déformer en fait la pensée des réformateurs. BÈZE autant que CALVIN, souligne l'efficacité du sa-

1 Confession de La Rochelle, Article 34.

2 Confession Helvétique postérieure, Chapitre 19.

3 Institution chrétienne, IV. xiv 1.

4 Ibid. IV. xiv. 3.

5 Th. de BEZE, *La Confession de Foi du Chrétien*, paragraphe 31. Revue Réformée, N° 23/24, 1955.

6 Institution chrétienne, IV. xvii. 39.

7 Confession de foi du chrétien, paragraphe 35.

8 Louis BOUYER, *Parole et Sacrements dans le protestantisme et le catholicisme*, p. 83.

rement et son importance, car la réalité du sacrement réside en Jésus-Christ lui-même : *Les promesses auxquelles sont attachés les sacrements, comme des sceaux authentiques, tendent à Jésus-Christ seul*⁹.

CALVIN critique vivement ceux qui affaiblissent l'utilité et l'efficacité des sacrements : *Les sacrements n'ont d'autre office que la Parole de Dieu : c'est de nous offrir et présenter Jésus-Christ et en lui les trésors de sa grâce céleste*¹⁰.

Il suffit de lire le *Petit traité de la sainte Cène* pour se convaincre de l'importance que CALVIN donne aux sacrements : *De même que le pain nous est distribué dans la main, de même le corps du Christ nous est communiqué, afin que nous en soyons faits participants. Quand bien même il n'y aurait rien d'autre, nous avons ample matière de nous contenter quand nous entendons que Jésus-Christ nous donne, dans la Cène, la propre substance de son corps et de son sang, afin que nous le possédions pleinement et, le possédant, ayons part à tous ses biens*¹¹.

Le sacrement pour les réformateurs n'est pas une parole au rabais. Certes il y a une articulation à préciser, mais cette articulation doit se faire à partir de Jésus-Christ, sinon on risque toujours de placer la Parole et les sacrements en situation d'affrontement, en se demandant lequel précède l'autre. En fait, ils sont chacun à leur manière, manifestation de la révélation de Jésus-Christ.

Si dans la tradition réformée, on emploie le mot *ajoutés*, c'est pour montrer que le sacrement ne prend toute sa signification que dans ce mouvement qui fait du Fils incarné la Parole du Père.

C'est pourquoi la pensée des réformateurs n'est pas exactement celle qui est exprimée d'une façon classique dans la théologie catholique, laquelle distingue dans les sacrements la forme et la matière, c'est-à-dire la parole et l'élément matériel (eau, pain, vin). Cette définition thomiste inclut la parole dans le sacrement même ; il ne peut y avoir d'eucharistie sans les paroles de l'institution. La parole paraît incluse dans le sacrement. Dans la pratique réformée, la parole a certes ce même caractère indispensable, mais il semblerait que les réformateurs veuillent mieux respecter l'autonomie du sacrement par rapport à la Parole. Bien sûr, il ne s'agit pas d'attitudes qui s'opposent, mais de tendances qui en un temps se sont durcies et, maintenant, se présentent comme complémentaires. C'est pourquoi du côté catholique, on parle volontiers d'une sacramentalité de la Parole, alors que les réformés, eux, étendent la notion de Parole à celle de sacrement (Parole visible).

Encore une fois, cette relation ne peut se définir qu'à partir

⁹ Th. de BEZE, *La Confession de foi du chrétien*, paragraphe 77.

¹⁰ *Institution chrétienne*, IV, XIV, 17.

¹¹ Jean CALVIN, *Petit traité de la Sainte Cène*, Les Bergers et les Mages, p. 28.

de la révélation. Dieu a quelque chose à dire aux hommes. Le signe qu'il emploie n'est, en premier lieu, ni un symbole ni un discours, mais son Fils Jésus-Christ ; ce que Dieu a à dire, c'est lui-même. Cette révélation s'incarne en Jésus de Nazareth mais elle s'incarne aussi dans le langage humain. Ce langage comporte un signifiant et un signifié ; le signifiant peut être un langage symbolique (sacrement), un discours parlé (prédication), une écriture (la Bible), mais le signifié ne peut le devenir pour le destinataire qu'est l'homme, que par le Saint-Esprit.

Le sacrement est un *instrument* de Dieu, un *moyen de grâce*. La préoccupation des réformés est de garder au sacrement sa pleine efficacité, c'est-à-dire sa relation avec Jésus-Christ dans l'Esprit. Ce que les réformateurs voulaient dénoncer, c'est l'administration d'un sacrement qui ne tiendrait plus son efficacité que de lui-même, *ex operato*. C'est pour se garder du risque de magie que les réformateurs disent que les sacrements sont ajoutés à la Parole. Il ne s'agit pas d'en déduire un rôle secondaire des sacrements mais d'en souligner la dépendance vis-à-vis de Jésus-Christ.

La position des réformateurs n'est pas uniquement une attitude de circonstance, née de la polémique du 16^e siècle. Elle a quelque chose d'original qui ne peut être ignoré aujourd'hui dans les échanges œcuméniques.

On ne peut parler des sacrements qu'en relation avec la Parole. Plutôt que de sacramentalité, les réformateurs préfèrent parler de moyens de grâce, soulignant par là que ces moyens sont à l'initiative de Dieu.

Mais il y a cependant entre Parole et sacrements une différence. A. LECERF l'a excellemment montré : *La Parole s'adresse tant à l'incrédule qu'au croyant ; au premier pour l'amener à croire, au second pour augmenter et approfondir sa foi.*

Le sacrement ne parle qu'à la foi, qu'il a pour rôle de confirmer, d'éclairer et de restaurer dans sa vitalité, en mettant le sceau de la promesse. C'est toujours une Parole de Dieu, mais un Verbum Dei visible. Une Parole de Dieu, parce que c'est un rite d'institution divine ; une Parole visible de Dieu, parce que, si la substance en est le Christ aujourd'hui invisible, la matière en est constituée par des éléments empruntés au monde visible : de l'eau dans le baptême, du pain et du vin dans l'Eucharistie¹².

La Parole s'adresse à tout homme croyant ou incroyant, le sacrement presuppose la foi. Certes tous deux dépendent pour leur signification du Saint-Esprit, mais la Parole peut être aussi un appel à la conversion. Le Christ emploie la Parole à la fois pour affirmer ses disciples et pour appeler à lui ; le sacrement a été institué pour l'édification de l'Église.

¹² Auguste LECERF, *Etudes Calvinistes*, Delachaux et Niestlé, p. 34. Cf. également, Auguste LECERF, *Des Moyens de la grâce : la Parole, le Baptême, la sainte Cène*, dans *La Revue Réformée*, N° 22, 1955.

L'importance relative accordée à la Parole dans la pensée réformée, est liée sans doute à un souci de convaincre et de convertir. On a accusé le protestantisme de faire trop appel à l'intellect, alors que les sacrements feraient plus appel aux sentiments et aux sens.

Mais la vraie question n'est pas là. Si les réformateurs affirment avec force le lien entre le sacrement et la Parole, c'est aussi pour montrer que Dieu s'adresse à la totalité de l'être humain. Le sacrement n'est pas une fin en soi, il est moyen de grâce, c'est-à-dire, au même titre que la Parole moyen qu'utilise Dieu pour atteindre l'homme et le régénérer.

Mais ce n'est pas un moyen parmi d'autres, un moyen à côté de la Parole. Le sacrement se situe dans le même mouvement que la Parole ; c'est pourquoi certains textes réformés reprennent à leur compte l'expression Parole visible, *Verbum Dei visible*. Le sacrement et la Parole se situe dans le même mouvement de Dieu vers l'homme en Jésus-Christ : *Unum solum habent sacrae litterae sacramentum, quod est ipse Christus Dominus*¹³.

En même temps, il ne faut pas non plus perdre de vue la différence que la pensée réformée voit entre la Parole et les sacrements. La formule employée par le pasteur Pierre MARCEL : *La Parole est indispensable au salut, tandis que les sacrements ne le sont pas*¹⁴ semble à première vue forte et exagérée. Il s'agit simplement de se rappeler que la foi ne se situe pas par rapport au sacrement et à la Parole aux mêmes endroits. La Parole peut précéder la foi, alors que le sacrement suit toujours la foi. La Parole peut être à la fois externe et interne par rapport à l'Eglise ; le sacrement se situe toujours à l'intérieur de l'Eglise.

Souligner le lien entre Parole et sacrements est essentiel pour la compréhension d'une bonne ecclésiologie. Par le sacrement, l'Eglise se rappelle qu'elle ne peut vivre qu'intimement liée à son Seigneur, mais la mention de la Parole précise la nature de cette relation. Le fait que le sacrement soit ajouté à la Parole précise la nature de cette relation. Le fait que le sacrement soit ajouté à la Parole signifie que le sacrement ne peut jamais être vécu comme une fin en soi, il n'est qu'un moyen que le Seigneur emploie pour nourrir et affermir son Eglise.

Quant au mot Parole, il ne faut pas le comprendre uniquement dans le sens de *prédication humaine*, mais dans celui de Verbe, de Fils venu du Père. La formule *sacrement ajouté à la Parole* veut dire que signe et parole se situent dans le même mouvement d'envoi de Jésus-Christ vers les hommes pour leur signifier la volonté du Père.

¹³ Martin LUTHER, *De fide infusa et acquisita*.

¹⁴ Le Baptême, *Sacrement de l'Alliance de Grâce*, Revue Réformée, N° 2/3, 1950.

Cela signifie que dans l'expression la Parole et les sacrements, le mot Parole peut être ambigu et s'entendre à la fois comme la Parole issue du Père, et comme parole prédication de l'Eglise. Cette distinction est utile pour éviter certaines confusions, notamment une préséance de la prédication sur le sacrement. Mais cette distinction ne doit jamais faire oublier que le fondement de toute prédication humaine est la Parole faite chair.

C'est pourquoi il faut comprendre la réserve des réformés devant tout ce qui pourrait faire du sacrement, une vertu en soi. *On ne peut enclore la grâce de Dieu au sacrement, comme en une bougette (cassette)... mon intention n'est pas d'adhérer à la folle superstition de ceux qui gardent le pain de la Cène au temple, comme si la consécration qui en a été faite retenait sa vigueur après que la Cène est célébrée*¹⁵.

L'Eglise vit des sacrements, mais la mention de la Parole rappelle à l'Eglise sa mission. Le sacrement lui donne force pour sa tâche qui est d'annoncer l'Evangile à l'extérieur d'elle-même. Ainsi la formule : *le sacrement est ajouté à la Parole*, exprime non une alternative mais un équilibre dans la vie même de l'Eglise, équilibre entre sa mission externe (témoignage par sa Parole, prédication, œuvres, etc) et son ressourcement interne (Parole de Dieu et sacrements).

Le sacrement n'est pas le point de départ de la vie de l'Eglise. Tout ne peut être centré sur lui. C'est Christ qui est au centre. Cependant il ne peut être question de mépriser ou de minimiser ces moyens de grâce que sont les sacrements. En les pratiquant l'Eglise manifeste qu'elle a besoin, pour son existence, de faire une totale confiance en son Seigneur, en recevant tout de lui.

Dans l'actuelle discussion œcuménique, une réflexion sur les sacrements peut aider toute une partie du protestantisme à mieux prendre conscience de la richesse et de l'importance de la vie sacramentelle.

En revanche, il faut aussi avoir à l'esprit le point de vue réformé, qui sans du tout nier l'importance et la réalité christologique des sacrements, se refuse à les isoler. Une réflexion théologique réformée sur les sacrements part d'une étude sur les moyens de grâce, c'est-à-dire d'une réflexion sur le couple Parole-sacrements : la spécificité des sacrements se détermine par rapport à la Parole.

Ce n'est pas minimiser les sacrements, c'est les replacer dans tout l'ensemble de l'histoire du salut.

Mais par crainte de voir les sacrements devenir des actes de magie, le protestantisme les a minimisés en en faisant une an-

¹⁵ Jean CALVIN, *Accord sur les Sacrements*.

nexe de la Parole, une sous-parole, alors qu'ils sont par eux-mêmes, une Parole visible.

Là encore une réflexion trinitaire peut aider les uns et les autres à trouver plus qu'un diplomatique terrain d'entente, ce qu'est notre obéissance dans l'exercice des sacrements.

Ils n'ont d'autre vertu que d'être signes de la présence du Christ au sein de cette Eglise. Ils sont sacrements dans la mesure où le Fils est le sacrement du Père, le signe de l'envoi du Père vers les hommes, de Jésus-Christ parole de Dieu pour les hommes.

Mais cette réalité du sacrement, envoi du Fils par le Père, n'est perceptible que par l'Esprit-Saint. Cette réalité repose non sur l'objet matériel mais sur l'Esprit qui illumine le croyant et la communauté. Le Saint-Esprit est d'ailleurs invoqué avant la prédication comme avant le sacrement.

C'est pourquoi la question liturgique de l'épiclese ne peut se limiter à l'invocation de l'Esprit sur les espèces. Pour la sensibilité réformée, l'Esprit ne peut être invoqué sur des objets matériels, mais sur la communauté convoquée et rassemblée. C'est grâce à l'Esprit que la foi des croyants rassemblés discerne la présence réelle du Christ, présence signifiée dans les sacrements mais tout aussi réelle dans la prédication. Les réformateurs employaient une formule qui peut paraître à la fois audacieuse et prétentieuse : la prédication du pasteur est en elle-même Parole de Dieu. Par là ils ne signifiaient nullement une supériorité du pasteur, mais que, par une prédication humaine, l'Esprit peut parler aux hommes. C'est bien pourquoi l'invocation de l'Esprit est tout aussi importante au début de la prédication qu'au moment de la célébration de la Cène.

Si l'on peut parler de sacramentalité dans l'Eglise, ce ne peut jamais être à partir des sacrements eux-mêmes : elle n'en est pas une extension. S'il y a sacramentalité, ce ne peut être qu'à partir de Jésus-Christ lui-même.

C'est pourquoi également on ne peut opposer comme on le fait quelquefois le Saint-Esprit aux sacrements comme si l'on opposait la liberté de Dieu aux rites humains. Parler de l'Esprit à l'occasion des sacrements, c'est rappeler que ces sacrements n'ont de signification que par l'Esprit qui donne la foi. La liberté de l'Esprit signifie que l'homme ne peut jamais faire du sacrement une fin en soi mais aussi que Dieu prend la liberté de nous parler par les sacrements.

Tout dans l'Eglise ne peut être réduit aux sacrements. Mais les sacrements ne peuvent en être éliminés. Ce qui est nécessaire c'est qu'ils trouvent leur vraie et juste place, à côté de la Parole et en relation avec elle, comme signe de la Seigneurerie de Jésus-Christ.

Quelques remarques à propos des vues “dispensationnistes”

par François GONIN

Excusons-nous d'abord d'employer un vocabulaire qui relève du mauvais français, ou plutôt du « franglais ». « Dispensation » est un mot ignoré du Petit Robert. Cela n'empêche pas quantité d'auteurs évangéliques de se servir abondamment de cette terminologie qui n'éveille pas d'idée claire dans notre langue.

De quoi s'agit-il ? Je citerai deux définitions récentes du « dispensationalisme ». Pour ICHTHUS (n° 58-janvier 1976) Il est « à la fois une doctrine de l'Histoire sainte, découpée en sept « dispensations » et un système d'interprétation biblique ». Toute dispensation s'achève dans l'échec. L'Eglise est actuellement sur le chemin de l'apostasie totale. Elle n'a d'ailleurs fonctionné que comme une « parenthèse » par rapport à Israël. Les prophéties de l'Ancien Testament ne pourront s'accomplir que dans une période de l'Histoire du Monde postérieure à l'Eglise. Cette ultime période est généralement décrite comme une restauration de la loi qui remplacera à son tour la Grâce dans l'économie du salut !

De son côté, M.F. BULHER, pasteur de l'Eglise baptiste de Mulhouse, expose avec le maximum de clartés les vues dispensationnistes (qu'il critique) dans son opuscule : « *Retour de Christ et Millénium — Schémas des principaux systèmes prophétiques* ». (Centre de Culture Chrétienne, Mulhouse, 9, rue des Charpentiers, 1976). Pour M. BULHER, nous sommes en présence d'une forme particulière de prémillénarisme (thèse qui situe le retour de Jésus avant le millénium terrestre). « Ce système rompt l'unité de la Bible, désavoue la progressivité de la Révélation, déplace le centre de gravité de l'Evangile, ménage aux Juifs un espoir illusoire d'être sauvés autrement que par la repentance envers Dieu et la foi en Jésus-Christ ».

