

La revue réformée

Nº 167-1991/1

JANVIER 1991

TOME LXII

La revue réformée

publiée par

L'ASSOCIATION « LA REVUE RÉFORMÉE »
33, avenue Jules-Ferry, 13100 AIX-EN-PROVENCE
C.C.P. MARSEILLE 7370 39 U

COMITÉ DE RÉDACTION :

P. BERTHOUD, P. COURTHIAL, J.-M. DAUMAS, P. JONES, H. KALLEMEYN
P. MARCEL, C. ROUVIERE et P. WELLS.

Avec la collaboration de Roger BARIJER, Jean BRUN,
W. EDGAR, A.-G. MARTIN, Alain PROBST.

Editeur : Paul WELLS, D.Th.

Abonnements 1990

1^o — FRANCE

Prix normal : 140 F — Solidarité : 200 F
Pasteurs et étudiants : 75 F
Etudiants en théologie : 55 F. 2 ans : 100 F.

2^o — ÉTRANGER

BELGIQUE : M. le Pasteur Paulo MENDES, Place A.-Bastien, 2. 7410 Mons (Ghlin).
Compte courant postal 034-0123245-20.
Abonnement : 1.000 FB — Solidarité : 1.600 FB.
Pasteurs et étudiants : 600 FB.

ESPAGNE : M. Felipe CARMONA, Andrés Febrer 31, Barcelona 19,
Cuenta corriente postal N° 3.593.250 Barcelona.
Abono Anual : 2.500 Pesetas.
Para pastores y responsables : 1.300 Pesetas.

ITALIE : Libreria di Cultura Religiosa, Piazza Cavour 32, Roma.
C.C. Postale 14013007.
Abonnement : 35.000 lires.
Pasteurs et assimilés, étudiants : 20.000 lires.

PAYS-BAS : Drs Jan ALLERSMA Kustweg 30/a, 9933 BD Delfzijl.
Giro 25 00 801.
Abonnements : Florins 60 — Solidarité 80 Fl.
Etudiants : Fl. 30.

SUISSE :
Compte postal : *La Revue Réformée*, Case postale 3709, 1002 Lausanne. CCP : 10-4488-4
Abonnements : 40 CHF — Solidarité 60 CHF.
Etudiants : 25 CHF.

AUTRES PAYS :

- Règlement en FF, sur une banque en France : tarifs français + 30 FF
- Autre mode de règlement (à cause des frais divers) : tarifs français + 60 FF

Envoi « par avion » : Supplément aux tarifs ci-dessus 30 FF ou 10 CHF.

Prix du fascicule : 35 FF pour l'année en cours et l'année précédente
20 FF pour les années antérieures

AVANT-PROPOS

Depuis ses débuts en 1950, sous la direction du pasteur Pierre Marcel, *La Revue Réformée* s'est donnée comme but d'être un instrument « théologique et pratique à l'usage des fidèles, des conseillers presbytéraux et des pasteurs ». Cette vocation est particulièrement opportune à une époque comme celle que nous traversons, où les Eglises souffrent de carence en matière de réflexion doctrinale. *La Revue Réformée* veut être un outil de formation qui rende la théologie accessible à tous ceux qui désirent approfondir leur foi. Aussi s'efforce-t-elle d'allier l'intelligence de la foi à une clarté d'expression aussi grande que possible.

Il arrive, cependant, de temps en temps, que certains numéros à thème ne soient pas tout à fait représentatifs du projet global de la revue. C'est ainsi que, dans le passé, un numéro spécial a présenté la pensée d'un Herman Dooyeweerd ou d'un Francis Schaeffer. C'est également le cas du présent qui est consacré à Cornelius Van Til, un des grands apologètes chrétiens du 20^e siècle, malheureusement bien peu connu en France.

L'article de John Frame, qui analyse la théologie de Van Til, est intéressant pour trois raisons. Tout d'abord, il montre combien la doctrine de l'Ecriture a occupé une place centrale dans la pensée de Van Til, et comment, cette doctrine forme un tout avec les autres grands aspects de la foi chrétienne. Pour Van Til, il convient d'interpréter l'Ecriture selon l'analogie de la foi. Le second intérêt du texte de Frame est qu'il met en évidence comment, et à quelles conditions, il est possible d'avoir une approche systématique de la théologie. Ceci est capital en un temps où les théologiens font preuve de réserve, voire d'hostilité, vis-à-vis de toute notion de « système » quand il s'agit de la foi. Enfin, cet article nous invite à nous interroger sur les rapports entre la théologie et d'autres branches des sciences humaines. Van Til, en effet, nous exhorte donc à développer « une théorie chrétienne de la connaissance ».

Notre vœu est que le lecteur s'applique à la persévérance et, peu à peu, perçoive l'importance, pour sa vie et son témoignage, de ces diverses questions. Nul doute qu'il trouvera dans ces pages de quoi « renouveler son intelligence » à l'école de Jésus-Christ et du Saint-Esprit.

Paul WELLS

CORNELIUS VAN TIL TEL QUE JE L'AI CONNU

William EDGAR*

Cornelius Van Til a été l'un des plus grands apologètes de notre temps. Il est mort le 23 avril 1987, dix jours avant son 92^e anniversaire. Il a connu tout le XX^e siècle, à part sa dernière décennie, d'un point de vue unique : celui d'un penseur réformé.

Un jour de forte pluie, alors que j'étais étudiant à la Faculté de Théologie de Westminster, à Philadelphie, aux Etats-Unis, j'ai rencontré le professeur d'apologétique et, tout en cheminant près de lui, chacun sous notre parapluie, j'ai fait quelques remarques sur le « très mauvais temps ». En souriant, il m'a répliqué : « Je vois, Monsieur, que vous n'êtes pas fermier ! » En effet, Cornelius « Kees » Van Til est né dans une ferme cultivée par ses parents, dans la Groningue, en Hollande. Par la suite, il a eu beaucoup de peine à quitter la vie du terrien, tout en se sachant appelé par Dieu à laisser le métier de sa famille et à entrer dans le saint ministère. Aussi sa première ambition a-t-elle été d'être nommé dans une Eglise à la campagne. Mais une autre voie s'est ouverte devant lui. Il a enseigné l'apologétique dans une Faculté de Théologie pendant plus de quarante ans.

On relève trois étapes dans sa formation. D'abord, et avant tout, il a été élevé dans le calvinisme *Afscheidung*, celui qui rejette la doctrine courante selon laquelle la régénération des enfants nés dans une famille chrétienne doit être présumée. Van Til savait par cœur le *Catéchisme de Heidelberg*. Sa famille pratiquait ardemment la robuste religion des Réformés des Pays-Bas, religion qui a perdu, depuis, beaucoup de son élan.

En 1905, le jeune Kees a dix ans, et sa famille décide de quitter son pays pour trouver des terres plus fertiles et des marchés plus prometteurs aux Etats-Unis. C'est dans le bel Etat de l'Indiana que, jeune homme, il se sent appelé à servir le Seigneur dans l'Eglise. En 1914, il entre à l'école préparatoire Calvin, à Grand Rapids (Michigan) ; et sept ans après, il fait une première année de théologie à la Faculté qui porte le même nom. C'est la deuxième étape. Il se plonge

* Après avoir été professeur d'apologétique à Aix, William Edgar enseigne au Westminster Theological Seminary à Philadelphie.

dans l'étude de la pensée de l'extraordinaire Abraham Kuyper, dont l'impact sera très grand sur l'élaboration de sa propre vision.