Ce qu'il faut souligner, c'est que ces théories pour le moins contestables sont présentées comme des conséquences nécessaires de la foi en l'inspiration des Saintes Ecritures ; une littérature à large diffusion l'affirme ainsi. Le protestantisme évangélique, sans toujours s'en rendre compte, est donc profondément influencé par les vues dispensationnalistes. Pour comprendre ce phénomène, il faut, nous semble-t-il, être attentif à deux faits de l'Histoire de l'Eglise contemporaine :

I. LA FLORAISON DES THÉOLOGIES AMÉRICAINES AU XIX^e SIÈCLE.

La formation de la culture américaine date de cette période sur laquelle les Westerns d'Outre-Atlantique se penchent avec une soif insatiable de retrouver les secrets de l'*american way of life*. Par un lent, douloureux enfantement, les pionniers finissent par créer dans des milliers de villages une structure sociale qui sera le tissu d'une gigantesque nation. Venus de tous les coins pauvres et frustes d'Europe, traversant les immenses espaces au pas lent des chars à bœufs, établis dans leurs cabanes de rondins, les pionniers en quelques générations, bâtissent le Nouveau Monde. Un tel effort ne se sépare pas d'un certain messianisme : le Nouveau Monde apparaît comme le continent privilégié sur lequel se réalisera un Age d'or.

Pratiquement, un seul livre se trouve à la table du cow-boy et à celle du shérif, du fermier, de l'épicier, voire du politicien : c'est la Bible. Elle est la règle de vie incontestée, sinon toujours appliquée. Elle répond aux besoins de ces autodidactes, coupés des cultures théologiques de la vieille Europe, méfiants vis-à-vis de l'intellectualisme, tentés par ailleurs de philosopher avec l'assurance des gens qui ont réussi. Les Ecritures fourniront ainsi matière à de vastes synthèses politico-religieuses qui seront d'autant plus populaires qu'elles semblent nées dans le Far-West ou tout au moins répondent à cette prise de conscience d'une nation vigoureuse qui se sent directement investie par le Seigneur d'une responsabilité mondiale.

La vie religieuse était la seule forme d'activité culturelle. Les premiers daguerréotypes nous ont conservé l'image de ces meetings en plein air, à la belle saison, véritables foires aux prédicateurs, qui voyaient l'affluence des rudes trappeurs, venant par milliers vibrer aux appels revivalistes des représentants des différentes « dénominations ». La piété américaine en a gardé bien des traits : l'émotivité exubérante, cultivée dans les grands rassemblements, le sens de la propagande et du rendement, l'amour du sensationnel.

Aussi, quelle extraordinaire collection de déviations théologiques dans ce XIX^e siècle américain. Le 21 septembre 1821, le jeune SMITH rencontre l'ange MORONI qui fait de lui le fondateur de l'*Eglise des saints des derniers jours* (Mormons). En 1831,

William MILLER, fermier à New-Hampton révèle qu'il a calculé la date prochaine du retour du Christ. En décembre 1844, Ellen Goult HARMON (plus tard Madame WHITE), âgée de 17 ans, a des visions dont sortira le mouvement des *Adventistes du septième jour*. En 1847, Brigham YOUNG fonde Salt Lake City, la nouvelle Jérusalem des Mormons. En 1879, Mary Baker EDDY crée la première *Eglise scientiste* sur la base d'un spiritualisme absolu. La même année, le négociant Charles Taze RUSSELL établit *La Tour de garde*, ancêtre des *Témoins de Jéhovah*.

Le prophétisme américain a eu ses extravagances et ses aventureux. Il s'est parfois engagé dans de singuliers combats (interdiction du darwinisme ou prohibition de l'alcool par exemple). Il a du moins formé en grande partie l'idéologie de la plus grande puissance mondiale. Les doctrines que nous venons de rappeler correspondent bien aux traits de la mentalité des pionniers de l'Ouest, qu'elle a d'ailleurs renforcés : exaltation de la terre américaine comme lieu des révélations divines et du Royaume à venir — imminence de celui-ci. Initiation à une compréhension supérieure de la Bible au moyen des calculs eschatologiques (basés surtout sur le livre de Daniel). Mefiance vis-à-vis de la vieille Europe et haine du papisme romain (théâtre du quatrième royaume, celui de l'Antéchrist, avant le triomphe des saints).

Des tendances déviationnistes se faisaient simultanément jour dans le catholicisme des U.S.A., provoquant la condamnation de Léon XIII contre « l'américanisme ! »

II. LA DIFFUSION MONDIALE DES SECTES AMÉRICAINES.

Ces théories sont aujourd'hui objet d'exportation : le succès économique a permis aux petits-fils des pionniers des mouvements que nous avons signalés de disposer de millions de dollars pour convertir le Monde à leurs vues. Les mass-médias sont en particulier abondamment mobilisés, comme on le sait, dans ce but. Ces systèmes correspondent d'ailleurs mieux aux besoins de l'homme actuel qu'un examen superficiel ne le laisse croire. Nous aurions intérêt à cet égard à nous dépouiller d'un préjugé européen qui tend à considérer d'emblée comme « simplistes » les théories en provenance d'Outre-Atlantique.

La doctrine des *Témoins de Jéhovah* (synthèse des idées de RUSSELL et de RUTHERFORD) mériterait en particulier une étude approfondie. Elle renverrait sans doute des idées reçues. Cette doctrine nous apparaît en effet comme un véritable humanisme. La préoccupation du bonheur universel (et non de la gloire de Dieu) est leur pensée essentielle. On part de façon anthropocentrique des besoins de l'homme, tels que Dieu veut les satisfaire, en rejoignant la préoccupation des déistes du XVIII^e siècle : laver Dieu de tout reproche d'arbitraire. Le problème de

la théodicée troubloit profondément RUSSELL, élevé dans le calvinisme. Hanté par le sort des païens morts sans connaître l'Evangile, il adopta l'adventisme parce qu'il prêchait l'immortalité conditionnelle et le Millénium. Mais l'arminianisme de la secte ne put le contenter ; la doctrine de la prédestination lui semblait trop biblique pour que sa réfutation arminienne put le convaincre. C'est pour sortir de cette impasse qu'il imagina sa distinction entre deux dispensations :

— *distinction temporelle* : la première dispensation est celle de l'Eglise actuelle, fondée sur l'élection. L'ordre futur, celui du Royaume millénaire (dans lequel tous les humains depuis Adam ressusciteront) sera celui de la libre grâce.

— *distinction de personnes* : actuellement, le Seigneur se borne à choisir son petit troupeau des 144.000, l'Eglise qui avec Jésus (la tête) formera le Christ. Les autres rachetés formeront la grande multitude, appelée à vivre son bonheur éternel sur la terre. Par ailleurs avec sa spiritualisation à outrance de la résurrection du Christ et de son retour, la doctrine des Témoins de Jéhovah présente des affinités évidentes avec la pensée rationaliste moderne.

III. LES ORIGINES DU DISPENTATIONNALISME EVANGÉLIQUE.

Sans entrer dans la question de savoir si des analogies existent entre des vues telles que celles de COCCEIUS, qui statuait des périodes et des économies distinctes dans la vie de l'Eglise (théologie dite fédéraliste), et les théories que nous étudions, celles-ci nous paraissent liées au climat que nous avons essayé de décrire : le dispensationnalisme est sans doute la réponse la plus évangélique que les milieux protestants américains pouvaient opposer aux doctrines envahissantes des sectes (mais en acceptant un certain nombre de leurs prémisses). La popularité des thèses dispensationnalistes en Amérique viendrait donc de ce double fait :

a) Elles conservent les doctrines essentielles que les autres Mouvements ont reniées, partiellement ou totalement : la Trinité — le salut par le sang du Christ, etc... Il n'y a donc pas de rupture brutale avec la tradition chrétienne.

b) Si les sectes répondent à un besoin d'intellectualisme primaire, parallèlement le dispensationnalisme apporte une gnose qui valorise son adepte. Le goût des spéculations chiffrées, la dévalorisation de l'Europe (« Empire romain »), le sentiment d'appartenir à un pays et à une époque privilégiés donnent, on l'a observé, aux tenants de ces vues un confort théologique particulier.

Historiquement, le système eschatologique que nous étudions est issu de l'Angleterre du XIX^e siècle. Certes les vues milléna-

ristes, représentées dès les pères de l'Eglise, ont toujours été soutenues. On les retrouve aussi bien chez certains marginaux de la réforme que chez les jansénistes et le père jésuite LACUNZA.

Prédicateur à Londres à partir de 1822, Edward IRVING (qui est aussi en un sens un des ancêtres du Pentecôtisme) soutient trois thèses :

a) l'Eglise chrétienne va apostasier ; la fausse Eglise de l'avenir est décrite par la prostituée de l'Apocalypse. Son siège sera à Rome.

b) Israël converti prendra la place de l'Eglise.

c) le règne du Christ se décomposera en deux phases ; la période de mille ans suivie de la période éternelle.

Ces vues furent adoptées par les petits groupes de croyants qui à Dublin, Bristol, Plymouth etc,... commençaient à prendre le nom de *Frères* (par horreur au début des dissensions ecclésiastiques !). On sait que parmi eux la forte personnalité de John Nelson DARBY (1800-1882) en fit pratiquement un chef d'Eglise.

Les vues ecclésiastiques de DARBY n'ont été retenues, au sens strict, que par les diverses *Assemblées de Frères*. Ses vues eschatologiques (bien qu'elles soient en corrélation logique avec les premières) ont eu une diffusion bien plus considérable. La grande découverte personnelle de DARBY (d'après certains auteurs, il aurait suivi une intuition de William TROTTER : 1818-1865) a été son interprétation du passage de I Thessaloniciens 4 : 16 et 17. D'après lui, ce passage parle d'un retour du Seigneur pour les croyants, qu'il faut distinguer de son apparition pour le Jugement. Ces deux phases sont éloignées dans le temps.

La première est perceptible pour les croyants seuls, qui ressusciteront ou seront transmués pour rejoindre le Seigneur dans les airs, la vie du Monde continuant normalement, si l'on peut dire.

La seconde se déroule après une période dominée par l'Antéchrist. L'enlèvement de l'Eglise est donc placé avant le déchaînement des forces du Mal. L'Eglise fidèle n'aura pas à souffrir de la grande tribulation. C'est le « *prétribulationnisme* », article de foi sur lequel les adeptes du dispensationalisme sont particulièrement intransigeants. Les Eglises fidèles n'ont à redouter aucun refroidissement. Elles seront enlevées, sans déclin, en pleine gloire. Les chapitres 5 à 20 de l'Apocalypse auront leur accomplissement entre les deux phases du Retour du Seigneur.

IV. LA DIFFUSION DES VUES DISPENSATIONNALISTES AUX U.S.A.

Dans le contexte que nous avons rappelé, les affirmations chrétiennes essentielles risquaient d'être abandonnées au profit

des gnoses issues du bouillonnement messianique du Far-West. On comprend qu'aux yeux de beaucoup de pasteurs, les vues dispensationnalistes soient apparues comme une voie de salut, empruntée avec enthousiasme. L'histoire des propagandistes de la doctrine serait intéressante à faire. Citons-en quelques-uns.

William E. BLACKSTONE (1841-1935) pasteur méthodiste a publié à New-York en 1878 « *Jesus is Coming* ». En 1927, le livre avait été édité en 36 langues à près d'un million d'exemplaires (traduction française : *Jésus revient*, Neuchâtel, 1915). BLACKSTONE a inventé une série de diagrammes pour illustrer la doctrine qu'il défend, à la popularité de laquelle il a puissamment contribué.

Clarence LARKIN a publié en 1918 à Philadelphie « *Dispensational Truth* » (qualifié de livre le plus important de la vérité dispensationnaliste dans le Monde). Cet ouvrage se compose de 90 diagrammes, dessins, etc... C'est véritablement de la théologie en bandes dessinées ! Au passage, les affirmations sont étonnantes : La Bible traite de 4 personnes, Dieu le Père, Dieu le Fils, Dieu le Saint-Esprit et Satan ; de trois classes de peuples : les Juifs, les païens et l'Eglise de Dieu ; de trois nations : les Juifs (le Millénaire leur appartient), les fils de Japhet (ils auront le ciel), les fils de Cham (principalement au service du Royaume millénaire). Genèse 1 : 2 parle du baptême d'eau de la terre ; le don (actuel) des langues est signe de possession diabolique ; les salles intérieures de la grande Pyramide représentent les diverses phases de la vie de l'Eglise, y compris l'enlèvement. L'auteur, qui a connu un puissant succès aux U.S.A. se vante d'avoir passé des affaires au ministère pastoral, sans études théologiques...

Cyrus I. SCOFIELD (1843-1921) est aussi un autodidacte. Elevé dans le Tennessee, militaire sudiste puis attorney, il devient prédicateur après sa conversion en 1879. Après avoir écrit des notes dans sa Bible pour son étude personnelle, il conçoit l'idée d'une Bible avec un système de notes. Aidé de collaborateurs, il publie à Dallas en 1909 *The Scofield Reference Bible*. SCOFIELD est un pédagogue de génie. Le professeur CARREZ remarque : « Les références ont un système à emboîtement qui est tout à fait remarquable ». Le lecteur a ainsi l'impression d'être pris en mains, mais en parvenant personnellement à des conclusions qui sont celles de la Parole de Dieu. Dans le monde anglo-saxon surtout, des milliers de personnes ont été conduites à l'étude systématique, persévérente de la Bible par le travail de SCOFIELD. Révisée en 1917 puis en 1967, la Bible Scofield a été publiée à plus de trois millions d'exemplaires. La dernière révision a rénové la chronologie qui dépendait d'USHER pour la fixation de la date de la Création.

En 1975 a paru l'édition française dont M. BULHER dit à juste titre : « Elle atténue le dogmatisme outrancier de certaines for-

mulations de SCOFIELD. Mais le système y est toujours ». Comme bien sages à cet égard les principes des Sociétés Bibliques qui, confiantes dans la puissance du texte de l'Ecriture, et contrairement au magistère catholique s'interdisaient de mélanger des notes doctrinales à leurs éditions bibliques...

V. RÉFLEXIONS SUR LE SCHEMA DISPENSATIONNALISTE.

Pour le comprendre, il faut partir des préoccupations profondes de DARBY. Jeune pasteur anglican, touché par le Réveil, il ne trouve pas dans son Eglise d'origine la communauté pure, sainte et unie qui se prépare au prochain Retour du Seigneur. Il ne peut accepter l'institution des nouveaux apôtres improvisés par IRVING. La théorie des *Dispensations* lui fournira la clé de la Bible et de l'Histoire de l'Eglise.

Dès le début chaque dispensation échoue du côté des hommes et dépérît, bien que Dieu la maintienne un certain temps dans sa grâce. Exemples : l'ivresse de Noé ; la descente d'Abraham en Egypte ; le Veau d'or ; stagnation des apôtres après la Pentecôte (Dieu doit susciter Paul) ; 2 Timothée et Jude sont les témoignages du début de l'apostasie dans l'Eglise. Il peut y avoir réveil partiel de la foi, mais non restauration de la dispensation en ruines, ce qui éclaire le problème de l'Eglise et conduit à ne pas rester dans les cadres existant.

L'esprit systématique de DARBY et de ses successeurs les entraînés à un *abus des distinctions*. Bien que ce ne soit pas le but, l'objet de la foi risque de devenir moins la personne vivante du Christ qu'un ensemble de propositions à assimiler.

Il y a sept Dispensations (Eden — Les patriarches — La loi — La grâce — Le Jugement — Le millénium — L'éternité) ; deux retours du Christ ; trois (ou sept) jugements ; plusieurs trônes divins, etc... L'unité de la Révélation est une notion obscurcie et on peut se demander quelles parties de la Bible sont actuellement en vigueur dans notre économie (il est plus sûr pour certains dispensationnalistes extrémistes de prêcher sur les épîtres de Paul que sur les Evangiles dont une bonne partie concerne le peuple juif dans le Milléum). L'Alliance de Grâce, annoncée dès le protévangile de Genèse 3 : 15, révélée à Abraham, et dont la Loi est une manifestation éducative, est brisée en morceaux. L'unité du peuple de Dieu, Juifs et païens rassemblés dans le même corps en Christ est, en fait, niée au profit d'une distinction qui entend maintenir une séparation éternelle entre Israël et l'Eglise.

Les dispensationnalistes sacrifient ainsi à un certain intellectualisme. Ils sont moins éloignés qu'ils ne le pensent de certains théologiens dialectiques. La Bible devient pour certains un livre ésotérique qu'il faut décrypter. Un esprit de supériorité

rité regrettable a parfois été constaté comme la conséquence de cette attitude. La tendance à spéculer sur le chaos originel, sur la chute des anges, etc... se développe chez certains auteurs.

Par l'intermédiaire de la plupart des *Instituts Bibliques*, les vues dispensationnalistes, dominantes en Amérique du Nord (où, par l'importance qu'elles accordent à la restauration de l'Etat d'Israël, elles ne sont pas sans influence sur la politique étrangère) sont parties à la conquête du protestantisme mondial. En fait, on peut attendre avec ferveur la Parousie et même prêcher le Milléum terrestre sans admettre la distinction, statuée au XIX^e siècle entre les deux phases du Retour du Seigneur. Pourtant, ces divers points paraissent souvent liés, tant on s'est habitué dans certains milieux à considérer des spéculations récentes comme équivalentes aux grandes vérités reconnues par l'Eglise depuis les temps apostoliques.

Les mérites de la théologie dispensationnaliste n'ont pas été minces, nous l'avons dit. Elle a sans doute sauvé le protestantisme américain à un moment décisif. Faut-il pour cela s'inféoder à un système, dont nos remarques historiques nous ont permis d'observer le caractère contingent ? Une mauvaise compréhension des prophéties de l'Ancien Testament les détachent de leur accomplissement en Christ. Comment imaginer par exemple que les promesses du Christ à son Eglise doivent s'interrompre avant la fin du Monde, alors qu'il dit positivement le contraire (Matthieu 28 : 20) ? Peut-on s'imaginer qu'Israël, héritant de bénédictions terrestres, et l'Eglise doivent être éternellement distincts lorsqu'on médite Ephésiens 2 ? Après les déclarations de Matthieu 24 : 2, Jean 2 : 21 et 4 : 21-24, etc,... comment tant de croyants fidèles s'imaginent-ils que la reconstruction d'un temple matériel à Jérusalem, avec sacrifices d'animaux, séparation des diverses catégories d'hommes, fasse partie du plan de Dieu pour l'avenir ? Peut-on distinguer entre un Evangile du Royaume et un Evangile de la grâce, dont le contenu serait différent, alors qu'il n'en existe indubitablement qu'un seul, l'Evangile du Christ (Galates 1 : 7). Il n'est que de relire Actes 20, versets 24 et 25, pour mesurer l'arbitraire d'une telle distinction.

Bien d'autres assertions étranges, d'exégèses fantaisistes, décorées d'une autorité usurpée, devraient être signalées. Les chrétiens évangéliques, prompts à reprocher à d'autres fidèles leur traditionalisme ou leur dogmatisme exagéré, devraient balayer devant leur propre porte !...

Depuis longtemps, la réaction s'est faite dans les Eglises protestantes d'Amérique contre les abus du dispensationnalisme. Signalons Albertus PIETERS, « *A candid examination of the Scofield Bible* » qui écrivait : « Beaucoup de gens sont sortis des Eglises évangéliques parce qu'ils ne trouvaient pas dans leur milieu le genre d'enseignements auxquels la Bible Scofield les

avait habitués... Certains disent que la Bible Scofield est un nouveau livre pour eux. Il l'est en effet. Ce n'est plus la Bible des Pères de l'Eglise ni des Réformateurs. C'est un livre juif dont l'interprétation synagogale est plus correcte que celle de l'Eglise », Signalons aussi Laurence BOETNER : « *The Millennium* » (8^e édition, Philadelphie, 1974), qui dit de la Bible Scofield : « Cette publication est peut-être celle qui a eu le plus d'influence dans le domaine religieux aux U.S.A. durant notre siècle. Chaque pasteur devrait être familier avec son contenu. En mettant hors de cause les bonnes intentions de ses auteurs, la piété et le zèle de ses adeptes, du point de vue de la doctrine et de la paix des Eglises, ce livre doit être considéré comme l'un des plus dangereux sur le marché. Il n'aide pas à sonder la Bible selon une vraie connaissance spirituelle. Il inocule un système tout à fait erroné d'eschatologie, ainsi que d'autres erreurs de moindre importance ». BOETNER signale une liste impressionnante d'auteurs qui, en Amérique, ont abandonné, ou réfuté, les vues dispensationalistes. Citons plus récemment le livre de John WILMOT : *Inspired principles of the prophetic Inspiration* (Swengel, U.S.A. 1967) avec une préface du Dr LLOYD-JONES, (Leçons données au Séminaire baptiste de Torento).

En français, outre les articles de Messieurs KUEN et J.M. NICOLE (déjà signalés) dans *Ichthus* (et un complément de M. PORTEOUS dans le numéro suivant de la même revue), nous pouvons signaler un échange d'idées dans les numéros 253, 257, 260 et 261 du *Messager Evangélique de Flavion* (Belgique) à propos de la Bible Scofield. Dans : *Espérer contre toute espérance* (Perspectives réformées 1977), A.R. KAYAYAN montre bien « contre toute idée sectaire et toute déformation théologique » qu'il analyse au cours de son étude) le mystère de la pénétration actuelle du Royaume à venir. Son incompréhension lui paraît le principal handicap des vues que nous avons essayé de situer. Un biblicisme authentique doit nous préserver « d'une piété spiritualiste désincarnée... d'un dualisme qui sépare arbitrairement le domaine spirituel du temporel ».

La théorie de la connaissance de Cornelius VAN TIL

par Alain PROBST

La publication récente par E.R. GEEHAN du volume collectif *Jerusalem and Athens* (Critical discussions on the philosophy and apologetics of Cornelius VAN TIL), et l'édition du livre *The reformed pastor and the modern Thought*, attire l'attention des critiques vers une œuvre considérable qui ne compte pas moins d'une vingtaine de volumes importants et plusieurs milliers de pages sous forme d'articles, de brochures et de cours. On a pu voir dans l'œuvre de VAN TIL l'entreprise d'un théologien réformé orthodoxe, écrivant dans la ligne de KUYPER, BAVINCK, BERKOUWER et dans celle des calvinistes anglo-saxons comme B.B. WARFIELD, Ch. HODGE ou J. MURRAY. Cette interprétation est vraie, car VAN TIL a, plus que tout autre, souligné et développé l'originalité véritable de la doctrine réformée de Dieu, de la Révélation naturelle¹, historique et scripturaire, de la grâce commune et de la grâce du Christ. On a pu voir dans l'œuvre de VAN TIL une apologétique réformée travaillant sur le terrain des motifs de crédibilité de la foi avec les instruments forgés par les philosophes calvinistes hollandais dans les années 1925-1935 (DOOYEWERD, VOLLENHOVEN, STOCKER), et il est exact de dire que VAN TIL a été associé dès le début de sa carrière universitaire à l'Ecole d'Amsterdam et à la critique des présuppositions nécessaires de la pensée philosophique caractérisant cette Ecole².

Le document collectif publié par E.R. GEEHAN sur la pensée de VAN TIL souligne qu'il faut voir dans l'œuvre de cet auteur une apologétique et une philosophie. Or, c'est bien de philosophie qu'il s'agit effectivement dans cette œuvre, d'un système philosophique particulier possédant son articulation propre, sa systématique et sa méthodologie ; d'un système distinct à bien des égards de ceux de DOOYEWERD et VOLLENHOVEN, et plus directement lié à la réalité des événements de l'histoire biblique et à la

¹ En raison de l'importance de ce fait, afin que le lecteur en reste bien conscient, nous écrivons ce mot avec un R majuscule.

² *De Wijsbegeerte der Wetsidee*, 3 vol., *Le calvinisme et la Réformation de la Philosophie*, respectivement de DOOYEWERD et VOLLENHOVEN.

conception calvinienne de Dieu. A la différence de celle de DOOYEWERD, cette œuvre débouche moins sur une vue théorique de la nature créée, sur une cosmologie philosophique, sur une conception globale de l'histoire, que sur une apologétique, elle-même formulée en vue d'une doctrine de l'évangélisation. C'est ce que nous voulons montrer ici en parcourant les principaux écrits de VAN TIL consacrés *au problème de la connaissance* qui ont été publiés entre 1932 et 1974. L'œuvre de VAN TIL offre la spécificité d'une conception philosophique de Dieu, du monde créé, de la connaissance que l'homme possède de Dieu et du monde, orientée vers des problèmes concrets rencontrés par chaque croyant dans sa tâche de témoin. Cette œuvre, peu soucieuse de concessions intellectuelles, hautement spéculative et abstraite, traite de problèmes théoriques débouchant directement sur la vie pratique.

I. LA RÉVÉLATION ECRITE DE DIEU.

VAN TIL montre le caractère spécifiquement réformé de son œuvre en partant d'une vue de la Révélation qui est avant tout une doctrine de l'Ecriture. Il y sera question de l'être de Dieu, du rapport que Dieu entretient avec lui-même, du rapport de Dieu au monde créé, de l'entendement fini de l'homme créé en relation avec l'entendement divin infini, de la Révélation universelle du sens de l'être créé environnant l'homme de ses « faits » qui ontologiquement renvoient au Créateur et désignent parfaitement son être. Mais, radicalisant en cela la tradition calviniste, l'auteur fait explicitement reposer sa conception sur une doctrine de l'Ecriture, et ceci depuis 1967. A partir de cette date, VAN TIL publie un ensemble intitulé : *In Defense of the faith*, qui « synthétise » différents documents élaborés précédemment et dès 1932.

Le premier volume de cet ensemble est une théorie complète de l'Ecriture Sainte, point de départ absolu dans la méthodologie réformée³. Suivent alors une théorie de la connaissance⁴, une morale⁵, une psychologie enfin, fragment d'une anthropologie philosophique⁶.

C'est dans un texte plus personnel et moins élaboré qu'il est possible de saisir la raison de cette présentation. Dans *My Credo* (1974), VAN TIL expose directement sous l'expression « *the self attesting Christ of Scripture* » le point de départ de la pensée réformée. Dieu en Christ se prouve parfaitement lui-même dans

³ Vol. I. *The Doctrine of Scripture*. 1967.

⁴ Vol. II. *A survey of christian Epistemology*.

⁵ Vol. III. *Christian theistic Ethics*.

⁶ Vol. IV. *Psychology of Religion*.

le témoignage adapté et cependant totalement clair et universel qu'il donne dans et par la Révélation scripturaire. On serait presque tenté, en commentant ce texte de VAN TIL⁷, d'utiliser une catégorie spinoziste, celle de la vérité « *verum index sui* » ou les catégories de MALEBRANCHE portant sur la « *vision de Dieu* ». En fait, c'est à AUGUSTIN qu'il faut probablement remonter par CALVIN et LUTHER pour valider cette idée d'une preuve absolue que Dieu donne de lui-même dans sa Révélation écrite.

Dans *My Credo* l'auteur « *personnalise* » à l'extrême cette relation du croyant à la Révélation : la Bible, c'est la lettre que le Tout-Puissant m'adresse pour que je le connaisse et le serve (« *Christ writes me a letter* »).

La conséquence de cette position est donc bien que toute erreur théologique ou philosophique s'avère être finalement une méconnaissance plus ou moins importante de la totale seigneurie du Dieu qui existe (en soi), se révèle (pour lui et pour nous), se montre et se prouve parfaitement dans sa Révélation écrite. Pour VAN TIL il y a un document « *historico-transcendant* » dans et par lequel toute intelligence peut parvenir à Dieu. L'importance de cette thèse tient à cette « *auto-attestation* » de Dieu en Christ par la Bible — Révélation écrite. La thèse de VAN TIL — au demeurant totalement en accord avec la meilleure tradition ecclésiale — radicalise l'acte par lequel Dieu se fait connaître, ce qui sépare la doctrine réformée véritable du mysticisme des sectes, de la doctrine du catholicisme romain et des Eglises orientales, de la théologie libérale protestante du XIX^e siècle, des positions du néo-libéralisme, de la moyenne orthodoxie et de la doctrine de Karl BARTH. Ces différentes positions théologiques se ressemblent par une ignorance plus ou moins affirmée de la Révélation que Dieu donne de lui-même dans l'Ecriture.

VAN TIL a exposé sa conception théologique de l'Ecriture dans de nombreuses publications⁸. Pour lui, la Bible est la Parole de Dieu totalement inspirée et infaillible, exempte d'erreurs et de contradictions et ceci conformément à l'enseignement qu'elle donne d'elle-même. VAN TIL expose cette conception dans la ligne de B.B. WARFIELD et Herman BAVINCK. Précisons qu'il s'agit d'une conception *a priori* du texte biblique partant de la proposition « *Dieu se révèle* » et ne peut se révéler qu'en conformité avec sa nature propre. Cette conception a l'avantage d'éviter tout « *dualisme* » dans la doctrine de la Bible ; elle correspond au système théiste chrétien qui écarte toute vue dualiste de n'importe quelle réalité (VAN TIL sera très sévère sur ce point vis-à-vis de BARTH et BRUNNER, des théologies néo-orthodoxes et parfois aussi à l'égard du « *fondamentalisme* »).

⁷ *Jerusalem and Athens*, p. 3 à 21.

⁸ *In defense of the Faith*, vol. I, *The infaillible Word*, p. 263-301 ; *Apologetics*, ch. 1^{er} *The system of christian truth* ; *An Introduction to systematic theology*, ch. 10 à 12, etc.

Par rapport à DOOYEWERD, la méthodologie de VAN TIL sera plus proche de la théologie réformée. En 1935-36, DOOYEWERD part de considérations portant sur l'ordre de la création (*De Wijsbegeerte der Wetsidee*) ; il expose sa critique de la raison philosophique en mesurant dès le départ cette raison à la totalité de l'ordre créationnel. Dès l'expérience naïve, nous sommes placés en relation avec un ordre inter-modal d'aspects, et une confrontation des données de l'expérience commune avec la pensée théorique autorise une identification des différents « aspects du réel » qui ne se suffisent pas à eux-mêmes et renvoient à leur Origine divine.

VAN TIL accepte le criticisme de DOOYEWERD⁹, mais son propre système lui a fait, ces dernières années, porter à un plan radical l'exigence de la doctrine réformée. Il y a d'ailleurs une évolution du système de VAN TIL qui, partant dans *The Metaphysics of Apologetics* (1932), d'une méthode très proche de DOOYEWERD, s'éloigne de cette méthode et surtout de la deuxième critique de DOOYEWERD (1939-1940), pour s'orienter vers une vue « scripturaire » du vrai. Ainsi VAN TIL montre-t-il ses préoccupations apologétiques et aussi son souci de l'antithèse qui va dominer toute son œuvre.

Esquissons ici cette notion de l'antithèse, vulgarisée par F.A. SCHAEFFER : depuis l'événement de la chute, dans le péché, deux humanités s'opposent de façon irréductible au niveau original des « *présuppositions* ». Les présuppositions de l'incroyant s'opposent nécessairement aux présuppositions vraies et universelles de l'homme croyant, toute argumentation portant sur les « faits » à l'état brut (*brute facts*) étant incomplète. Il y a une antithèse des présupposés que ne peut réduire une argumentation rationnelle ou une critique transcendante¹⁰. VAN TIL rattache ainsi la méthodologie philosophique à la recherche d'un critère absolu de vérité, et celui-ci n'est autre que l'unique présupposé autorisé de la Révélation de Dieu en Christ par la Bible. Résumons :

1. Dieu existe.
2. Dieu se révèle et se communique.
3. Dieu se prouve parfaitement dans la Révélation qu'il donne.
4. La preuve que Dieu donne de lui-même est l'unique vraie présupposition de la pensée philosophique.

En amorçant de façon originale la constitution de sa théorie de la connaissance, l'auteur a fondé — nous le montrerons à la fin de cet article — un critère philosophique de la vérité. L'histoire de la philosophie occidentale propose successivement en cette matière l'identité (PARMENIDE), l'illumination (PLATON), l'impossibilité ontologique de la coexistence des con-

⁹ Introduction-préface à *The metaphysics of Apologetics* fait référence à l'enseignement de VOLLENHOVEN et DOOYEWERD.