Après cette première année, Van Til a l'occasion d'aller au Princeton Theological Seminary, sur la côte est, pour compléter sa formation. A l'époque, cette Faculté est une véritable citadelle de l'orthodoxie réformée, dans la tradition presbytérienne ; son niveau académique est sans égal. G. Vos, C.W. Hodge, W.P. Armstrong, R.D. Wilson, T. Allis et J.G. Machen y enseignent. Van Til ne résiste pas à l'envie d'y aller, c'est la troisième étape. Son séjour à Princeton revêt deux aspects puisque, dans l'enseignement universitaire américain, l'étudiant est libre de s'inscrire dans d'autres départements que celui de sa spécialité. En philosophie, Van Til, très doué en cette matière, suit les cours du grand A.A. Bowman, chef de file de l'école « personnaliste ». A l'université, laïque depuis longtemps, Van Til côtoie les penseurs non-chrétiens du moment, mode de préparation rêvée pour un futur apologiste.

Au cours de ses études, l'étudiant Van Til voit naître en lui certaines convictions au sujet de la défense de la foi. Il n'est pas satisfait de la méthode utilisée par ses contemporains. En sondant les Ecritures, et en s'appuyant sur le système « kuyperien », il propose une approche assez révolutionnaire. La méthode en vogue consiste, alors, à « prouver » le bien-fondé du christianisme en amassant des faits propres à démontrer la vérité de la foi ; or les normes et les critères de ces preuves ne sont jamais remis en question, bien qu'ils soient, le plus souvent, basés sur une philosophie non-biblique. La tactique, admirable en soi, est de se mettre sur le même terrain que l'autre, afin de tenter de le convaincre. Pourtant Van Til discerne de plus en plus clairement que si ce terrain est fondamentalement antithétique du christianisme, la partie est perdue d'avance.

La méthode traditionnelle admet que certains critères sont universels comme par exemple, la loi de la non-contradiction, loi tirée de la logique classique. Mais la philosophie moderne a montré qu'il y a plusieurs systèmes de logiques, et que rien n'est véritablement universel, sans un point de repère acceptable par tous. D'autre part, la Bible demande que notre pensée soit soumise à Dieu, même s'il y a des contradictions apparentes. Aussi Van Til s'interroge-t-il sur le fondement même de la logique. Il maintient qu'il faut, d'abord, vérifier les critères du raisonnement avant d'utiliser celui-ci pour le plaidoyer chrétien. A quoi bon, en effet, prouver que l'existence de Dieu est « logique », si cette logique est autonome ou abstraite ? Le Dieu de cette démonstration-là est le Dieu impersonnel d'Aristote, et non la sainte Trinité des Ecritures.

Van Til a été le fondateur de l'apologétique « présuppositionnaliste ». En 1929, il devient le professeur de cette discipline à la nouvelle Faculté de Théologie de Westminster, à Philadelphie. C'est là qu'il élabore et précise dans son détail son approche radicale.

Malgré son tempérament doux et aimable, il se voit contraint de contester l'autre apologétique, souvent intitulée, en anglais, « évidentialiste ». ¹ Il sera pris dans de nombreuses controverses tout au long de sa carrière. Son idée, simple au départ, suscite une vive polémique de la part d'apologètes convaincus du bien-fondé de la méthode courante. Van Til est virulent contre les erreurs de la théologie dialectique. D'après lui, le Dieu de Karl Barth est incapable, à la fois, de se révéler clairement aux hommes et de manifester sa grâce dans l'histoire.

John Frame, un de ses plus brillants élèves, a fait remarquer que l'originalité de Van Til réside, non seulement dans son « présuppositionnalisme », mais aussi dans l'élaboration de notions théologiques. La Trinité, par exemple, a pour lui une place très importante. Le problème philosophique du « un » et du « multiple » est d'abord d'ordre théologique. Puisque Dieu est trine, l'unité et la diversité sont ultimes. Les implications de cette conclusion pour l'épistémologie sont énormes. Ainsi que pour l'herméneutique biblique. ²

Ceux qui ne connaissent pas Van Til ignorent son côté humain et l'amitié affectueuse qu'il témoignait aux étudiants. Avec sa femme Réna, sa fidèle compagne pendant cinquante-trois ans, ils ont invité les étudiants chez eux pour se détendre, pour « partager ». Voici un souvenir très vif pour moi qui témoigne du souci qu'il a eu des étudiants en difficulté : à la sortie d'un séminaire où un étudiant avait fait un exposé sur un philosophe, le professeur Van Til devenu pasteur prit à part quelques-uns d'entre nous et nous dit son inquiétude. L'exposé entendu montrait, en effet, que notre ami luttait spirituellement et manquait d'assurance. Van Til voulait que nous l'entourions et surtout que nous prions pour lui, comme il se préparait à le faire de son côté.

L'humour de Van Til était légendaire. Il « faisait le clown » dans la salle de cours : il faisait des passes avec la craie, effectuait des mouvements de gymnastique... Un jour, il a fait (à l'âge de 70 ans !) tout un cours sur Emmanuel Kant... allongé sur son bureau ! Une fois, les étudiants ont voulu lui faire une farce... sérieuse ! Comme Van Til avait la réputation de noter les devoirs selon leur poids, un étudiant se dévoua pour le mettre à l'épreuve et rédigea un devoir de cinquante pages ; à la page 47, il inséra dans le texte : « cher professeur, si vous avez lu jusqu'ici, je vous offre une glace à la fraise. » Le jour si attendu où Van Til rendit ce devoir arriva ; la note était marquée au crayon rouge sur la première page et puis rien d'autre, aucune correction, aucun commentaire... jusqu'à la page 47

1. Le terme a des sens différents dans les deux langues, anglaise et française. Alors qu'en français une « évidence » est une chose claire, qui va de soi, en anglais, ce terme à un sens moins fort : il s'agit d'indices, de données, de témoignages. Le fait que les « évidences » en anglais ne sont pas contraignantes donne le nom à cette école d'apologétique, qui utilise des faits, des données (comme les miracles) pour persuader quelqu'un que le christianisme tient debout.

2. Voir l'article de John Frame ci-après.

où notre chahuteur découvrit, dans la marge, en toutes petites lettres, au même crayon rouge : « je préfère le chocolat » !

De nature plutôt timide, Van Til ne manquait pourtant pas de courage lorsque ses convictions étaient en jeu. C'est ainsi qu'un jour il est allé, avec un groupe d'étudiants, à la Bourse de New York, à Wall Street, et il a prêché l'Evangile pendant des heures, installé sur le grand escalier. Et plusieurs des hommes parmi les plus puissants de ce monde, qui ont emprunté celui-ci, l'ont écouté avec beaucoup d'attention. Autre exemple : quelques semaines avant la mort du Président Truman, Van Til lui a écrit une longue lettre afin que cet homme d'Etat connaisse les paroles de vie, au cas où il ne les aurait pas encore entendues clairement.

Pour beaucoup de personnes, surtout en Europe, Van Til est un inconnu. Pourtant son œuvre est considérable. Pourquoi n'a-t-il donc pas eu l'auditoire qu'il méritait ? Il est certain que le « présuppositionnalisme » bouscule les habitudes, et tout le monde n'est pas prêt à s'y soumettre. Mais il y a, me semble-t-il, une autre raison. Ses formulations, brillantes, sont inaccessibles au chrétien moyen et manquent souvent d'application concrète. Van Til donne l'impression, sans doute fausse, qu'il a été solitaire, qu'il n'a pas eu de contact personnel avec les incroyants. Il aurait eu grand profit à collaborer avec Francis Schaeffer, et vice versa, mais leur dialogue a été peu fructueux. C'est dommage, car je suis convaincu que, dans des langages très différents, ils ont dit la même chose.³

En dépit de ces *remarques*, Cornelius Van Til est certainement l'apologète Réformé le plus original de ce siècle. Nous lui devons beaucoup. Un certain nombre de théologiens de la nouvelle génération travaillent, dans différents domaines, sur ses énoncés, mais il faudrait que ce nombre s'accroisse. Il serait tragique, en effet, d'ignorer les travaux de Van Til.

Terminons en citant deux phrases parmi les plus belles qui résument, non seulement l'apologétique, mais aussi le Credo personnel de Van Til :

« Je propose que nous abordions l'homme en tant qu'homme, image de Dieu. Nous n'y arriverons qu'en mettant en opposition le principe non-chrétien de l'autonomie de raison de l'homme avec le principe chrétien de la soumission de la connaissance humaine à ce que Dieu nous a révélé dans la personne et par l'Esprit du Christ. »

3. Je pèse mes mots, je suis bien informé de l'ampleur du débat qu'il y a eu entre eux deux, puisque j'ai contribué à le faire s'engager. La polémique a été difficile, car il y avait incompréhension réciproque. F. Schaeffer n'usait pas de la terminologie rigoureuse du théologien-philosophe et Van Til exigeait qu'il y ait accord entre eux, non seulement sur les idées, mais aussi sur leur formulation. En fait, Schaeffer est « vantillier » et, dans ses rencontres avec les incroyants, il a su mettre en pratique le « présuppositionnalisme » exactement comme il le fallait.

VAN TIL, LE THÉOLOGIEN

John FRAME*

(traduction d'André COSTE)

C'est en 1961 que Cornelius Van Til a fait la recension du livre de R.H. Bremmer intitulé *Herman Bavinck als Dogmaticus* (Herman Bavinck le théologien).¹ Après avoir parcouru cet article, lors d'une lecture attentive et récente de l'œuvre de Van Til, je me suis demandé si, un jour, un livre intitulé *Cornelius Van Til als Dogmaticus* ne paraîtrait pas.

Peut-être, en première réaction, cela ne semble-t-il pas s'imposer. Après tout, Van Til est un apologiste et pas un dogmaticien ! Il a, cependant, enseigné la théologie systématique pendant de nombreuses années, mais ses cours — aux dires de ses premiers élèves — étaient, en fait, essentiellement des cours d'apologétique. Par ailleurs, Van Til ne fait pas beaucoup d'exégèse — au sens traditionnel du terme — lorsqu'il traite de questions théologiques. L'exégèse qu'il présente est faite d'emprunts. Ses formulations dogmatiques sont souvent, aussi, de simples répétitions, ou encore des paraphrases, des Credo formulés par les grands théologiens Réformés et, tout particulièrement, par Calvin, le premier d'entre eux. Même quand la théologie de Van Til semble étrange aux oreilles américaines — par exemple, son insistance sur la distinction entre éthique et métaphysique —, il est encore, très souvent, en train de paraphraser les idées de la tradition Réformée hollandaise. La source de la distinction éthique — métaphysique est, en effet, l'œuvre de Bavinck.

Mais si nous en arrivions à conclure que la théologie de Van Til est sans intérêt ou sans importance, nous serions de bien petits esprits qui se priveraient du bénéfice d'une contribution théologique qui a,

* John Frame est professeur de Théologie systématique au Westminster Theological Seminary à Escondido en Californie. Son ouvrage magistral *The Doctrine of the Knowledge of God* était publié en 1987 (Baker : Grand Rapids). Cet article se trouve dans G. North, ed., *Foundations of Christian Scholarship* (Ross House Books). Publié avec autorisation.

1. C. Van Til, « Bavinck the Theologian, A Review Article », *Westminster Theological Journal* XXIV, 1 (November, 1961), 1-17. Cet article présente la première critique écrite que Van Til ait faite de Hermann Dooyeweerd.

en fait, des dimensions coperniciennes. Si Van Til s'était contenté de présenter au public américain quelques-uns des meilleurs théologiens hollandais, son œuvre aurait déjà eu une importance substantielle. Mais en considérant l'originalité de son œuvre apologétique et les implications qu'elle a eue pour la théologie, seuls des superlatifs permettent de rendre compte du sens de l'approche globale de Van Til.

L'apologétique de Van Til peut se définir comme l'ensemble des applications originales de quelques doctrines Réformées classiques. Selon Van Til, l'apologétique et la théologie (particulièrement la théologie systématique) sont très proches l'une de l'autre et fortement liées entre elles ; « ... la défense et l'énoncé positif des doctrines vont de pair. »² On ne peut pas faire un exposé doctrinal positif et adéquat sans se démarquer des erreurs, et vice versa. En fait, « la théologie systématique est l'alliée de l'apologétique de façon encore plus forte qu'aucune autre discipline. La théologie systématique nous donne le système de vérités que nous avons à défendre. »³ C'est ainsi que Van Til commence l'exposé de son apologétique par une théologie systématique résumée.⁴ Il est clair, dès le début, que l'une des préoccupations fondamentales de Van Til est de présenter une apologétique en complet accord avec l'Ecriture et avec la doctrine Réformée. Ses griefs majeurs contre les méthodes apologétiques concurrentes sont d'ordre théologique et portent sur des compromis relatifs à l'incompréhensibilité de Dieu, la corruption totale de l'homme, la clarté de la révélation naturelle, la compréhension de l'action directrice permanente de Dieu sur la création, etc. Son appel au non-chrétien est un exposé de la doctrine Réformée, présentée de telle façon que l'incroitant peut savoir qui est Dieu.⁵

Aussi Gordon R. Lewis⁶ et John W. Montgomery⁷ accusent-ils Van Til de confondre l'apologétique et la théologie systématique. Cette critique est erronée, car elle suggère que Van Til aurait simplement voulu proclamer la doctrine aux incroyants sans partir de la réalité et sans argumenter. Bien que « défense et exposé positif aillent la main dans la main », Van Til était tout à fait capable de les distinguer et il était aussi très conscient que les deux sont complémentaires.⁸ La critique de Lewis et de Montgomery montre qu'ils connaissent bien la structure interne de la pensée de Van Til, car il est bien vrai que, dans un certain sens, il est difficile d'y distinguer l'apologéti-

2. Van Til, *Apologetics* (Syllabus, 1959), 3.

3. *Ibid.*, 4.