¹⁰ V. dans *Jerusalem and Athens*, p. 89 à 127 les objections de VAN TIL vis-à-vis de la seconde philosophie de DOOYEWERD.

traires (ARISTOTE), la ressemblance par participation à l'Incréé (AUGUSTIN, THOMAS d'AQUIN), l'évidence (DESCARTES), la vérité-forme (KANT), la réussite, la satisfaction pratique (W. JAMES), la sympathie intuitive (BERGSON), la contemplation (HUSSERL, SCHELER), etc... VAN TIL fait de la preuve-attestation que Dieu donne de lui-même dans la Bible l'unique critère ultime de la vérité.

II. LA RÉVÉLATION NATURELLE.

Notre auteur a, plus que tout autre, insisté sur le « sens » de la création et sur le caractère universel de la « Révélation générale de Dieu » (ici, il suit très fidèlement l'enseignement des apologètes chrétiens, des Pères de l'Eglise et des Réformateurs, de même que la doctrine de KUYPER développée par B.B. WARFIELD, H. BAVINCK et G.C. BERKOUWER). VAN TIL décrit l'homme comme un existant complètement environné par la Révélation générale ou naturelle de Dieu (pour cette idée, Cf. Psaume 19 et Romains 1). Dans *The Defense of Christianity* (p. 2 à 4), VAN TIL critique sur cette base la position du catholicisme romain. Il reconnaît que thomistes et calvinistes sont d'accord pour refuser le subjectivisme moderne dont l'origine est *La Critique de la Raison pure* de KANT. Le philosophe de Königsberg réduit l'existence de Dieu à un « postulat de la raison pratique » et cette position kantienne contredit totalement la doctrine biblique de la connaissance universelle de Dieu commune aux protestants et aux catholiques. Les théologiens thomistes et calvinistes s'entendent pour affirmer que Dieu existe en lui-même hors de notre esprit et qu'il se manifeste dans ses œuvres créées.

Or, montre VAN TIL, la philosophie thomiste ne peut pas rendre compte de la réalité de la Révélation générale de Dieu dans l'univers ; elle ne parvient pas non plus à témoigner des qualités de cette Révélation de Dieu, de la parfaite clarté de cette Révélation dont parle Romains 1 : « Les perfections invisibles de Dieu, sa puissance éternelle et sa divinité se voient comme à l'œil depuis la création du monde, quand on les considère dans ses ouvrages » (v. 20). Commentant ce texte, VAN TIL souligne la parfaite clarté de la Révélation naturelle de Dieu : le Créateur montre son être, son essence dans toutes les œuvres de la création. Accepter le motif biblique de la création, l'un des piliers du théisme chrétien, c'est développer les conséquences totales d'un enseignement strict portant sur la relation Créateur-créature, et ces conséquences ont un impact épistémologique. Dieu est parfaitement visible en son être dans la création : or le thomisme comporte trois thèses qui ne permettent pas de confesser la réalité de la Révélation générale :

1. Toute connaissance humaine prend son essor à partir de la sensibilité, de la sensation portant sur le réel (l'objet

propre de l'intelligence est le réel connu au plan de la sensibilité).

2. L'intellect humain connaît naturellement les grands principes de la connaissance et de l'action : principe d'identité, de contradiction, du tiers exclu, principe de la raison pratique, principe de causalité, etc...

3. Dieu est seulement appréhendé en partant des choses telles qu'elles existent en remontant de ce qui est donné dans l'expérience jusqu'au principe ou à la cause. Dieu est « connu comme inconnu », il est connu non pas comme ce qu'il est, mais comme ce qu'il n'est pas (*via remotionis, via negativa*). Seule la Révélation surnaturelle peut nous faire savoir, au-dessus des capacités naturelles de la raison, ce qu'est Dieu (le Dieu trinitaire).

VAN TIL — qui se réclame expressément de saint Paul et de CALVIN¹¹ — pose qu'il est essentiel de partir en « philosophie réformée » de la parfaite et pure clarté de la Révélation générale de Dieu dans l'univers :

« Or parce que la souveraine félicité et le but de notre vie gît en la connaissance de Dieu, afin que nul n'en fût forclos, non seulement il a engravé cette semence de religion que nous avons dite en l'esprit des hommes, mais aussi il s'est tellement manifesté à eux en ce bâtiment tant beau et exquis du ciel et de la terre, et jurement s'y montre et présente, qu'ils ne sauraient ouvrir les yeux qu'ils ne soient contraints de l'apercevoir. Son essence est incompréhensible tellement que sa majesté est cachée bien loin de tous nos sens ; mais il a imprimé certaines marques de sa gloire en toutes ses œuvres, voire si claires et notables, que toute excuse d'ignorance est ôtée aux plus rudes et plus hébétés du monde¹². Ce texte de CALVIN souligne que — indépendamment de la Révélation scripturaire — l'homme « peut voir que Dieu est le créateur du monde »¹³. Ceci est « visible à l'œil ». VAN TIL insiste : placé en face du monde, l'homme n'a pas le choix entre des solutions opposées comme :

- faire du monde un être qui se suffit à soi-même ;
- rattacher le monde à une cause première.

Environné par la Révélation générale, l'homme sait qu'il existe un Dieu créateur et, compte tenu de cette Révélation générale par les œuvres de Dieu, *nulle question critique n'est acceptable*. Toute « preuve de l'existence de Dieu » presuppose une question (Dieu existe-t-il ?) et cette question, un homme de la Bible *ne peut pas se la poser* (cf. le début du Psaume 19).

¹¹ *The Defense of Christianity*, parag. 3. A.

¹² Jean CALVIN, *Institution chrétienne*, I. v. 1. « Dieu a imprimé des marques de sa gloire en toutes ses œuvres. »

¹³ *The Defense of Christianity*, p. 5.

Il est donc inexact qu'on doive démontrer qu'il existe un Dieu par la raison naturelle et qu'à l'issue de la démonstration on sache non pas ce qu'il est, mais ce qu'il n'est pas. Comme l'écrit VAN TIL : « *All the facts of the universe are of necessity God-created, God dependent facts* ». Des philosophes catholiques¹⁴ on souvent reproché aux théologiens de la Réforme de ne pas avoir de « théologie naturelle » (ceci, par exemple, vise BARTH et les théologies dans la ligne barthienne). Mais la critique barthienne de la théologie naturelle n'évite pas l'écueil d'un agnosticisme, qu'un critique réformé comme VAN TIL voit à l'œuvre dès la théologie catholique du Moyen-Age. Conformément à la Bible, VAN TIL montre que le spectacle de l'univers et de l'homme suffit parfaitement à nous faire savoir qu'il existe un Dieu Créateur de l'univers.

1. THOMAS d'AQUIN, en posant la thèse selon laquelle toute connaissance commence par la matière sensible, ne détermine donc pas suffisamment la connaissance humaine et laisse libre cours à la position de l'agnosticisme de type empiriste ou sensualiste. VAN TIL pense que la sensibilité qui dirige effectivement notre intelligence des êtres, s'intègre dans une expérience primitive plus vaste et déjà bien organisée par le moyen de laquelle nous saisissons l'être créé et la rigoureuse nécessité d'un Créateur tout-puissant. Cette expérience précède l'inférence logique et la démonstration. Confronté par le regard, dans l'expérience pré-réflexive à la diversité des êtres créés, l'homme ne peut pas ignorer qu'il existe un Etre suprême, fondement, principe et Origine.

2. Il est exact que l'esprit humain possède les grands principes d'être, d'identité, de contradiction, de raison pratique qui reflètent parfaitement la forme de l'être créé ; mais la priorité doit être accordée, selon VAN TIL, au « sensus deitatis », premier élément d'une connaissance des êtres subsistant en l'homme¹⁵. Ceci doit logiquement conduire à la critique du principe : « *Primo in intellectu cadit ens* »¹⁶. L'être qui est l'objet premier de l'intellect ne peut être que l'être défini et déterminé par les données toujours-déjà-présentes de la Révélation générale de Dieu. La première saisie de l'être implique l'expérience de la création, des « faits » qui renvoient (clairement, parfaitement) à leur unique Origine divine.

La position critique adoptée ici par VAN TIL viserait aussi « l'intuition de l'être » au sens où elle a été décrite par MARITAIN. Le philosophe thomiste écrit : « Il s'agit là de quelque chose de premier, de très simple et de très riche à la fois, et si l'on veut

¹⁴ Les livres de Claude TRESMONTANT.

¹⁵ CALVIN, *Institution chrétienne*, 1, III, 1.

¹⁶ Commentaire sur la métaphysique d'Aristote, 1. *Somme théologique*, 1. Qu. 5, art. 2.

d'ineffable, en ce sens que c'est bien ce dont il est le plus difficile de décrire la perception parce que c'est ce qu'il y a de plus immédiat. Nous sommes ici à la racine première, découverte enfin en elle-même de toute la vie intellectuelle. On peut dire si l'on veut... que ce que je perçois alors est comme une activité pure, une consistance, mais supérieure à tout l'ordre imaginable, une ténacité vivace, précaire... et farouche en même temps (en moi, hors de moi monte une clamour de végétation universelle) par quoi les choses me jajillissent contre, et surmontent un désastre possible, se tiennent là, et par quoi elles ont en elles ce qu'il faut pour cela. Expressions métaphoriques déplorablement insuffisantes, qui essaient de rendre moins ce que mon intelligence voit, et qui est supra-expérimental, que mon expérience de cette vision, et qui sont elles-mêmes en deçà du seuil de la métaphysique, mais qui font peut-être sentir qu'une donnée primitive et originale, essentiellement supra-observable, doit correspondre au mot « être » quand il traduit une intuition métaphysique authentique¹⁷.

MARITAIN pense que l'être, objet formel de l'intellect est un « mystère » et il se réfère dans sa *Troisième leçon sur l'être*, à une « intuition » capable de mener à l'être comme « esse ». Peut-on dire que cette « intuition métaphysique de l'être » puisse être conçue très différemment de l'intuition dans un sens irrationnel et qu'elle nous sépare totalement de la problématique de BERGSON ?

VAN TIL critique la philosophie du catholicisme dans la mesure où elle se trouve dans l'illusion d'une analyse des « faits à l'état pur » (*brute facts*), des faits perçus ou connus, ou intuitionnés, et ceci indépendamment de l'interprétation qu'il faut donner de ces faits, vu la Révélation générale de Dieu, et la Révélation spéciale et historique de l'Ecriture. VAN TIL pose qu'il ne saurait y avoir des « *brute facts* » situés en-dehors de la totalité du réel, de la création, avec la véritable connaissance qu'on doit en avoir. Dans *A Survey of Christian Epistemology*¹⁸, VAN TIL explique que la méthodologie chrétienne en philosophie implique la priorité du tout sur le particulier, et la prise en considération de l'ensemble des généralités à partir desquelles un fait particulier prend sa valeur de vérité. Dans *The Defense of Christianity* (p. 24) VAN TIL répète qu'il est impossible de connaître quelque chose du réel sans voir ce quelque chose du point de vue de l'interprétation unique et autorisée qui est celle du tout (totalité du créé) et de Dieu (l'Origine). Toute connaissance d'un être particulier et toute visée de l'être doit présupposer la véritable spécification qui est celle de la vérité (généralement révélée, particulièrement énoncée dans l'Ecriture). La philosophie

¹⁷ Sept Leçons sur l'être et les premiers principes de la raison speculative, in Œuvres Tome I, p. 764-765.

¹⁸ In defense of the faith, tome II, p. 6 à 7.

catholique qui conçoit la perception, l'intuition ou l'analyse conceptuelle sans cette méthode du tout au particulier, pèche contre la radicalité du théisme chrétien et biblique.

VAN TIL dit que le catholicisme envisage les faits, le plus souvent, sous l'angle de la création et de la providence de Dieu, sans toutefois placer réellement les faits sous la dominance des catégories de la création et de la providence. Cette critique rejoint sur ce point celle de DOOYEWERD portant sur l'indétermination du concept d'être dans la scolastique.

3. A partir de cette perspective, VAN TIL écarte les preuves thomistes de l'existence de Dieu. La preuve présuppose qu'on ait, au préalable, privé le réel de l'ensemble des déterminations et des marques certaines par lesquelles Dieu se manifeste dans sa création comme Créateur. Dans *A Christian Theory of Knowledge*, l'auteur s'élève contre les théologiens protestants américains qui, comme BUSWELL¹⁹ modifient la scolastique tout en maintenant les arguments en faveur de l'existence de Dieu. BUSWELL rejette le présuppositionalisme de VAN TIL ; il distingue : Dieu tel qu'il est connu en métaphysique, Dieu tel qu'il est connu au plan épistémologique, et enfin Dieu tel qu'il est connu au plan éthique. BUSWELL qui accepte la totalité de l'enseignement biblique sur Dieu et le Christ, pense qu'il est possible d'entreprendre une argumentation philosophique et apologétique sur la Révélation, en partant d'arguments eux-mêmes non déterminés par l'enseignement biblique. Par exemple, on peut prouver par la raison qu'il existe un Dieu Créateur de toute chose et de cette façon aider un lecteur à accéder à l'enseignement des Ecritures²⁰.

Cette critique permet de penser la notion *vantilienne* des « présuppositions ». VAN TIL présente sa propre philosophie comme un « présuppositionalisme ». Ceci veut dire que la vérité d'un fait quelconque implique du côté du sujet connaissant qui en prend connaissance (science, philosophie), *l'usage de l'ensemble des présuppositions* qui permettent de situer organiquement ce fait dans la totalité. Dès 1931, DOOYEWERD avait montré que toute pensée théorique exige une idée d'Origine (présupposition 1) une idée du moi, du sujet pensant (présupposition 2), une idée de la relation de l'ensemble des faits ou idée cosmologique (présupposition 3). DOOYEWERD utilise l'expression « Idée de Loi » (*Wetsidee*) pour désigner l'Idée de Totalité, la vérité qui fait se rejoindre ces trois présuppositions centrales de toute philosophie ou de tout système théorique. Il suffit de lire l' « Introduction » (p. 13 à 15) et le premier chapitre (p. 1 à 13) de *A Survey of Christian Epistemology*, pour voir que VAN TIL demeure très proche de DOOYEWERD.

¹⁹ *A Systematic Theology of the Christian Religion*, et *A Christian View of Being and Knowing*.

²⁰ *A Christian Theory of Knowledge*, p. 273-288.

1. Une épistémologie chrétienne, selon VAN TIL, ne peut être qu'une « *revelational epistemology* ».

2. Toute règle d'analyse et de synthèse théorique est suspendue à la question primordiale : Quel Dieu (essence) se révèle lui-même dans sa Révélation ?

3. Il y a une correspondance entre l'entendement infini de Dieu conscient de lui-même et des choses, et l'entendement fini de l'homme également conscient de soi et des êtres créés. La vérité d'une représentation ou d'une image du monde est entièrement suspendue à la notion de cette correspondance.

4. La théorie de la correspondance (*correspondence theory of truth*) soutient celle de la cohérence de la vérité (*coherence theory of truth*) ; nos idées sur le réel doivent se plier aux idées divines.

5. L'objectivité n'est pas un accord d'une pensée avec la chose telle qu'elle existe en dehors de l'esprit. L'objectivité, pour VAN TIL, devient la comptabilité d'une idée avec le système total de la vérité entendu dans toutes ses composantes. VAN TIL rejette (ARISTOTE, THOMAS d'AQUIN) donc le critère de l'*ædequatio rei et intellectus* ; ce critère ne tient pas compte de l'insertion du vrai dans le plan divin (création, providence, faits de l'histoire du salut, doctrine des fins).

6. L'épistémologie réformée implique que tout fait, quel que soit sa nature, soit rattaché empiriquement et théoriquement au fait absolu central de Dieu en tant qu'il existe.

7. L'entendement humain, limité et fini, dépend entièrement de l'entendement divin illimité et infini. Toute connaissance humaine n'est qu'un reflet dans l'espace et le temps de l'esprit infini de Dieu qui se connaît parfaitement lui-même et connaît toute chose. C'est l'Esprit de Dieu (en soi et pour soi) qui forme l'unique critère absolu du vrai.