4. *Ibid.*, 4ff ; cf. Van Til, *The Defense of the Faith* (Philadelphia : Presbyterian and Reformed, 1955), 23 ff.

5. Sur la création, la providence, la prophétie et les miracles, voir le pamphlet de Van Til, *Why I Believe in God* (Philadelphia : Orthodox Presbyterian Church, n.d.), 13-15.

6. In E. Geehan, ed., *Jerusalem and Athens* (Nutley, N.J. : Presbyterian and Reformed, 1971), 349.

7. In *ibid.*, 39ff.

8. Van Til, *Apologetics*, 3f. ; *Why I Believe in God*, 16. Van Til s'oppose à l'idée que sa méthode mette la proclamation à la place de la discussion.

que et la théologie. Quoique Van Til distingue clairement « l'énoncé positif » de « la défense » et, bien qu'en général il identifie « l'énoncé positif » avec la théologie et « la défense » avec l'apologétique, il insiste aussi sur le fait que chacune est indispensable à l'autre ; la théologie doit avoir un support apologétique, et l'apologétique doit exposer et soutenir la théologie. En pratique, la différence entre les deux est une différence d'accent plutôt que de contenu.

Cette identification pratique des deux disciplines permet à l'apologétique de Van Til de rendre compte avec force de la doctrine Réformée. Et la réciproque est vraie ; les doctrines traditionnelles prennent, dans bien des cas, une apparence toute neuve, lorsqu'elles sont mises en œuvre par l'apologétique de Van Til. Les formulations doctrinales de celui-ci ne sont pas très originales, mais l'usage qu'il en fait — les applications qu'il en tire — sont souvent tout à fait remarquables. La souveraineté de Dieu est, pour lui, un principe épistémologique aussi bien que religieux et métaphysique. La Trinité est la réponse au problème philosophique de l'un et du multiple. La grâce commune est la clé d'une philosophie chrétienne de l'histoire.⁹ Ces nouvelles applications des doctrines classiques augmentent inévitablement notre compréhension de celles-ci, en nous conduisant à réévaluer leurs implications pratiques. Parfois, cette nouvelle compréhension est radicale, ou suffisamment radicale, pour susciter une nouvelle formulation, ou au moins une formulation plus complète, de ces doctrines. Van Til ne fournit pas de telles formulations révisées, sauf sur des points très significatifs, comme nous le verrons plus loin. L'œuvre de Van Til est une véritable invitation adressée à de futurs dogmaticiens Réformés et évangéliques d'avoir à repenser le langage traditionnel et à poursuivre ainsi son travail. Cela ne veut pas dire que le langage traditionnel serait faux (de manière générale), mais qu'en lisant Van Til, nous sentons qu'il y aurait plus à dire.

Au premier abord, la théologie de Van Til peut donc sembler conventionnelle et traditionnelle, alors qu'elle est aussi percutante que son apologétique. Van Til a fait pour la théologie et pour toutes les autres formes de la pensée chrétienne, ce qu'il a donné à l'apologétique, c'est-à-dire une nouvelle conscience d'elle-même dans le domaine de l'épistémologie. Si, il faut le répéter, Van Til a fait pour la pensée chrétienne la même chose que Kant pour la pensée non chrétienne, c'est-à-dire lui donner conscience de l'unicité de ses principes spécifiques et leur compréhension. Il convient, comme pour Kant, d'apprécier à sa juste valeur le radicalisme « copernicien » de sa contribution dans tous les domaines de la pensée et de la vie humaines.

Dans cette étude, nous avons cherché à mettre en évidence la contribution explicite ou implicite de Van Til à la théologie. Comme nous l'avons déjà indiqué, la contribution de Van Til n'apparaît pas toujours d'emblée. Souvent la logique de sa position oblige à aller

9. A ce sujet, voir plus loin.

au-delà de ses enseignements explicites. Je voudrais en donner quelques exemples, et suggérer quelques clarifications et corrections là où il est possible de le faire.¹⁰

Par où commencer ? Par un point particulier de la pensée de l'auteur, ou sur ses enseignements originaux ? (Comment choisir, car ils ne sont pas toujours identiques ?) La préoccupation essentielle de Van Til est d'être fidèle à l'Évangile biblique : la souveraineté de Dieu, l'autorité de l'Ecriture, la réalité de l'œuvre rédemptrice du Christ dans l'histoire, etc. Cette préoccupation est aussi celle de beaucoup d'autres : Augustin, Calvin, Kuyper, Warfield,... Si, par exemple, nous considérons Van Til comme « un théologien de la souveraineté divine », comment le distinguer de Calvin ? L'est-il davantage que Calvin ? Non ! Son exposé est-il plus détaillé ? Peut-être. Comment s'y prend-il donc ? Ce qui nous intéresse n'est pas tant de connaître les idées fondamentales de Van Til — qui ressortent avec netteté de ses écrits et sont celles de toute l'Eglise chrétienne — que de discerner comment il les a présentées lors de l'étude de questions controversées. Quelle est son originalité ? Que fait-il que Calvin n'aurait pas fait ? Tel est l'objet de cette étude : non pas exposer « les préoccupations fondamentales de Van Til, mais mettre en lumière ses « enseignements propres ».

Cependant, attention ! en focalisant notre attention sur « les enseignements propres » de Van Til, le risque existe de déformer quelque peu son système. C'est ainsi qu'on peut donner l'impression que Van Til ne s'est préoccupé que de concepts abstraits : l'un et le multiple, le paradoxe et la logique, l'analogie, l'épistémologie, etc. Ce qui serait une fausse impression. Ces questions abstraites sont caractéristiques de Van Til, mais elles n'occupent pas du tout une place première dans ses pensées. Van Til ne s'intéresse à ces questions philosophiques que pour rendre un témoignage fidèle à Jésus-Christ. Il est loin d'être obnubilé par des abstractions, qu'il n'utilise d'ailleurs qu'avec quelques réserves et seulement comme moyen de mettre en évidence les implications pratiques de la grâce salvatrice.

Une des originalités de l'œuvre de Van Til est son introduction à la théologie (la métathéologie) — la théologie de la théologie, l'étude de la méthodologie et de la structure de la théologie — appelée parfois « prolégomènes théologiques », qui traite des notions et principes utiles à connaître avant d'aborder le premier chapitre de la théologie. Il arrive que « les prolégomènes » ne soient pas considérés comme faisant partie d'un système théologique. Dans cette optique, Louis Berkhof et d'autres auraient dû inclure la doctrine de l'Ecriture Sainte dans le corps de leur théologie systématique et non dans des « traités d'introduction » où, selon leur sentiment, elle était bien à sa

10. Les articles favorables à Van Til n'offrent, malheureusement, que peu de critiques constructives et ceux qui lui sont défavorables abondent en critiques dépourvues de sympathie ! Voir l'éventail proposé dans E. Geehan ed., *Jerusalem and Athens*.

place. Quoi que l'on puisse dire en faveur de cette procédure, un théologien « vantillien » luttera vigoureusement contre l'idée que « les prolégomènes » sont une sorte d'exercice de la raison autonome, précédant la soumission de celle-ci à la Parole de Dieu. « Les prolégomènes » doivent être assujettis à l'Écriture plus encore que de tous les autres domaines de la théologie, puisqu'ils influencent très fortement chaque étape de la pensée théologique. Toutes nos pensées, qu'il s'agisse des « prolégomènes » ou des suivantes, doivent être amenées captives à l'obéissance au Christ (2 Co 10:5). Dans un certain sens, le plus important peut-être, « les prolégomènes » font véritablement partie de la discipline théologique, j'insiste sur ce point.

« Les prolégomènes », ou l'introduction à la théologie¹¹, traitent de matières qui sont plus souvent associées à la philosophie qu'à la théologie : les questions d'épistémologie, de logique, d'analogie, etc. En ce domaine, l'originalité de la pensée de Van Til consiste en une réflexion générale sur la relation entre l'un et le multiple dans le corps de la théologie. Van Til est, je crois, le premier penseur chrétien évangélique à avoir abordé cette question sous un angle théologique. C'est là sa contribution la plus originale en théologie. Seul, un homme possédant des connaissances philosophiques aussi étendues que les siennes pouvait s'attaquer à un tel problème ; seul, aussi, un homme profondément et fermement attaché à la Bible pouvait adopter une approche tellement spéciale.

Dans les développements qui vont suivre, j'étudierai le concept de « système de vérités » chrétiennes selon Van Til. L'analyse portera sur les diverses catégories « d'unités » et de « multiplicités » que l'on trouve dans les doctrines du christianisme. On cherchera, en particulier, à savoir de quelles manières les diverses doctrines sont « interdépendantes », « liées les unes aux autres », et par ailleurs « paradoxalement » unies. Je ne me limiterai pas à traiter de simples questions de méthodologie ; je me propose d'explorer les enseignements doctrinaux spécifiques de Van Til, les uns rapidement, les autres plus en détail.

Y a-t-il un « système » de vérités chrétiennes ? Cette question préliminaire à la théologie, et spécialement à la théologie systématique, est des plus importante ! Elle est également très controversée : Kierkegaard et Barth ont condamné l'idée même d'un « système » doctrinal, la considérant comme un affront fait à Dieu, comme une tentative humaine pour maîtriser et manipuler la révélation de Dieu. Par ailleurs, E.J. Carnell propose quelque chose qu'il nomme « compatibilité systématique » et qui serait l'ultime test de la vérité religieuse.¹² Que dit Van Til ? De façon typique, sa réponse oblige à pousser l'analyse : tout dépend de ce que vous dites être « un système ». Dans

11. Je préfère l'expression « Introduction à la théologie », mais Van Til ne s'est jamais prononcé à ce sujet. Cf. « Dieu est la rationalité absolue. Il était et est le seul 'tout' suffisant à lui-même, le système de vérité absolue ».

12. E.J. Carnell, *An Introduction to Christian Apologetics* (Grand Rapids : Eerdmans, 1948), 56ff.

un certain sens, oui, un tel système existe ; mais dans un autre, il n'y en a pas. C'est ainsi que Van Til, parfois, semble soutenir sans équivoque l'idée d'un système, tandis qu'à d'autres moments, il semble la réfuter.

I – L'ASPECT SYSTÉMATIQUE

L'apport de Van Til commence par la remarque que Dieu « se comprend lui-même de façon exhaustive ».¹³ La connaissance que Dieu a de lui-même est sans défaut : elle appartient à l'ordre de la perfection absolue. Affirmer cela revient, en un sens, à dire qu'elle est « systématique » : « ... en Dieu réside un système de connaissance absolue ».¹⁴ Cette connaissance a trait non seulement à Dieu lui-même, mais aussi à ses œuvres. Puisque Dieu a fait toutes choses et les dirige, « toute la réalité créée, de ce fait, révèle réellement son dessein. Cela est rationnel en soi ».¹⁵ *Ainsi Dieu a une connaissance « systématique » de lui-même et du monde puisqu'il connaît son propre dessein de façon exhaustive et que le monde est totalement conforme à son plan éternel.*

C'est à cause de ce système divin et absolu de vérité que les hommes peuvent accéder à une connaissance véritable. Selon son dessein rationnel, Dieu a créé le monde et les hommes afin qu'ils y vivent. « Nous voyons ainsi que notre connaissance de l'univers doit être vraie, puisque nous sommes des créatures de Dieu et qu'il nous a créés ainsi que l'univers ».¹⁶ La rationalité de Dieu fonde la connaissance humaine : « nous disons que s'il nous est possible d'avoir une vraie connaissance, c'est parce qu'en Dieu réside un système absolu de connaissance ».¹⁷ A la différence de Dieu, l'homme n'a pas une connaissance « exhaustive » ou « illimitée » ; pourtant celle-ci est ou peut être bien réelle.¹⁸ Bien plus, en ce qui concerne « l'existence de Dieu et la vérité du théisme chrétien », il existe des preuves absolument certaines ».¹⁹ Nous avons une connaissance de Dieu, non seulement effective, mais sûre et certaine. Dieu s'est clairement révélé, de sorte que son existence et la vérité de sa Parole ne sont pas seulement « possibles » ou « probables », mais sûrs.²⁰ Il y a une « preuve de l'existence de Dieu » tout à fait convaincante.²¹

La connaissance que l'homme peut avoir de Dieu est « systémati-

13. Van Til, « Nature and Scripture », in N. Stonehouse and P. Woolley, ed., *The Infallible Word* (Philadelphia : Presbyterian and Reformed, 1967), 277.

14. Van Til, *The Defense of the Faith*, 6 ; *An Introduction to Systematic Theology* (Syllabus, 1961), 10.

15. Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 24, 164 ; *The Defense of the Faith*, 60 ; « Nature and Scripture », 277.

16. Van Til, *The Defense of the Faith*, 120 ; *Apologetics*, 64.

17. Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 114f. ; *Apologetics*, 13 ; « Nature and Scripture », 278f.

18. Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 102ff., 196 ; *The Defense of the Faith*, 196 ; *A Christian Theory of Knowledge* (Nutley, N.J. : Presbyterian and Reformed, 1969), 292 ; *Common Grace and the Gospel* (Nutley, N.J. : Presbyterian and Reformed, 1972), 179ff., 190ff.

que » en deux sens liés l'un à l'autre. Premièrement, elle a une cohérence interne.