8. L'épistémologie réformée doit mettre en œuvre une « méthodologie de l'implication »²¹ ; à l'intérieur de cette méthode, le général précède toujours l'être particulier ou le fait partiel. L'induction est la méthode qui permet de remonter du particulier au général et elle appartient à la méthode générale de l'implication ; comprendre un fait signifie toujours situer ce fait dans le plan divin. La méthode de l'implication doit donc elle-même comporter la double démarche déductive et inductive.

a) La déduction d'un fait s'effectue à partir de Dieu. Elle correspond à ce que la philosophie de l'immanence appelle la recherche d'une « essence » ; or l' « essence » d'un fait ou d'un événement n'est autre que la nature propre de ce fait ou de cet événement dans l'ordre ou le plan divin. La méthode proprement

déductive de VAN TIL a donc pour effet d'instituer un « contrôle » du général sur le particulier, de ranger toute recherche théorique sous l'idée biblique de Dieu et sous l'idée de Dieu telle qu'elle est enseignée par la Révélation générale et universelle du tout. « Notre conception de Dieu — écrit Cornélius VAN TIL — surveille les investigations portant sur chaque fait ».

b) L'induction d'un fait signifie que l'esprit humain part d'un fait pour remonter à l'ensemble des significations qu'on peut lui assigner, compte tenu des présuppositions portant sur la « parfaite » Révélation de l'Origine.

c) A partir de là, VAN TIL n'hésite pas à déterminer ce qui dans le langage philosophique, a un sens ou est privé de sens. Une proposition philosophique est privée de sens toutes les fois qu'elle relève d'une méthode antithéiste, toutes les fois qu'elle comporte des présupposés qui contredisent à la Création et à la providence de Dieu. Une proposition théorique a un sens quand elle obéit au critère théiste du vrai.

VAN TIL donne l'exemple de la notion de « *missing link* ». Cette notion philosophique est-elle en accord avec la position théiste en philosophie ? Pour apprécier la validité de la notion, il faut construire le système de ses présupposés, voir le point de départ qui la fonde. La notion de « *missing link* » presuppose la transition graduelle menant du non rationnel au rationnel ; elle en appelle à une vue dualiste. La notion de « *missing link* » doit donc être écartée des discours philosophiques.

9. La méthodologie chrétienne de l'implication comprend un aspect déductif et un aspect inductif : elle est également une « méthode transcendante ». Selon VAN TIL, un argument est *transcendantal* toutes les fois qu'il met en valeur l'ensemble des présuppositions qui sont impliquées dans l'existence d'un fait. Cet argument appartient à la méthode d'implication, car cette méthode par la déduction et l'induction parvient à maîtriser l'ensemble des conditions qui rendent possible l'existence d'un fait.

a) La déduction du fait fixe le fait dans le plan divin et dans l'ordre total de la création et de la providence.

b) L'induction d'un fait lui assigne tout ce qui est exigé pour qu'il existe comme fait.

VAN TIL défend donc très explicitement ²² l'argumentation transcendante comme l'argumentation « complète » qui combine la déduction et l'induction ; cette argumentation presuppose l'usage des idées bibliques du vrai. Cette méthodologie est entièrement ancrée dans la notion de Révélation générale. Dieu existe, se montre et se prouve lui-même dans la Révélation claire et universelle. VAN TIL a tiré toutes les conséquences théoriques de cette affirmation scripturaire.

III. VAN TIL, CRITIQUE DE BARTH, BRUNNER et BULTMANN.

La philosophie de VAN TIL, exposée dans les quatre volumes intitulés : *In Defense of the Faith*, et *The Defense of Christianity*, comprend une importante partie critique consacrée à la théologie moderne. Il s'oppose en particulier à la théologie néo-orthodoxe (BARTH, BRUNNER, BULTMANN) dont il attaque, souvent avec violence, les présuppositions. On lui doit l'expression de « néo-modernisme » pour qualifier la théologie néo-orthodoxe et cette expression a été souvent mal entendue et mal reçue. Le père BOUILLARD, spécialiste de BARTH, qui a consacré à la néo-orthodoxie protestante trois importantes études²³ citant VAN TIL dans sa troisième étude (p. 294) écrit ce qui suit : « Comment prendre au sérieux un ouvrage où nous lisons qu'il n'y a chez BARTH ni luthéranisme, ni calvinisme, que sa théologie — celle-même de la dogmatique ecclésiastique — est un nouveau modernisme inspiré du philosophe de Kœnigsberg ? » Le père BOUILLARD se réfère au livre publié par VAN TIL en 1946, intitulé : *The new Modernism. An appraisal of the Theology of BARTH and BRUNNER*. Cette étude a été complétée par *Christianity and Barthianism* (1962-1965) et par toute une série d'études, dont « *Karl BARTH est-il devenu orthodoxe ?* » (calviniste orthodoxe).

La critique de VAN TIL est soustendue par deux idées-force qu'il faut garder à l'esprit si l'on désire pénétrer un peu dans son système.

1° — Il y a une philosophie chrétienne, une position chrétienne en philosophie, car il y a une Révélation universelle de Dieu dans les êtres.

2° — Une philosophie chrétienne (ontologie, théorie de la connaissance, philosophie générale, éthique, etc...) se fonde nécessairement sur des présuppositions bibliques relevant elles-mêmes le fait de la Révélation parfaite et claire que Dieu donne de lui-même.

Ces deux idées signifient qu'il y a des prolégomènes philosophiques nécessaires à l'étude de la théologie, des prolégomènes à caractère théiste.

Or, avec sa problématique radicale des exigences liées à la Révélation et des présuppositions de la raison, VAN TIL ne peut accepter *aucun éclectisme philosophique*. Ou bien une pensée théorique se fonde sur le théisme biblique et accepte ses conséquences, ou bien cette même pensée rejette le théisme et son système de vérité ; il n'y a pas de position intermédiaire.

Cette idée vantilienne est une implication de la proposition N° 7 de notre précédent paragraphe qui relie l'entendement hu-

²³ *Genèse et évolution de la Théologie dialectique (1), Parole de Dieu et existence humaine (2 et 3).*

main limité à l'entendement divin. La théologie, œuvre de l'intelligence humaine connaissant Dieu dans sa Révélation, doit reposer sur une philosophie intégralement théiste et n'utiliser que des concepts à présuppositions bibliques. Ce thème est développé chez DOOYEWERD, VOLLENHOVEN et BERKOUWER. Encore une fois, VAN TIL ne fait que radicaliser le thème par sa critique des présuppositions.

Celle-ci a déjà été menée systématiquement par DOOYEWERD²⁴. Elle est, également développée par VAN TIL dans *The metaphysics of apologetics*²⁵. Il commence par établir la notion de « présupposition » et tranche d'emblée entre deux attitudes de l'esprit philosophique : l'attitude théiste, et l'attitude antithéiste. En Europe, les historiens de la philosophie réservent généralement « l'antithéisme » à des auteurs comme NIETZSCHE. Mais VAN TIL pense que l'antithéisme caractérise toute pensée qui n'accepte pas la notion biblique de la création et de la providence de Dieu. Bien sûr, il y a un antithéisme ouvert et un antithéisme modéré. Mais le problème est ici : *ou bien... ou bien*, l'alternative tranchante qui doit permettre de juger une philosophie, un système doctrinal : *le Créateur y est-il présent tel qu'il se révèle lui-même de manière parfaitement claire*? On peut penser à CHESTOV, à KIERKEGAARD ou à TERTULLIEN. VAN TIL se réclame souvent lui-même de l'autorité de saint AUGUSTIN qu'il paraît suivre en bien des domaines. Qu'on pense, par exemple, au texte bien connu dans lequel AUGUSTIN parle des vérités confessées par païens et de leurs *vertus*²⁶. Les vertus des infidèles ne sont que des vices splendides (*mirabilia peccata*)... les vérités connues par eux ne sont que de belles idolâtries. AUGUSTIN s'adressant à JU LIEN d'ECLANE écrit :

« Me convoquerais-tu pour ce débat dans l'Ecole de PYTHAGORE ou de PLATON, où des hommes d'une haute culture et d'une science profonde, connus de tous pour leur philosophie de beaucoup supérieure à toutes les autres, ont enseigné qu'il n'y a pas de vraies vertus en dehors de celle qu'impirme en quelque sorte en notre âme la forme de la substance éternelle et immuable, c'est-à-dire de Dieu, même là, autant que me donnerait de le faire celui qui nous a appelés, je crierais contre toi, avec la liberté de la piété : Non, en ces hommes-là même, il n'y avait pas de vraie justice... Si les hommes pouvaient, sans la foi au Christ, atteindre à la vraie foi, à la vrai vertu, à la vraie justice, à la vraie sagesse, par une voie ou d'une façon quelconque, ce serait pour rien que le Christ est mort ».

Du point de vue de VAN TIL, ce qui compte ici, c'est le prin-

²⁴ *De Wijsbegeerte der Wetsidee*, Tome I, *A new Critique*, Tome I, *Reformatie en Scholastiek in de Wijsbegeerte*, *La nouvelle tâche d'une philosophie chrétienne*, conférences 2, 3 et 4.

²⁵ *In Defense of the Faith*, Tome II.

²⁶ *Traité en six livres contre Julien*.

cipe de l'antithèse si souvent développé dans son œuvre²⁷, conséquence de la critique radicale des présuppositions. Il ne peut y avoir de point de rencontre entre la pensée païenne et la pensée chrétienne ; certes, païens et chrétiens habitent le même univers et sont constamment confrontés les uns et les autres par les mêmes phénomènes ; mais, dès l'expérience pré-réflexive, les présuppositions des uns s'opposent à celles des autres ; on doit donc récuser tout *éclectisme doctrinal*.

On sait que Karl BARTH a toujours écarté dans ses prolégomènes une critique chrétienne des notions philosophiques. VAN TIL enregistre ce refus d'une « *philosophia reformata* », et montre qu'il a de terribles conséquences dans la théologie dialectique. Ce *néo-modernisme*, dont il aperçoit les présuppositions agissantes dans l'œuvre de BARTH, se fonde sur le refus du théisme absolu au sens biblique, le refus d'identifier les faits du monde (*facts*) au sens créationnel (*meaning*), le refus du caractère absolu de la vérité, le relativisme de la Révélation. VAN TIL est très sévère vis-à-vis des positions barthiennes, mais il est parfaitement exact de considérer que la critique de la théologie naturelle effectuée par BARTH, ne fait que développer toutes les conséquences de l'agnosticisme kantien vis-à-vis de l'Origine du réel. BARTH, qui a toujours récusé l'idée de « *philosophia christiana* », entendue dans le sens que les disciples de KUYPER et BAVINCK donnent à cette expression, ne pouvait pas voir que les notions de « liberté de Dieu », de « Révélation comme *Geschichte* » (histoire idéale), engagent toute une série de présuppositions philosophiques qui entrent en contradiction *totale* avec le théisme *réaliste* de la Bible.

Contrairement aux critiques du P. BOUILLARD, le « néo-modernisme » de BARTH n'est donc pas un néo-modernisme théologique, ou — du moins — il n'est pas *d'abord cela* : il consiste en une série d'erreurs doctrinales d'ordre *philosophique*, qui se répercutent ensuite sur la théologie ; et la critique de VAN TIL se situe avant tout au plan philosophique. Cette critique n'a d'ailleurs pas été acceptée par Karl BARTH qui a toujours pensé qu'entre lui et VAN TIL n'existant qu'un grand malentendu... Mais, inversement, la critique de l'œuvre de BARTH a été pour VAN TIL l'occasion de montrer qu'il existe une solidarité entre la philosophie réformée et la théologie réformée. La philosophie chrétienne ne peut pas être édifiée sans une connaissance de la Révélation écrite procurée par la dogmatique ; et celle-ci exige tout un appareil de notions *libérées* des présuppositions fausses de la philosophie païenne. La théologie a donc besoin de la critique philosophique des points de départ de la raison occidentale ; on rejoint ici les positions édifiées par DOOYEWERD dans « *philosophie*

²⁷ Par ex. *The Defense of the Faith*, p. 50, 3^e ed.. *The intellectual Challenge of the Gospel*, p. 1 à 5.

et théologie » ; on renoue également avec les thèmes développés par Auguste LECERF²⁸.

Pour des raisons philosophiques *d'abord*, VAN TIL s'oppose également à la notion de « rencontre divino-humaine » chez Emile BRUNNER. Cette notion existentielle, personnaliste, phénoménologique, possède aussi des présuppositions qui ne sont pas neutres à l'égard du vrai. VAN TIL y voit l'amorce d'une éthique de la circonstance, de la personne, incapable de rejoindre l'altérité d'un commandement légal ~~aboli~~ d'origine divine.

Enfin, VAN TIL s'est longuement attaché à réfuter la théologie « néo-orthodoxe » de James DAANE, théologien américain qui a cherché, dans les années 55-60, à faire une synthèse des positions calvinistes strictes et des positions de BARTH²⁹. VAN TIL récuse « l'existentialisme religieux » qui conduit, par exemple DAANE à poser qu'il existe une antinomie entre la « théologie scripturaire » et la « théologie systématique », sous-entendu : l'ancienne dogmatique réformée, trop « doctrinale », trop « architecturée » devrait laisser place à une théologie plus souple, orientée vers « Christ tel qu'il nous parle dans les Ecritures ». La position de DAANE peut, en effet, donner des gages à toutes les tendances, et VAN TIL rappelle ici qu'on ne peut pas séparer Christ de la Révélation entière, du système complet de la Révélation écrite et générale³⁰. Enfin, en 1964, VAN TIL a publié *The later Heidegger and Theology* (Le second HEIDEGGER et la Théologie).

Ce texte vise les théologies herméneutiques et existentielles issues de l'œuvre de HEIDEGGER (BULTMANN), et l'œuvre de Heinrich OTT qui s'écarte sensiblement de la première tendance, en partant de HEIDEGGER II (Cf. l'œuvre du P. RICHARDSON).

BULTMANN a consacré une grande partie de ses écrits à la méthode d'interprétation des textes ; pour cette démarche, il avait besoin d'une philosophie, d'une doctrine capable de porter le problème de l'interprétation, et d'une anthropologie systématique capable de coïncider avec l'enseignement du Nouveau Testament. BULTMANN a pensé trouver un instrument valable dans *Sein und Zeit* et dans l'anthropologie philosophique travaillée par HEIDEGGER entre 1927 et 1929.

Un certain nombre de critiques, soucieux de modifier quelque peu les résultats de l'herméneutique bultmanienne, ont insisté sur le « tournant » qui caractérise la pensée de HEIDEGGER à partir de « l'essence de la vérité » et du « *Nachwort* » à « *Was ist Metaphysik ?* » de 1943.

1. HEIDEGGER passe du thème du « néant » à celui de « l'être ».

²⁸ *Etudes calvinistes ; Introduction à la dogmatique réformée*, Tome I.

²⁹ *The Theology of James Daane*, 1959.

³⁰ A partir d'une même critique, VAN TIL s'est opposé à la « Christologie cosmique » du Père TELHARD DE CHARDIN.

2. Il développe le thème du « dépassement de la métaphysique » (*overcoming of metaphysics*).

3. Enfin l'auteur parle du « retour au fondement » comme tâche de la vraie pensée.

Heinrich OTT pense que la théologie tout entière peut profiter de l'approfondissement de la thématique de HEIDEGGER, et ainsi échapper aux subjectivismes. OTT semble rejoindre les positions de BARTH en partant des thèmes heideggeriens du « tournant » (priorité à l'être). Il s'est interrogé sur « Qu'est-ce que la théologie dogmatique ? » ³¹. La théologie systématique (étude dogmatique) se fonde sur la démarche herméneutique. OTT montre qu'il est impossible même (en partant du noyau kerygmatische dont il faut rendre compte) de séparer théologie et herméneutique ; les deux disciplines ont un éminent besoin d'une pensée intégrale, d'un langage, d'une méthode de compréhension. C'est ici qu'intervient la pensée philosophique du *second* HEIDEGGER, capable de nous faire penser les événements dans lesquels Dieu est intervenu et auxquels les hommes se rapportent. Comme le rappelle HEIDEGGER, la métaphysique (classique et moderne, antique et médiévale) a réfléchi l'étant *comme étant*, mais elle n'a pas pensé la vérité de l'étant (l'étant dans son être). La théologie s'est plutôt rattachée à l'œuvre de la métaphysique et il lui reste à se débarrasser de ses racines métaphysiques, pour épouser la pensée de l'être, l'écoute de l'être, l'appréhension de la vérité de l'étant (OTT veut réduire la position quelque peu dualiste de R. BULTMANN au profit de l' « unité » visible — selon lui — chez BARTH).