« Mais je dois, naturellement, confesser que ce que l'Ecriture enseigne peut être présenté comme un système de vérités. Dieu identifie les Ecritures à sa Parole. Et il se présente lui-même comme un être auto-cohérent. La révélation de lui-même aux hommes ne peut donc être que cohérente. Lorsque la Bible enseigne que Dieu dirige tout ce qui se passe selon son plan, elle n'enseigne pas en même temps le contraire. Si tel était le cas, les promesses et les menaces de Dieu seraient dépourvues de sens. »¹⁹

Il n'y a aucune « véritable contradiction » dans la révélation de Dieu. Dieu ne peut pas vouloir ultimement le salut du pécheur et l'inverse.²⁰ Aucune contradiction n'existe « entre la volonté secrète et la volonté révélée de Dieu ».²¹ Il faut aussi noter que

« Dieu ne peut révéler que ce qui est compatible avec sa propre nature. La loi d'identité selon la logique humaine repose sur le caractère de Dieu, et donc sur sa révélation. Mais dire que Dieu est, à la fois, tout-puissant et l'inverse, parce qu'il serait paralysé par les décisions de ses créatures, revient à détruire le fondement même de la loi d'identité. C'est irrationnel et cela légitime le principe non-chrétien de l'individuation, à savoir le hasard. »²²

Etant donné sa cohérence interne, la révélation de Dieu est, dans un sens, très légèrement différente d'une révélation « systématique » ; en effet, il y a des relations d'interdépendance entre les doctrines bibliques, certaines servant de fondement à d'autres. Plusieurs soutiennent l'ensemble du système.

« Naturellement, dans le système théologique et en apologétique, la doctrine de Dieu est d'importance fondamentale. En apologétique, il doit toujours y avoir un point décisif; le premier point d'attaque. En théologie, la question fondamentale est l'existence et la nature même de Dieu. »²³

« La présupposition de la pré-existence de Dieu et celle de la révélation infaillible de lui-même qu'il fait à l'homme, dans la Bible, sont à la base de toute pensée évangélique. »²⁴

D'abord et en toute première place parmi les attributs de Dieu, nous devons citer la totale autonomie et l'auto-existence de Dieu... »²⁵

Une autre doctrine « centrale » est la Chute historique d'Adam : une saine théologie ne peut être maintenue que si la Chute est considérée comme un fait historique.²⁶ « La création avec le temps » est aussi une doctrine qui, selon qu'elle est ou non reconnue, fait que

19. Van Til, *The Defense of the Faith*, 205. Cf. *A Christian Theory of Knowledge*, 38f.

20. Van Til, *Common Grace and the Gospel*, 76.

21. Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 251.

22. Van Til, *A Christian Theory of Knowledge*, 202, cf. 38f.

23. Van Til, *Apologetics*, 4. Cf. *A Christian Theory of Knowledge*, 12 ; *The Defense of the Faith*, 59.

24. Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 1.

25. *Ibid.*, 206.

26. Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 29.

« le christianisme tient ou non ». ²⁷ A cela, il faut ajouter la prédestination qui, ainsi que le disait Warfield, est « la doctrine centrale de la Réforme ». ²⁸ Quant à la Trinité, elle est « le cœur du christianisme ». ²⁹

« ... le théisme chrétien a pour fondement un Dieu absolu, un Christ absolu et une Ecriture Sainte, les trois étroitement liés ensemble. Impossible d'accepter l'un sans accepter les autres. » ³⁰

L'autonomie complète de Dieu par rapport à la création implique qu'il se soit révélé. ³¹ La doctrine de la connaissance analogique est le « corollaire » de la doctrine de la Trinité. ³² La connaissance humaine est vraie « à cause » et non pas « en dépit » du fait qu'elle est « analogique ». ³² L'être humain et ses actions sont réellement à lui « à cause de » (et, encore une fois, non pas « en dépit de ») ce qu'ultimement tout être et toute activité sont voulus de Dieu ». ³³ La personnalité de Dieu (et en définitive le caractère personnel du cadre de vie de l'homme) est ce qui permet d'éviter les concepts déterministes ou indéterministes. ³⁴ ; à première vue, cette idée peut surprendre, mais elle est explicitée de façon convaincante par Van Til. D'un côté le refus de l'autosuffisance de Dieu conduit à refuser aussi la création spatio-temporelle et la Chute historique. ³⁵ D'un autre côté, « Dieu est libre, non pas en dépit de, mais parce que cela fait nécessairement partie de sa nature. » ³⁶ Ainsi « renier la doctrine de la création revient à renier la connaissance chrétienne de Dieu. » ³⁷ La création de l'homme à l'image de Dieu est en même temps, une « présupposition de la révélation » et le « corollaire de la notion d'un Dieu qui a une conscience absolue de lui-même. » ³⁸

L'accent que Van Til a mis sur l'interdépendance des doctrines bibliques ressort des exemples suivants de sa façon de raisonner. L'implication de la providence de Dieu dans toute la création et sur tous les événements, et le fait qu'il préordonne toutes choses (élément caractéristique de la théologie Réformée) requièrent un point de vue spécifique Réformé sur l'Ecriture. ³⁹ Nier l'autorité biblique revient à revendiquer l'autonomie de l'individu ou son indépendance vis-à-vis de Dieu. ⁴⁰ Ce qui distingue l'un de l'autre le calvinisme et l'arminia-

27. Van Til, *The Defense of the Faith*, 229.

28. Van Til, *The Theology of James Duane* (Philadelphia : Presbyterian and Reformed, 1959), 76.

29. Van Til, *The Defense of the Faith*, 28.

30. Van Til, *Christian-Theistic Ethics* (n.p. : den Dulk Foundation, 1971), 28.

31. Van Til, *The Defense of the Faith*, 203 ; cf. *An Introduction to Systematic Theology*, 62 ; « Introduction », B.B. Warfield, *The Inspiration and Authority of the Bible* (Philadelphia : Presbyterian and Reformed, 1948), 36f. ; *A Christian Theory of Knowledge*, 70.

32. Van Til, *A Survey of Christian Epistemology* (n.p. : den Dulk Foundation, 1969), 48 ; cf. 97.

33. Van Til, *Apologetics*, 11.

34. Van Til, *A Survey of Christian Epistemology*, 67f. ; *Christian-Theistic Ethics*, 35, 48 ; *The Defense of the Faith*, 29, 59.

35. Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 244.

36. *Ibid.*, 177.

37. Van Til, *The Defense of the Faith*, 231.

38. Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 63.

39. Van Til, *The Doctrine of Scripture* (den Dulk Foundation, 1967), 37 ; *The Defense of the Faith*, 202 ; *The Sovereignty of Grace* (Nutley, N.J. : Presbyterian and Reformed, 1969), 63.

40. Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 139.

nisme appelle des méthodes apologétiques différentes.⁴¹ L'éthique chrétienne présuppose la double prédestination.⁴² Nier l'historicité de la Chute revient à nier la possibilité de la révélation dans l'histoire.⁴³ Le modernisme, le barthisme⁴⁴ et l'arminianisme, à cause de leurs enseignements spécifiques, ne peuvent rendre justice à la doctrine biblique de la grâce.⁴⁵ Les « causes secondes » ont, dans l'univers, une vraie signification, « parce qu'elles s'accordent avec l'unique cause ultime de toutes choses, à savoir le dessein éternel de Dieu »⁴⁶ et non malgré elle. En résumé, et d'une façon générale,

« une méthode de raisonnement vraiment protestante doit faire ressortir que la signification de chaque aspect ou de chaque partie du théisme chrétien est influencé par le fait que celui-ci est un tout cohérent... tout ce qui caractérise le théisme chrétien est en question dans chaque débat sur quelque fait que ce soit. »⁴⁷

« Le point de départ, la méthode et la conclusion sont toujours reliés l'un à l'autre. »⁴⁸

Aucun autre théologien américain n'a donné à ses lecteurs un sens aussi profond de l'unité de la vérité chrétienne. Nous apprenons sans cesse qu'affirmer une doctrine, c'est en affirmer une autre, toutes les autres, et vice versa. Toutes les doctrines sont interdépendantes ; les parties dépendent du tout et le tout des parties. Avec une insistante qui le caractérise, Van Til a donné beaucoup à penser à la théologie Réformée. Chacune des relations d'interdépendance énumérées ci-dessus pourrait être le sujet d'un traité de théologie. Pourquoi la nature autonome de Dieu implique-t-elle que sa révélation est vraie ? Un théologien pourrait écrire un grand nombre de pages pour discuter ce point. Van Til lui-même discute rarement en détail ces relations d'interdépendance. Pour lui, elles sont évidentes. Pourtant une étude poussée de ces matières pourrait contribuer largement à l'édification de l'Eglise. Pourquoi, par exemple, nier la création revient-il à nier l'existence de Dieu ? Une réponse claire à cette question nous aiderait à considérer de façon renouvelée l'importance de cette doctrine.

De plus la formule « non en dépit de, mais à cause de » — qui revient si souvent dans la pensée de Van Til — constitue un réel défi pour les théologiens aux prises avec les contradictions apparentes de l'enseignement biblique. Ne nous sommes-nous pas, trop souvent, contentés de faire remarquer la solidité de la doctrine biblique, alors que la Bible exige davantage ? Ne nous sommes-nous pas trop vite satisfaits de montrer que la responsabilité humaine est compatible avec la prédestination, au lieu d'exposer comment la responsabilité

41. Van Til, *The Defense of the Faith*, 35.

42. Van Til, *The Theology of James Daane*, 118f.

43. Van Til, *A Christian Theory of Knowledge*, 47.

44. Van Til, *Christianity and Barthianism : The New Modernism*.

45. Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 239 ; *The Theology of James Daane*, 122.

46. Van Til, *The Defense of the Faith*, 207 ; cf. 267ff. ; *Common Grace and the Gospel*, 73, cf. 65ff.

47. Van Til, *Apologetics*, 73.

48. *Ibid.*, 62.

humaine tient par la prédestination divine et que sans celle-ci, elle est inconcevable ? Si nous voulons progresser, un dur travail de réflexion sera nécessaire. Il est certain que nous devons développer et compléter les arguments succincts présentés par Van Til dans ses écrits. Alors notre récompense sera grande.

L'approche de Van Til offre un autre aspect intéressant. Aujourd'hui, la théologie est l'objet de beaucoup d'attention, car elle est considérée comme présentant « le foyer central » de la révélation chrétienne. Beaucoup de théologiens cherchent, en effet, à nous persuader que tel ou tel élément de la foi chrétienne en constitue le point central : théologies de la Parole, de « la crise », de la rencontre personnelle, des actions divines, de l'histoire, de l'espérance, de la doxologie, de la compréhension de soi, de la loi d'alliance, de la célébration, etc. Van Til insiste, avec raison, sur le fait qu'il y a plusieurs doctrines « centrales » et non une seule, et pour lui tout schéma écartant quelque enseignement de l'Ecriture, parce qu'il serait sans importance, ou faux, doit être rejeté avec force. Les doctrines « centrales » du christianisme deviennent centrales, en effet, non par la suppression de certains enseignements, mais en liant, soutenant et rendant ceux-ci nécessaires.

Van Til ne dit pas tout cela, lui-même, de façon explicite ; cependant l'ensemble de sa pensée suggère la nécessité d'une approche globale évangélique, en perspective, de la théologie, chaque grande doctrine constituant un « élément de perspective » qui permet d'avoir une vue d'ensemble du christianisme. L'expiation, par exemple, présuppose certains attributs de Dieu, une certaine doctrine du péché et une conception bien définie de l'histoire de la rédemption ; et à son tour, elle suggère l'application de la rédemption à l'histoire. Le septième commandement, autre exemple, donne un « élément de perspective » sur le péché considéré globalement ; car l'idolâtrie est définie, par l'Ecriture, comme une forme d'adultère et se trouve au cœur de tout péché. C'est ainsi que tout péché est, en quelque sorte, un adultère et constitue un vol (ce qui est dû à Dieu est volé) et un faux témoignage (changeant la vérité de Dieu en mensonge). Chacun des dix commandements a un caractère propre qui est violé par chaque péché et, de ce fait, est partie constitutive du bien, en général. Ainsi chaque grande doctrine offre⁴⁹ une « perspective » particulière de l'ensemble de la vérité chrétienne. Chacune peut être « centrale ». L'éclairage mis sur des « centres » différents selon les moments ne peut qu'enrichir notre compréhension de l'Ecriture.

49. Même pour Van Til, semble-t-il, toutes les doctrines n'ont pas une importance égale. Cependant, la ligne entre les doctrines « majeures » et « mineures » n'est pas toujours bien nette, car les doctrines « mineures » sont liées systématiquement aux doctrines « majeures ». Toutes presupposent la suffisance de l'Ecriture et, donc, une vision chrétienne du monde.

II – L'ASPECT NON SYSTÉMATIQUE

Intentionnellement, jusqu'ici, j'ai été imprécis sur les relations logiques exactes qui existent entre les doctrines chrétiennes. Van Til n'a pas le langage précis du logicien moderne. Une doctrine peut « avoir besoin de » ou « rendre nécessaire » une autre doctrine et cela de plusieurs façons. Dire qu'une doctrine est vraie « parce que » une autre est vraie est quelque peu ambigu : même Aristote attribuait quatre sens à « parce que ». Et même lorsque Van Til utilise des termes logiques plus techniques, comme « corollaire » et « entraîne que », il n'est pas clair qu'il les utilise dans leur sens technique.

On pourrait conclure de ce qui vient d'être dit que Van Til considère le christianisme comme *un système déductif* dans lequel chaque doctrine, prise en elle-même, implique logiquement toutes les autres. Cependant il refuse explicitement cette idée. Pour lui, il n'y a pas de « concept principal » à partir duquel toute la doctrine chrétienne peut être logiquement déduite.⁵⁰ Mais alors, dans quel sens le caractère autonome de Dieu est-il « central » pour le christianisme ? Dans quel sens cette doctrine a-t-elle « besoin » d'une doctrine spécifique de l'Ecriture, du Christ, etc. ?

Plus complexe encore est l'attitude de Van Til envers la nature logique de la doctrine chrétienne. On l'a vu, Van Til affirme la « cohérence interne » du christianisme, et il s'en prend avec vigueur aux thèses qui y voient des contradictions. Alors l'idée vient que cette cohérence doit être de nature logique. Van Til ne dit-il pas que « les règles de la logique formelle doivent être suivies dans toutes nos tentatives pour exposer, de façon systématique, la révélation de Dieu, qu'elle soit générale ou spéciale » ?⁵¹ Mais, en même temps, il enseigne que le système chrétien comporte beaucoup de « contradictions apparentes ».