On trouverait une thématique semblable chez Jean BEAUFRET qui interpelle assez durement les philosophes thomistes dans « *Dialogue avec Heidegger* » ³². Comment une philosophie peut-elle être dite chrétienne ? Est-ce en se mettant à la remorque du logos de l'antiquité ? Est-ce en baptisant ARISTOTE ? Ne vaut-il pas mieux s'interroger sur les « non dits », les « présupposés » de la métaphysique occidentale, et voir toutes les transformations qui s'ouvrent par exemple dans l'interprétation de l' « *energeia* » grecque par l' « *actus* » latin (lequel se dit « *ab agendo* » et dont la thématisation expressément ontologique sera l'entreprise non de la scolastique mais bel et bien de la philosophie moderne », comme le montre Jean BEAUFRET), ...méditation très utile de la *force* des présupposés et du « *destin* » d'une réflexion « *purement* » théologique...

VAN TIL va faire la synthèse de cette théologie du dernier HEIDEGGER et, bien sûr, selon sa méthode poser assez brutalement la question : une telle méthode de pensée est-elle compatible avec le « *théisme philosophique* » ? (N'oublions pas ici les

³¹ In : *New frontiers in theology*, Vol. I.

³² Tome II. p. 9-27.

présupposés engagés par VAN TIL et la radicalité de sens de cette expression dans son œuvre).

La philosophie de HEIDEGGER repose sur une démarche *d'auto-compréhension* de l'homme par lui-même ; elle présuppose la vue d'un homme se déterminant lui-même vis-à-vis du « néant » (HEIDEGGER I), ou la conception de l'être humain comme « le gardien de l'être » (HEIDEGGER II). La philosophie heideggerienne de l'auto-compréhension de l'homme est une tentative de remplacer le Christ de l'Écriture, tel qu'il se révèle lui-même par sa Parole et sa Révélation générale.

VAN TIL constate ici quelques points d'accord entre BARTH, BULTMANN et HEIDEGGER³³ :

1. La « science » réfléchit, elle ne « pense » pas ; ceci conduit à dire que l'histoire factuelle *ne révèle pas* (qu'on réfléchisse aux conséquences d'une telle position dans l'interprétation de documents comme les « évangiles » et les « Actes »).

2. L'homme est une libre personnalité (autonomie) qui est capable de penser et vouloir dans un « règne » situé au-dessus de celui que révèlent le sens commun et les sciences.

3. Le règne du « *dasein* » est celui où peut se produire la « révélation » (mais celle-ci demeure larvée, d'une indétermination totale, car *QUI* est-ce qui se révèle ?).

Et VAN TIL de conclure : « Comment donc la « néo-orthodoxie » a-t-elle pu s'éloigner autant du système théiste où Dieu se révèle et donne clairement et immédiatement le sens précis de l'univers et de l'ensemble des faits du réel ? »

IV VAN TIL ET LES POINTS DE DÉPART DE LA PENSÉE OCCIDENTALE.

Le tome II de « *In Defense of the Faith* » est consacré à l'analyse des présupposés de la philosophie et de la théologie en Occident. C'est en lisant les chapitres 2 à 9 de cet ouvrage qu'il est possible de saisir la ligne directrice de la critique vantiennienne. L'auteur passe successivement en revue l'épistémologie grecque (ch. 2 et 3), l'épistémologie médiévale (ch. 4 et 5), l'épistémologie luthérienne (cha. 6), l'épistémologie de l'arminianisme (ch. 7), celle du calviniste (ch. 8), l'épistémologie moderne : DESCARTES, KANT, pragmatisme, Ecole idéaliste et réflexive du XIX^e siècle (ch. 9).

Cet examen des diverses épistémologies occidentales se fait sous l'angle de leurs présuppositions. VAN TIL y défend la thèse de la ligne parfaitement biblique du calvinisme en qui il voit l'authentique théorie chrétienne de la connaissance. Nous ne fe-

rons ici que résumer cette critique en renvoyant le lecteur aux pages 14 à 116 de *A survey of Christian Epistemology*³⁴.

1° — VAN TIL commence par examiner l'épistémologie grecque qui présente un extraordinaire intérêt, en tant qu'elle montre l'idée du vrai développée par des hommes qui n'ont pas eu de contact direct avec la Révélation biblique, et son « motif » de la création. Que pense « l'homme naturel », l'homme grec, « directement » placé au contact des phénomènes et du fait de la connaissance ? VAN TIL concentre sa question : « Comment les grecs conçoivent-ils la relation de l'esprit humain avec l'esprit divin ? » Il répond : « Les grecs, enfermés dans l'alternative d'un vague déisme et d'un panthéisme, n'ont jamais pu concevoir la relation de base, qui unit réellement l'esprit fini de l'homme à l'entendement total de Dieu ».

D'autre part, c'est en Grèce qu'apparaît la notion d'une raison théorique « *autonome* », l'esprit humain fonctionnant « seul », en face de la chose « seule ». La grande métaphysique platonicienne ne doit donc pas faire illusion et décidément ce n'est pas VAN TIL qui s'écrira « Saint Socrate, priez pour nous ! »³⁵. L'auteur voit dans la pensée grecque la genèse de l'antithéisme qui apparaîtra après l'évangélisation du monde (dans l'ère moderne).

VAN TIL rappelle (p. 18) que la position théiste en philosophie est une position qui *exclut* toute dichotomie entre Dieu et l'homme, toute séparation de l'intelligence humaine et de l'esprit de Dieu. C'est ce qui est impliqué dans l'idée de création et qui n'a jamais été vu par les grecs.

2° — L'épistémologie médiévale est vue par VAN TIL à travers AUGUSTIN, ANSELME et la tradition augustinienne. VAN TIL est probablement l'un des écrivains responsable du respect qu'inspire la position augustinienne chez les calvinistes américains ; il suit en cela B.B. WARFIELD et d'autres auteurs. Le problème est ici celui du lien PLATON - néo-platonisme - AUGUSTIN. VAN TIL a tendance à minimiser ce lien, ce qui paraît d'ailleurs vrai pour les textes auxquels il se réfère (*Cité de Dieu*, *Confessions*).

Prenons, dit-il, l'exemple d'AUGUSTIN posant la certitude de sa propre existence³⁶ ; PLATON nous présente SOCRATE en tant que gagnant par lui-même la certitude de son existence et de sa propre immortalité ; dans une argumentation portant sur la mê-

³⁴ Voir sur le même sujet *A Christian Theory of Knowledge*, p. 72 à 220, où VAN TIL examine la position des théologiens et des auteurs les plus importants de l'histoire chrétienne.

³⁵ C'est la célèbre parole d'ERASME. E. GILSON (*La Philosophie du Moyen Age*, Tome I) voit cette idée déjà introduite par les premiers apologistes favorables à la Philosophie grecque.

³⁶ *A Survey*, p. 45-46.

me question, AUGUSTIN ne sépare *jamais* sa propre existence de celle du Dieu infini souverainement parfait. Jamais un argument augustinien ne prend une forme *autonome*, ou ne prend pour objet les faits « en eux-mêmes », les lois de l'univers observable « par elles-mêmes », l'expérience « pour ce qu'elle est en soi », etc. AUGUSTIN n'envisage jamais l'univers sans l'idée de création, et l'idée de la souveraineté parfaite du Dieu Créateur. « En dernier lieu, écrit VAN TIL, il est impossible, du point de vue d'AUGUSTIN de raisonner du point de vue purement empirique par des catégories simplement temporelles ».

3° — L'épistémologie de LUTHER, envisagée par VAN TIL, représente une prise de conscience des exigences du *théisme biblique*. « La doctrine protestante de l'Ecriture est telle qu'elle représente la norme absolue de la foi et de la pratique pour l'homme ». « Le protestantisme a pris la conscience de soi du Dieu créateur tout puissant d'une manière assurément plus sérieuse que ne l'avait fait la pensée scolaistique, ceci par le fait que le protestantisme a fait de la Bible le centre même de sa réflexion ».

VAN TIL défend le sens protestant de l'intelligence *analogique* du réel, car ce sens aboutit à une réduction totale du *dualisme* scolaistique, résidu du dualisme grec de la forme et de la matière. L'épistémologie protestante sera plus vraie que celle du catholicisme en raison même de la position théiste absolue adoptée par la Réforme en son point de départ. Cependant, il existe des courants différents à l'intérieur même de la réforme et on ne peut identifier les points de vue respectifs de LUTHER, MELANCHTHON, CALVIN, etc... Pour VAN TIL, LUTHER représente le commencement d'une réforme théologique qui n'a pas réussi à s'affranchir totalement des présupposés de la philosophie scolaistique.

a) LUTHER récuse la théorie scolaistique de la grâce comme « *donum superaditum* », mais le réformateur n'aboutit pas pour cela à une conception unifiée de la nature humaine. Son anthropologie demeure « dualiste ».

b) LUTHER voit « l'image de Dieu » en l'homme uniquement dans les caractères ou attributs éthiques de la connaissance (justice, sainteté, sagesse) ; il ne considère pas « l'image de Dieu » en l'homme dans la totalité de l'intellect et de la volonté (subjectivisme).

4° — *L'arminianisme* représente pour VAN TIL une déviation vis-à-vis du théisme absolu de la Réforme. Les arminiens admettent qu'on puisse concevoir la conscience humaine comme une réalité indépendante de l'esprit divin : « La position théologique de l'arminianisme, qui respecte la volonté humaine, suppose une alliance avec la position non théiste en épistémologie. À l'inverse de la doctrine développée par la Réforme, qui enseigne que la conscience humaine ne peut pas fonctionner indépendamment

de Dieu, l'arminianisme a consenti un compromis avec la position opposée sur ce point précis. » VAN TIL examine les ouvrages des théologiens arminiens : WATSON, MILEY et CURTIS.

5° — Avec CALVIN, VAN TIL pense rencontrer la véritable position théiste, celle qui fait usage d'une argumentation théiste *de la façon la plus théiste possible*. Le calvinisme défend la position théiste. Cette attitude est telle que des interprètes ont pu rapprocher la doctrine de CALVIN et celle des spinozistes. En fait, la doctrine calviniste (théisme chrétien absolu) est à égale distance du déisme et du panthéisme. Les fondations de l'épistémologie calviniste sont des fondations de type théiste liées à l'idée de Révélation. Selon VAN TIL, ils consistent à rapporter dans l'idée de création l'esprit de l'homme à la connaissance parfaite existant en Dieu. On peut exposer ainsi ces fondements³⁷ :

- a) La Révélation de Dieu en lui-même et pour lui-même dans la Trinité divine.
- b) La révélation de Dieu en lui-même et pour lui-même dans la totalité de ses œuvres.
- c) La révélation de Dieu en lui-même et dans sa relation à toute chose pour l'homme par le monde et la création.
- d) La révélation de l'univers créé (comprenant l'homme) à l'homme dans le sens ultime donné par Dieu.

VAN TIL écrit :

1. God's knowledge of Himself.
2. God's knowledge of the world.
3. Man's knowledge of God.
4. Man's knowledge of the world.

On voit que ces fondements épistémologiques excluent toute idée d'une relation horizontale suffisante de l'homme au réel. Sur ce point, VAN TIL s'oppose à toute l'épistémologie moderne issue de HUME, KANT, FICHTE et SCHELLING, car cette épistémologie repose sur la seule relation horizontale. Même la « question du sens de l'être » de HEIDEGGER est une question « autonome ». Il y a autonomie (en fait « pseudo-autonomie ») toutes les fois qu'un théoricien laisse de côté le cadre général de la connaissance reliant l'homme à Dieu. Le réel est entièrement déterminé par l'ontologie (Conseil divin, volonté divine, création, providence, loi, grâce, règne des fins) et l'ontologie de VAN TIL inclut l'ensemble des données sur Dieu, comprises dans la Révélation particulière (Révélation biblique).

On voit donc bien ici que toute la théorie de VAN TIL, sur la connaissance est accordée à une ontologie, qui, elle-même, se rédige à partir des présuppositions bibliques.

³⁷ W. HEPP, cf. VAN TIL, *The Defense of the Faith*, ch. 3, et *An Introduction to systematic Theology*, ch. 3 à 5.

V. LA RELATION SUJET-OBJET.

Dans l'exposé des fondations épistémologiques, c'est l'ensemble (a - b - c) qui « surdétermine l'ensemble (d) ; pourtant, c'est en (d) qu'apparaît la relation sujet-objet de la connaissance ; elle apparaît dans un type de « révélation » ceci pour conserver le cadre de l'idée de création.

L'homme qui connaît le réel se trouve compris dans l'ensemble (a - b - c) et il exerce la relation de connaissance de l'ensemble (d) qui va comporter :

a) *du côté du sujet* : l'ensemble des facultés sensibles et psychologiques indispensables à la formation d'une image de même que les facultés intellectuelles (antithèse - synthèse) d'une représentation ;

b) *du côté de l'objet* : l'ensemble de l'ordre du réel (*Wetsorde*) avec ses principes et ses lois, ses sujets et ses faits ou événements, les ordres ou régions de choses déterminant la réalité.

L'ensemble (a - b - c) se concentre dans une « idée du tout », dans une « présupposition » ; il est en effet impossible de ne pas faire usage d'un « signifiant » qui compose la totalité du réel (sujet - objet), dans l'ensemble (a - b - c) et sa conception.

C'est ici que va jouer la loi du tout ou rien, qui ne fait que refléter les déterminations ontologiques de la connaissance.

Premier cas. Une connaissance est vraie (ensemble d) = accord de notre esprit avec la totalité des choses telles qu'elles existent.

La connaissance humaine reflète parfaitement les faits élucidés, parce que le sujet connaissant (ensemble d), dans la relation sujet-objet, a su correctement se représenter le réel, dans le système (ensemble d) = (ensemble a - b - c).

Il ne s'agit pas d'une connaissance nécessairement « exhaustive » du réel, mais d'une connaissance « *adéquate* » du réel ; cette connaissance adéquate du réel est « valable du point de vue de Dieu ». Elle révèle de bonnes présuppositions (vue de l'ensemble a - b - c).

Deuxième cas. Une connaissance est fausse (ensemble d) = désaccord entre la vue de notre esprit et la totalité des choses telles qu'elles existent.

Dans ce cas, la connaissance humaine ne reflète plus l'ordre des faits élucidés, parce que le sujet connaissant (ensemble d), dans la relation sujet - objet, n'a pas su articuler (l'ensemble a - b - c) tel qu'il est avec les données de (l'ensemble d) ; il s'agit de l'usage d'une présupposition erronée.

Comme chez DOOYEWERD, la théorie de VAN TIL se ramasse sur le problème des données pré-scientifiques et pré-théoriques de la connaissance (qui ne sont pas à confondre avec les données originaires de la perception et de l'expérience naïve) ; d'où la tâche critique donnée à la philosophie chrétienne (DOOYEWERD, VOLLENHOVEN, VAN TIL) : détecter les vues initiales de l'être qui ne correspondent pas à (l'ensemble a - b - c) seul vrai, et engaçant la réflexion philosophique dans des conceptions dualistes.

A la différence de DOOYEWERD cependant, VAN TIL ne récuse pas la méthode du criticisme transcendant. Pour lui, il faut d'emblée partir de (l'ensemble a - b - c) et on peut isoler une donnée de a, de b, ou de c, pour l'utiliser contre la philosophie païenne. Et ainsi, dans sa théorie de la connaissance, VAN TIL aboutit à faire jouer ensemble la critique transcendantale et la critique transcendantale, tout en montrant que la première critique a la priorité sur l'autre, du moins dans l'ordre par lequel on expose la théorie de la connaissance.

Le criticisme « transcendant » procède à partir de la vue de l'ensemble (a - b - c) ; il met en œuvre une présupposition biblique et retourne directement cette présupposition contre la pensée païenne, tout en montrant les conséquences de cette présupposition, dans la conception chrétienne de la connaissance et dans les sciences ; il s'agit, comme le dit H. STOKER, d'une méthode en apparence « dogmatique »³⁸.

Le criticisme transcendantal de la pensée théorique part, au contraire, des activités et des fonctions de la connaissance afin de démontrer qu'il existe des présuppositions nécessaires et supraphéoriques dont aucune réflexion théorique ne peut faire l'économie.

Ainsi, le point de vue de VAN TIL (plus « théologique » que celui de DOOYEWERD), tend à subordonner le transcendantal au transcendant.

VI. FAITS, SENS, APOLOGÉTIQUE

VAN TIL a lié son nom à une méthodologie de l'antithèse grefée sur la problématique des présuppositions.

Incroyants et croyants demeurent dans le même monde et sont confrontés à des faits (*facts, states of affairs, etc...*) identiques. Ces faits relèvent de la théologie, de la philosophie, des sciences « spéciales » elles-mêmes, scindées en sciences naturelles, sciences culturelles et sciences sociales. Chaque science (ici VAN TIL est très proche de DOOYEWERD et des analyses du Tome II de *La Philosophie de l'Idée de Loi*) relève d'un point de vue

³⁸ *Jerusalem and Athens, Van Til's theory of Knowledge*, p. 35.

sur le réel (épistémologie) auquel correspond un type de réalité (la réalité physique, chimique, biologique, etc...). STOKER, commentant VAN TIL³⁹ introduit la notion de science intermédiaire, « d'inter-sciences » qui semble indispensable pour assurer le lien du réel, les sciences de contact permettent de mettre en rapport les disciplines scientifiques et d'assurer la relation des aspects du réel, la notion de sciences intermédiaires (exemple : biologie - bio-chimie - chimie-biologie - psychologie) porte la compréhension du regard scientifique au plan :

1. de l'épistémologie,
2. de la « *Wissenschaftslehre* »,
3. de la gnoséologie - théorie de la connaissance,
4. de l'épistémologie des sciences et du discours scientifique au sens spécifique.

Qu'est-ce qu'un fait ? Est-il seulement un seul fait observable, repérable pour tous, coordonnable à l'intérieur d'un système de mesures scientifiques ? Peut-on se mettre d'accord sur le sens ou la valeur d'un fait ?

1. VAN TIL identifie la vérité d'un fait à son « *meaning* » ; Il n'y a pas de vérité autonome, et séparée, car, dans l'univers, tout est en relation à tout.
2. Le « *meaning* » d'un fait quelconque n'est autre que sa disposition exacte dans l'ordre du tout, au regard de sa position réelle dans le plan divin pour l'univers.

Ces deux propositions nous font approcher à nouveau le problème des présuppositions. Un fait peut être explicité dans son *contexte logico-analytique* ; il peut être vu dans telle perspective. La vérité d'un fait n'est jamais identique à une perspective finie, c'est-à-dire unilatérale prise sur lui ; elle relève du *système complet* des identifications par lesquelles le fait existe comme « fait à l'intérieur de l'univers créé par Dieu ». Dans l'exploration analytique d'un fait, on ne peut donc pas échapper à l'ensemble (a - b - c) :

1. Théorie de l'entendement divin comme il se conçoit dans la divine Trinité ;
2. Théorie de cet entendement infini au regard de ses œuvres finies.
3. Théorie de cet entendement vu en relation avec l'homme dans la connaissance qu'il prend de Dieu et de l'univers créé.

Un fait ne peut donc jamais être vu comme un « fait pur » ; un fait s'intègre à la totalité du réel et en appelle aux grandes présuppositions qui seules permettent une « identification com-

plète ». Pour utiliser un langage cartésien, c'est la doctrine de la « véracité divine » qui éclaire la science des faits.

L'apologétique demeure une préoccupation majeure dans l'analyse de VAN TIL, qui ne nie d'ailleurs pas qu'il soit possible de parler un langage commun entre croyants et incroyants ; l'homme (dans le péché) demeure relié à l'Origine divine, il habite cette « bâtie » qu'est l'univers, et celle-ci lui révèle l'existence d'un Dieu Créateur *dès l'expérience pré-réflexive*. Mais l'œuvre de l'apologète doit être directement orientée en direction d'un plaidoyer en faveur de ces grandes présuppositions doctrinales bibliques qui orientent originairement la réflexion chrétienne. Connaissant le système biblique et l'ensemble (a - b - c) des présuppositions portant sur l'Etre et les êtres créés, l'apologète doit toujours maintenir qu'il existe un système unique d'interprétation capable en soi et pour nous de rendre compte de la totalité des faits.

VII. CONCLUSION : LES PRÉSUPPOSITIONS NÉCESSAIRES

La théorie vantilienne du réel a souvent fait l'objet de malentendus ; certains auteurs réformés — de tendance barthienne — n'y voient qu'une nouvelle forme de « philosophie chrétienne », une de plus, trop spéculative pour être vraiment biblique, trop éloignée de l' « événement » chrétien central pour être acceptable dans l'Eglise.

Mais le « Christo-monisme » de la néo-orthodoxie est un système qui s'appuie sur des présuppositions philosophiques et sur des axiomes supra-théoriques dont il resterait à examiner le caractère *théiste* !

On a également accusé VAN TIL d'être un « subjectiviste » (DOOYEWERD tombant sous le coup du même reproche à cause du problème des présuppositions). Le « présuppositionalisme » de VAN TIL, objecte-t-on, ne laisserait pas toute sa place à la majesté des faits qui s'imposent par eux-mêmes, « objectivement ». Mais, face à cette sorte d'objection, VAN TIL distingue des types divers de présuppositions. La géométrie euclidienne repose sur les grands *postulats* construisant le plan euclidien ; ces postulats — qui sont des « demandes » de la raison scientifique — peuvent représenter ici toutes les hypothèses des systèmes hypothético-déductifs ; les postulats sont impliqués par toute démonstration géométrique qui fait usage du plan euclidien.

A un autre niveau d'étude, on rencontre les *hypothèses de base* de la théorie physique. Là encore, dans le cadre de l'induction expérimentale portant sur un univers matériel, on est obligé d'accepter, au point de départ des sciences, un certain nombre d'énoncés préalables qui pourront être « rectifiés » ou « affinés » par le progrès de l'expérience.

La philosophie s'édifie elle-même sur des présuppositions, apparaissant explicitement ou résidant de façon implicite à l'entrée d'un système⁴⁰. HEIDEGGER écrit : « La philosophie ne se donnera jamais pour tâche de contester ses présuppositions, mais elle n'a pas non plus le droit de se borner à y consentir. Elle porte le concept de ces présuppositions, et promet en coïncidence avec elles, ce en vue de quoi elles sont présuppositions, vers un déploiement dont la nécessité est plus instante ». HEIDEGGER s'exprime ici en faveur d'un traitement des présupposés de la philosophie qu'explique le reste de son œuvre : *Répétition des fondements de la métaphysique*. Il reste que tout système s'ouvre à partir d'une « base présuppositionnelle »⁴¹.

Parmi les présuppositions, il faut discerner ce qui relève des données de l'expérience commune, ce qui relève des conditions a priori de la réflexion, et ce qui manifeste la « foi philosophique », non pas entendue comme « position personnelle » du philosophe, mais comme l'ensemble des *présuppositions nécessaires* affirmées dans toute pensée philosophique. Toute pensée passe nécessairement par une *idée de totalité* se rapportant à l'Origine, au monde et au moi.

Dès lors, le système (a - b - c) de VAN TIL, est le système des présuppositions nécessaires, *des vérités absolues, valables en soi*, par lesquelles seules un système de pensée devient conforme aux êtres tels qu'ils existent et à l'Etre Origine. La philosophie de VAN TIL ne peut ainsi en aucune manière être assimilée à la position subjectiviste.

BIBLIOGRAPHIE

Complément

A la liste donnée à la fin de la précédente étude, nous ajoutons :

- 1932 *The Metaphysics of Apologetics*, PRP
- 1955 *Christianity in Modern Theology*, PRP
- 1959 *The Theology of James DAANE*, PRP
- 1967 *The Confession of 1967 : its theological background and ecumenical significance*, PRP
- 1973 *Common grace (A collection)* PRP

⁴⁰ Cf. par ex. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 310.

⁴¹ Voir aussi sur ce point toute l'œuvre de DERRIDA. Cf. A. PROBST qu'est-ce que la phénoménologie, *Revue Réformée*, N° 104, 1975/4, p. 159 ss.

L'Ecclésiaste

ou

Que vaut la vie ?*

Daniel LYS
Présentation de Jean BRUN

Voici une nouvelle étape dans l'enquête que l'A. mène depuis bientôt 20 ans dans le champ de l'anthropologie biblique, étant entendu dès le début que cette anthropologie est dépendante de la théologie, c'est-à-dire qu'il s'agit en fait d'une théo-anthropologie. Tout d'abord ont été publiées trois *monographies* consacrées respectivement à l'âme (*Nèphèsh*, Paris PUF 1959), à l'esprit (*Rûach*, Paris PUF 1962) et à la chair (*Bâsâr*, Paris Ed. Univ. 1967 ; actuellement en dépôt chez l'auteur).

Ces trois monographies essayaient d'étudier les notions envisagées en abordant *tous* les emplois de chacune d'elles et en classant ces emplois d'une part selon un ordre chronologique vraisemblable, d'autre part selon les genres littéraires dans lesquels ces notions interviennent. Après quoi l'A. a continué sa recherche anthropologique en s'intéressant au problème de l'amour, mais cette fois sous forme d'un *commentaire* du Cantique des Cantiques : *Le plus beau chant de la création*, Paris, Ed. du Cerf 1968 (cf *ETR* 1969/2, p. 149). Aujourd'hui c'est encore sous forme d'un commentaire que l'A. s'attaque au problème fondamental de toute l'anthropologie : le sens de la vie. L'ouvrage qui vient de paraître comprend une traduction de l'ensemble du livre de l'Ecclésiaste, une introduction générale à ce livre, mais un commentaire qui ne concerne que ce que l'A. considère comme la première partie du livre à savoir du chapitre I v. 1 au chapitre 4 v. 3. 400 pages pour trois chapitres !

* Daniel Lys, *L'Ecclésiaste ou Que vaut la vie ?* Paris, Letouzey et Ané, 1977, 23,5 x 15,5 cm. 433 p.

On voudrait limiter la présentation à deux choses essentielles. La première concerne la traduction. L'intention de l'A. est d'éviter deux pièges opposés : celui d'une traduction qui ne serait qu'une *transcription*, nécessitant pour le lecteur moderne une sorte d'exercice d'exotisme réservé à quelques privilégiés intellectuels ; et à l'inverse le piège de la *paraphrase* où pour s'exprimer dans le langage d'aujourd'hui on risque de s'écartier dangereusement du texte original.

En fait la traduction proposée essaie de rendre dans le français de tous les jours le sens de l'hébreu tout en essayant de garder, dans la langue d'aujourd'hui, une cohérence qui corresponde dans notre temps à la cohérence qu'avait en son temps le texte original. On retrouve là le principe de « l'équivalence dynamique » (plutôt que de la « correspondance formelle ») chère à E. Nida ; mais en fait l'A. prétend aller plus loin dans deux sens :

1°) il estime que toute traduction est non seulement linguistique mais nécessairement culturelle et que, par exemple, le terme « homme » dans notre culture est suffisamment différent du même terme au 10^e ou au 8^e siècle avant Jésus-Christ pour être tout autant un anachronisme que l'emploi d'un mot « moderne » tel que, par exemple, « cocktail » ;

2°) l'A. estime qu'il ne s'agit pas simplement de retrouver aujourd'hui un texte dont le sens soit communiqué à nos contemporains à la façon dont le sens du texte originel l'était à l'époque mais il pense que *pour cela* il faut retrouver en français une cohérence aussi grande que celle de l'hébreu.

Dans certains cas ceci donne des résultats en apparence anodins, voire entachés d'humour ; ainsi lorsqu'à 10 : 2 le texte dit mot à mot : « le cœur du philosophe est à sa droite mais le cœur de l'abruti à sa gauche » ; du fait que « cœur » a en hébreu une connotation d'intelligence et de volonté plutôt que de sentiment, et que par ailleurs avoir le cœur « à droite » ou « à gauche » a en français le sens que l'on sait, la phrase devient comme équivalent moderne du texte original : « le bon sens du philosophe est adroit mais le bon sens de l'abruti est sinistre ». Dans d'autres cas, la traduction, en « collant » au texte original tout en essayant de parler français, arrive à détecter certains sens dont l'A. pense qu'il en a mis en relief la nouveauté. C'est ainsi qu'à 1 : 17 il ne s'agit pas, à son avis, de connaître d'une part la sagesse et de connaître d'autre part la bêtise et la folie, mais que les deux derniers mots ainsi traduits ont un double sens ; connaître la philosophie n'est pas facile, car il est hors de portée de l'homme de savoir si, quand quelqu'un parle, il a affaire à un illuminé ou à une authentique illumination, ou encore à l'esprit de finesse ou à quelqu'un (comme on dit dans le Midi) qui « a l'air fin ! ». Il n'est pas aisément de distinguer « philo » de « folie » ! Ceci va encore plus loin lorsque, du fait de

la rareté d'un terme qui deviendra banal dans l'araméen plus tardif, l'A. dégage la question principale du livre telle qu'elle apparaît en 2 : 22 sous la forme suivante « *Quel être y a-t-il pour l'homme dans toute sa besogne ?* »

Pour ce travail, la méthode utilisée est semblable à celle que l'on rencontre dans les ouvrages précédemment cités et qui est double, s'appuyant d'un côté sur la philologie et les recherches lexicographiques souvent exhaustives non seulement à travers le texte de l'Ecclésiaste mais à travers la Bible tout entière (il n'est pas sans intérêt par exemple de noter que l'Ecclésiaste emploie le mot « Dieu » plus souvent que le mot « vanité ») ; d'un autre côté sur les travaux de l'histoire comparée des religions, les auteurs de l'Ancien Testament ayant utilisé les thèmes culturels de leur époque non pas pour les copier mais pour exprimer un message nouveau qui révolutionne la culture.

La seconde ligne qu'il paraît utile de souligner à propos de ce commentaire concerne l'axe essentiel de l'ouvrage de l'Ecclésiaste. Ici il est bon de noter quatre choses qui ressortent de ce que l'A. essaie de mettre en avant.

a) Tout d'abord l'intention du philosophe de ce livre pourrait être de parler aux philosophes contemporains leur langage et de raisonner avec eux sans tricher afin de les acculer à une impasse, leur montrant que, s'il est utile de raisonner, la raison ne donne pas le sens de la vie (de même, pourrait-on dire, que le bon fonctionnement de l'estomac n'empêche pas de mourir, même s'il est vrai que son mauvais fonctionnement abrège la vie !).

b) Deuxième remarque : l'A. parie sur l'intelligence de l'Ecclésiaste, tant en ce qui concerne ce qu'il dit, que la façon de le dire. On a trop souvent déclaré que l'Ecclésiaste n'avait pas compris ce dont il parlait. Il n'est pas sans intérêt de montrer comment ce texte biblique ironise à l'égard des quatre éléments de la philosophie ionienne en remplaçant terre, feu, air et eau par des créatures qui non seulement ne peuvent pas donner le sens mais sont elles-mêmes à la recherche de leur propre sens ; et de voir que cette ironie se fait à l'aide même des mythes grecs de Sisyphe, Tantale, les Danaïdes, etc.

c) Ainsi se pose le problème du sens, tel qu'il apparaît nettement dès 1 : 13 : la dignité humaine est comme un malin souci, comme un cancer qui ronge, et qui consiste en une recherche du sens, lequel existe mais insaisissable, étant donné que ce malin souci est le don de Dieu qui ainsi fait de l'homme un être digne de ce nom. Il y a donc une sorte d'héroïsme dans cette quête constante du sens — c'est ainsi que doit être faite la troisième remarque telle qu'elle a été dégagée philologiquement dans ce qui vient d'être dit à propos de 2 : 22 : « *Quel être y-a-t-il pour l'homme dans toute sa besogne ?* ». La conclusion c'est que l'homme ne peut jouir de rien si ce n'est par la

grâce de Dieu. Ayant ainsi fait le bilan de l'existence, l'Ecclésiaste aborde le problème du destin et reprend les questions posées préalablement par le problème de la mort et par celui du désordre de l'histoire. Une méditation sur le temps montre que ce n'est pas en saisissant le maximum d'occasions qu'on arrivera à coïncider avec le temps de Dieu : les occasions s'annulent l'une l'autre et, si on les saisit toutes, le résultat sera « zéro ». Il faut donc choisir. Encore faudrait-il pour cela connaître le plan de Dieu. Comme on l'ignore, les choix seront toujours risqués. Seul Dieu est capable de récupérer dans son propre temps tel acte de l'homme que le temps emporte. Aussi l'homme ne peut-il que s'en remettre à lui dans la foi. Mais, plus encore, une vie ne peut être justement jugée, justifiée, ici-bas : il faut s'en remettre au jugement de Dieu, dans un acte de foi inoui, puisque ce jugement et cette justification possible n'interviendront que quand l'homme sera mort et ne pourra plus en bénéficier. Mais en attendant l'injustice règne et il faut bien vivre ; ainsi rebondit la question, qui est reprise dans la seconde moitié de l'Ecclésiaste par l'analyse des paradoxes de l'existence, que l'actuel ouvrage n'aborde point encore.

d) Reste sans doute une quatrième remarque à faire, concernant cette philosophie du « profit » : s'il y a un sens, mais s'il est insaisissable (ce qui est la signification du mot mal traduit par « vanité » et qui désigne plutôt une « fumée » disparaissant dès qu'on essaie de l'attraper), alors la dignité de l'homme c'est de chercher sans jamais trouver, agissant dans le risque, et rencontrant finalement la dimension de la grâce au cœur même de l'absurde. Si l'on ajoute que l'Ecclésiaste a été lu plus tard à la Fête des Tabernacles, c'est-à-dire des Hüttes, il n'est pas sans intérêt de souligner qu'au moment où Israël rentre dans la joie des récoltes le résultat de la possession de la terre promise, le livre du Lévitique (23 : 39-43) transforme cette Fête des Hüttes liée à la situation agricole en une Fête des Tentes rappelant au peuple d'Israël, lors de la Fête de l'Avoir, qu'il doit toujours rester un peuple en marche tendu vers l'Etre.

Après cette analyse, aussi brève soit-elle, est-il besoin d'ajouter que l'A. de ce commentaire, même si par principe il n'est point opposé à la critique littéraire et à la reconnaissance de diverses mains (ce qui lui paraît évident pour l'épilogue), se refuse à lire l'Ecclésiaste comme la superposition de plusieurs textes respectivement traité de philosophie sceptique et hédoniste, corrigé d'une part par un homme sage, d'autre part par un picux, le tout étant finalement édité par un disciple ? En fait aucun de ces quatre textes pris en lui-même n'aurait d'intérêt. Et sans doute le trait propre à ce commentaire est-il de montrer que c'est dans les juxtapositions paradoxales de ce qui a souvent été considéré comme venant de différentes mains que se situe le message théologique que l'Ecclésiaste a essayé de communiquer à l'homme en parlant jusqu'au bout le lan-

gage des philosophes, mais sans tricher, sans considérer comme droit ce qui est tordu et comme tordu ce qui est droit (I : 15). Il s'agit donc plutôt d'une théologie de contrastes, et non de théologies en contraste.

L'Etre et l'Avoir, l'Etre et le Temps, l'Action et le Sens : ce sont là des questions capitales et il est heureux que l'Ecclésiaste les rappelle avec force et pertinence à l'homme d'aujourd'hui qui confond trop aisément bénéfice d'un compte en banque et réussite d'une vie, ou encore, pour le dire autrement, sauvetage et salut, situation et condition humaine.

Un ouvrage tout particulièrement attachant que les spécialistes doivent lire. Quelques rares passages de la traduction peuvent irriter le lecteur.

DEMANDE DE NUMEROS ANCIENS

Pour compléter sa collection, la Faculté de théologie protestante de Yaoundé (Cameroun) souhaiterait que nous puissions lui transmettre les numéros suivants de la Revue :

1, 2/3, 4, 8, 9, 10, 11/12, 15/16, 17/18, 19, 30.

Le Secrétariat de la Revue Réformée serait heureux de recevoir ces numéros de la part de ses anciens abonnés qui n'ont pas constitué une « collection ».

Ils sont sollicités au titre d'un service amical et gracieux.

M E R C I.

P.S. : Ne pas envoyer directement ces fascicules au Cameroun.

Marguerite SOULIÉ: *L'inspiration biblique dans la Poésie religieuse d'Arianna d'Aubigné*, Ed. Klincksieck, 550 pages, 160 F.

Marguerite SOULIÉ a déjà collaboré à la belle édition des œuvres d'Arianna d'Aubigné publiée en 1969 dans la collection de la Pléiade. Sa thèse de Doctorat, préfacée par M.R. LEBÈGUE, de l'Institut, prolonge toute une série d'études qui, du point de vue littéraire, ont replacé le compagnon d'HENRI IV, longtemps oublié, dans les tout premiers rangs. Dans son *Histoire de la Poésie française* (tome II, 1976) Robert SABATIER, de l'Académie Goncourt, n'est-il pas allé jusqu'à dire: « Il est de tous les poètes français le plus puissant ? »

Que la Bible soit à la base d'un tel lyrisme n'est pas pour nous surprendre. La lucidité impitoyable et réaliste des *Tragiques*, leur envolée spirituelle, les réflexions approfondies qu'elles comportent sur les sociétés humaines, leurs rapports, leur devenir, la vision eschatologique si cohérente du poète sont évidemment le fruit d'une étude scrupuleuse de la Parole de Dieu par un croyant intensément convaincu de sa souveraine autorité. Il y a là quelque chose qui peut frapper la critique littéraire, enclin à penser que la Bible est essentiellement un réservoir d'images ou de lieux communs lyriques. De ce point de vue le livre de Marguerite SOULIÉ est une belle illustration de la fécondité de l'attitude réformée devant la Bible.

Il faut signaler en second lieu le grand intérêt historique de cet ouvrage. D'AUBIGNÉ est à la fois un acteur et un témoin exceptionnel de son temps. On l'a décrit souvent comme un obstiné, un être passionnel, voire un fanatique, faute de comprendre ses motivations profondes. Or, si le cas de l'auteur des *Tragiques* est par certains côtés exceptionnels, on ne peut le séparer de ses compagnons de « la Cause ». En fait leur psychologie est le plus souvent méconnue. Le mérite de l'auteur est à cet égard de replacer la figure de son héros dans son entourage ; elle nous montre admirablement comment la lecture que d'AUBIGNÉ fait des événements (à la lumière de la lecture de la Bible) a été inspirée dans bien des cas par des auteurs huguenots contemporains des guerres de religion. Les pamphlets politico-religieux publiés à cette époque, notamment par ceux qu'on appelle les « Monarchomaques » sont ainsi une des mesures de la grande fresque dans laquelle revit tout le drame religieux du XVI^e siècle.

Il revient sans doute à notre Revue de souligner particulièrement l'intérêt théologique que présente cet ouvrage. Nous en relèverons quelques aspects :

1^o) Tout d'abord l'approche de l'Ancien Testament par le poète réformé. Pour mieux analyser la façon dont les livres prophétiques en particulier ont alimenté la pensée et l'expression d'A. d'AUBIGNÉ, Marguerite SOULIÉ a étudié l'hébreu et nous donne une quarantaine de pages très techniques sur les hébreïsmes dans les *Tragiques*.

2^o) Un chapitre suggestif est consacré au problème de la création littéraire dans la pensée calviniste, éclairé par les notions de vérité, de signe, de sobriété spirituelle et de vocation. M. SOULIÉ essaye de trouver dans les *Tragiques* un « mysticisme huguenot », mettant en parallèle les visions d'A. d'AUBIGNÉ et celles de son contemporain Jean de la Croix, beaucoup plus détachées de la norme scripturaire.

Mais cette création littéraire n'est que l'expression, une des expressions possibles d'un charisme prophétique. Ici se pose à notre avis la question théologique la plus importante soulevée par cette étude : En quelle mesure A. d'AUBIGNÉ pouvait-il se sentir appelé à un ministère très précis qui consistait à être un messager de Dieu pour son époque ? Quels sont (autrement dit) les rapports entre la prédication de la Parole de façon intemporelle et les illuminations que l'orateur ou l'écrivain reçoivent pour transmettre à leur peuple ?

Marguerite SOULIÉ montre comment le poète huguenot s'est posé le problème, au cours de deux crises majeures qui l'ont bouleversé avec tous les siens (la Saint-Barthélémy et l'abjuration d'*Henri IV*), comment il a cherché à le résoudre dans la méditation biblique et dans la communion de l'Eglise. Œuvre à la fois de connaissance biblique, de science humaine et d'inspiration personnelle, *les Tragiques* apparaissent comme la réponse longuement méditée et élaborée du croyant à cette contrainte intérieure.

— Au carrefour de plusieurs disciplines, très proche toujours de la préoccupation fondamentale de la théologie réformée, le livre de Mlle SOULIÉ renouvelera l'attention autour de la haute figure d'un poète de génie. Il le fait entrer, plus qu'on n'en avait conscience, parmi ceux qui ont apporté une contribution originale à la pensée réformée. C'est dire la reconnaissance qu'on doit avoir pour ce beau travail.

Qu'il nous soit permis en terminant deux observations de détail :

a) Il est dommage que, par endroits, des appréciations critiques se fassent jour par rapport à des livres vétéro-testamentaires. Ce n'est pas le sujet et l'auteur ne nous semble pas bien inspiré quand il adopte les a priori contestables d'une certaine critique (p. ex. la note de la page 234 sur le Deutéronome).

b) Parmi les sources probables du dessein des *Tragiques*, je ne vois pas mentionnée la belle préface de BÈZE à l'édition des Psaumes. Tels passages de la dédicace « à l'Eglise de Notre Seigneur » semblent des anticipations des apostrophes de d'AUBIGNÉ aux martyrs :

« J'en vois les uns aux pattes de la louve
 ...Vous, enferrez, qui en prisons obscures
 Pour vérité portez peines tant dures
 Et qui souffrez pour tant juste querelle
 La mort hélas extrêmement cruelle
 ...Le corps se meurt, l'esprit commence à vivre
 ...Fondants le feu d'une voix de louanges » etc...

François GONIN.

LA REVUE RÉFORMÉE

Abonnements, envois de fonds et dons

Les abonnements **de solidarité** permettent d'assurer le service de la Revue :

- a) *à prix réduit*, aux pasteurs (ou assimilés) et aux étudiants;
- b) *gratuitement* aux bibliothèques d'hôpitaux, de sanas, de prisons, etc...;
- c) aux bibliothèques d'étudiants et de diverses Facultés, afin d'y faire connaître nos publications et en vue d'une raisonnable propagande.

Pour soutenir notre œuvre et faciliter nos publications, des *dons* peuvent être adressés soit par des coreligionnaires français qui désirent s'associer à notre travail, soit par des protestants étrangers qui, sans vouloir s'abonner à la *Revue Réformée*, sont cependant heureux de participer à notre effort.

FRANCE : *Commandes* : 10, rue de Villars, 78-Saint-Germain-en-Laye.

Abonnements, envois de fonds et dons : M. Jean MARCEL, 23, rue de Tourville, 78-Saint-Germain-en-Laye (Yvelines). C.C.P. Paris 7284.62.

Abonnement : 36 F. Abonnement de solidarité : 75 F ou plus.

Pasteurs et assimilés, étudiants : prix réduit, 24 F.

ALLEMAGNE : Dr. L. COENEN, 56, Wuppertal, 2, Krautstrasse, 74, Postscheckkonto Köln 71336.

Abonnement D.M. 19.— : Etudiants : D.M. 14.—.

BELGIQUE : M. le pasteur P. A. dos S. MENDES, Place A.-Bastien, 2, 7000 Mons-Ghlin. Compte courant postal 001-0204177-88.

Abonnement : 270 francs belges. Abonnement de solidarité : 500 francs belges ou plus.

Pasteurs et étudiants : 190 francs belges

ETATS-UNIS, CANADA : STECHERT-HAFNER Inc., 31 East 10th Street, New-York 3. N.Y. (U.S.A.).

Abonnement : \$ 8 — Abonnement de solidarité : \$ 15 ou plus.

GRANDE-BRETAGNE : Dr. David HAWSON, Milverton Lodge, 3, Ottawa Place Chapel Allerton, Leeds LS7 4L G.

Abonnement : £ 4.50, Student sub. £ 3.00.

ITALIE : Libreria di Cultura Religiosa, Piazza Cavour 32, Roma, C.C. Postale 1/26922.

Abonnement : lires 5.000.

Pasteurs et assimilés, étudiants : lires : 3.500.

PAYS-BAS : Mme F.J.A. de ROO-PANCHAUD, « L'Abri », Hofakkers, 18, Zuidlaren (Dr), Giro 60484.

Abonnement : Fl. 20.—. Abonnement de solidarité : Fl. 40.— ou plus.

Etudiants : prix réduit : Fl. 14.—.

SUISSE : M. R. BURNIER, Beausejour, 16, 1003, Lausanne. Compte postal : 10 6345.

Abonnement : 20 francs suisses. Abonnement de solidarité : 40 francs suisses ou plus.

Etudiants : prix réduit : 15 francs suisses.

AUTRES PAYS : 42 F

PUBLICATIONS DISPONIBLES

1^o Au Siège de *La Revue Réformée*, 10, rue de Villars, 78100 Saint-Germain-en-Laye, (France). C.C.P. Pierre MARCEL, 3456.23, Paris. 15 % de réduction. *franco* pour commandes adressées au siège de la Revue

John Knox, <i>Lettre à un Jésuite nommé Tyrie</i> . Traduction, introduction et notes par Pierre Janton	10.—
<i>Le Petit Catéchisme de Westminster</i>	10.—
<i>Liberté et Communion en Christ</i> , Déclaration de Berlin 1974 sur l'Ecclésiisme	10.—
Alain PROBST, <i>La Théorie générale des Cercles de Lois en Philosophie Réformée</i> , Brève analyse de la Théorie générale de la nature créée, chez Hermann DOOYEWERD, Tirage Xérox. 138 p. <i>franco</i> Frs	40.—
<i>Dans quel sens la Bible est-elle la Parole de Dieu ?</i>	40.—
Rapport de la commission biblique désignée par l'Episcopat Luthérien Suisse	12.—
<i>Ta Parole est la Vérité</i> , Conférences du Congrès de Théologie Evangélique de Paris 1968	15.—
Rudolf GROS, <i>Introduction à l'Evangile selon saint Marc</i> , Présentation de J.G.H. Hoffmann	10.—
Birger GERHARDSSON, <i>Mémoire et Manuscrits dans le Judaïsme rabbinique et le christianisme primitif</i>	10.—
<i>Canons du Synode de Dordrecht (1618-1619)</i>	6.—
Jean CALVIN, <i>Sermons sur la Prophétie d'Esaié LIII, touchant la mort et la passion du Christ</i> , 120 p.	15.—
Jean CALVIN : <i>La Nativité</i> :	
1. L'Annonce faite à Marie et à Joseph 2. Le Cantique de Marie 3. Le Cantique de Zacharie 4. La Naissance du Sauveur. Chaque	8.—
Les quatre fascicules ensemble	25.—
G. C. BERKOUWER, <i>Incertitude moderne et Foi chrétienne</i>	8.—
Théodore de BÈZE, <i>La Confession de Foi du Chrétien</i> , Texte modernisé, Introduction, préface et notes de Michel Réveillaud	20.—
Hermann DOOYEWERD, <i>La nouvelle tâche d'une philosophie chrétienne</i>	12.—
Auguste LECERF :	
<i>La Prière</i>	Epuisé
<i>Des moyens de la Grâce</i>	10.—
<i>Le Péché et la Grâce</i>	8.—
Pierre MARCEL :	
<i>La Confirmation doit-elle subsister ? Théologie Réformée de la confirmation</i>	12.—
<i>Le Baptême, Sacrement de l'Alliance de Grâce</i>	Epuisé
<i>L'Actualité de la Prédication</i>	10.—
<i>Christ expliquant les Ecriture</i>	5.—
<i>L'Humilité d'après Calvin</i>	5.—
2 ^o A la Librairie Protestante, 140 Bd Saint-Germain, Paris, 6 ^e (Tarif Librairie)	
Pierre MARCEL :	
<i>A l'Ecole de Dieu, Catéchisme réformé</i>	15.—
<i>A l'Ecoute de Dieu, Manuel de direction spirituelle</i>	15.—
<i>La Confession de Foi de l'Eglise réformée en France, ou Confession de La Rochelle</i> . Format de poche, « Les Bergers et les Mages »	3.50
<i>Le Catéchisme de Heidelberg</i> , J. CADIER	2.—
<i>Le Catéchisme de Heidelberg</i> , Delachaux	6.—
Jean CALVIN :	
<i>La vraie façon de réformer l'Eglise</i>	25.—
<i>Petit Traité de la Sainte Cène</i> , Adaptation en français moderne, « Les Bergers et les Mages »	5.—
<i>Institution de la Religion Chrétienne</i> , 4 volumes, « Labor et Fides ».	
Tome I	45.—
Tome II	62.—
Tome III	99.—
Tome IV	125.—
<i>Commentaire sur le livre de la Genèse</i> , « Labor et Fides » relié	160.—
<i>Commentaire sur l'Evangile de Jean</i> , « Labor et Fides » relié	150.—
<i>Commentaire sur l'Epître aux Romains</i> , « Labor et Fides » relié	88.—
<i>Commentaires sur les Epîtres aux Galates, Ephésiens, Philippiens, Colossiens</i> , « Labor et Fides » relié	97.—