« Puisque Dieu ne nous est pas pleinement compréhensible, nous sommes inéluctablement placés devant ce qui nous semble en contradiction avec toutes nos connaissances. Notre savoir est analogique et donc paradoxal. »⁵²

« ... tandis que nous fuyons, comme un poison toute idée de contradiction réelle, nous adhérons avec passion à celle de contradiction apparente. »⁵³

« L'enseignement de l'Ecriture comporte des contradictions apparentes ». ⁵⁴

Examinons quelques exemples typiques. En ce qui concerne la doctrine de la Trinité, Van Til ne pense pas que le paradoxe du trois et

50. Van Til, *The Defense of the Faith*, 250 ; cf. 227, *A Christian Theory of Knowledge*, 38.

51. Van Til, *Common Grace and the Gospel*, 28. À la page 143, il se montre d'accord avec l'idée de Kuyper selon laquelle « tous les hommes pensent en suivant les règles de la logique, ce qui est le mode normal de fonctionnement de l'intelligence humaine ».

52. Van Til, *The Defense of the Faith*, 61.

53. Van Til, *Common Grace and the Gospel*, 9.

54. *Ibid.*, 142.

un puisse être résolu par la formule « d'une même essence en trois personnes ». « Nous devons affirmer, plutôt, que Dieu qui est pleinement Dieu est une personne. »⁵⁵ La doctrine de Van Til peut alors s'exprimer : « Une personne, trois personnes ». Il y a là une apparente contradiction. C'est une position théologique très courageuse. Les théologiens hésitent généralement à exprimer, de façon aussi affirmative, le caractère paradoxal de cette doctrine. Pourquoi Van Til persiste-t-il à compliquer les choses ? Dans le contexte, il dit qu'il adopte cette formule pour « éviter le fantôme du fait brut ». Le fait brut, dans la terminologie de Van Til, est quelque chose de réel mais d'inexpliqué. L'argument, ici, est quelque peu elliptique ; mais si nous passons sur les prémisses manquantes, il semble qu'il signifie ceci : si nous nions que Dieu est une personne, l'unité entre le Père, le Fils et le Saint-Esprit devient impersonnelle. Les diversités entre les trois, dans ce cas, ne dépendraient pas d'une organisation personnelle et d'une interprétation ; c'est à peine si elles existent. Un tel point de vue voudrait, en effet, placer « le hasard » ou « le destin » impersonnels derrière les personnes de la divinité et au-dessus d'elle. Alors que, d'une manière ou d'une autre, les trois personnes doivent travailler dans une interdépendance tellement intime, qu'il est possible d'affirmer que les trois sont une seule personne.⁵⁶

Aussi audacieux que puisse paraître ce point de vue, il est, non seulement conforme à l'enseignement métaphysique implicite de l'Ecriture, mais aussi en accord avec le langage simple de celle-ci pour s'exprimer au sujet de Dieu. L'Ecriture, après tout, parle de Dieu comme d'une seule personne. Elle distingue entre le Père, le Fils et le Saint-Esprit, et aussi, très souvent, elle parle de Dieu comme d'une seule personne, sans mentionner ces distinctions. Il est vrai aussi, comme la formule traditionnelle le suggère, que Dieu est un, selon une acceptation, et trois, selon une autre. Un tel langage est nécessaire pour nous préserver de voir « une contradiction réelle », un chaos, dans la divinité. L'Ecriture Sainte ne spécifie pas clairement comment se situent l'une par rapport à l'autre les acceptations selon lesquels « Dieu est trois » et « Dieu est un ». En d'autres termes, l'Ecriture nous laisse face à « une contradiction apparente ». Dieu est un et Dieu est trois. Cette manière de penser de Van Til est un sérieux avertissement, pour nous, de ne pas aller au-delà de ce que dit l'Ecriture Sainte à ce sujet.

Van Til traite les relations entre la nature de Dieu et ses attributs de la même manière que la question trinitaire : « ... l'unité et le

55. Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 229.

56. Le sens attribué par Van Til au mot « personne » est plus moderne que celui du mot grec *hypostasis*. Il est important de s'interroger sur ce que signifie le mot « personnalité », dans l'acceptation moderne du terme, lorsqu'il s'agit de Dieu. L'Ecriture décrit Dieu comme étant ce que nous appelons « une personne », c'est-à-dire quelqu'un qui pense, agit, aime, crée, juge, parle, etc. Il convient donc de se demander, comme Van Til le fait, comment cette notion de « personnalité » doit être comprise à la lumière de la doctrine de la Trinité. C'est ainsi que ses exemples de « contradictions apparentes » peuvent être analysés.

caractère multiple de Dieu sont également fondamentaux et interdépendants ». ⁵⁷ *Dieu est un et Dieu est multiple*, telle est, semble-t-il, la meilleure façon de s'exprimer. La contradiction apparente pourrait être résolue, si nous arrivions à préciser en quel sens Dieu est réellement un et multiple ; mais pour cela, il faudrait aller au-delà de ce que dit l'Écriture Sainte, et soulever de nouveau « le spectre du fait brut ». Et l'impersonnalisme cosmique redeviendrait une grave menace.

Le caractère contraignant et la liberté de la volonté de Dieu sont aussi paradoxalement unis l'un à l'autre, selon Van Til. Si la volonté de Dieu est dirigée par son intelligence, ses actes libres (la création du monde, par exemple) deviennent inéluctables. Dieu doit créer. Si, d'un autre côté, les actes libres de Dieu sont vraiment libres, on pourrait croire qu'ils ne doivent rien à son intelligence et qu'ils sont donc fortuits ; c'est tout juste si Dieu a pu créer. Aucune de ces hypothèses n'est biblique ; et pourtant l'Écriture Sainte nous oblige à affirmer l'intelligence et la liberté des actes de Dieu. Van Til suggère de distinguer entre deux sortes de nécessités — la nécessité qui est inhérente à la nature de Dieu et celle qui lui fait accomplir ses actes libres. Cependant il ajoute : « ceci est vrai autant que nos esprits finis peuvent le comprendre. » ⁵⁸ Il n'y a pas de solution définitive et absolue en raison de notre capacité de pensée limitée. Ici encore, la contradiction apparente pourrait être résolue, si nous pouvions déterminer ce qui distingue ces deux « nécessités », mais Dieu ne nous l'a pas révélé.

Le paradigme concernant le concept « d'apparente contradiction » est ce que Van Til appelle « la difficulté majeure ». Dieu se suffit à lui-même. Il n'a besoin de rien qui lui soit extérieur. Il ne peut pas être plus grand qu'il n'est : en connaissance, en amour, en puissance, en gloire, car il est inconcevable que quoi que ce soit puisse être plus grand que Dieu. *Néanmoins*, il a créé un univers pour sa propre gloire, pour acquérir une gloire plus grande, pour connaître quelque chose de particulier : une puissante relation d'amour qu'il n'aurait pas eue autrement. En d'autres termes, d'un côté, il y a la science de son amour, sa puissance et sa gloire, qui excluent toute addition ; et de l'autre, l'attente d'un plus. ⁵⁹ Le déroulement de l'histoire est plein de sens et d'importance pour Dieu, bien qu'il le connaisse en son entier, avant même qu'il commence. ⁶⁰ Les causes secondes sont importantes et significatives (pour Dieu, de nouveau ; c'est lui qui fixe leur sens), même si Dieu, qui est la cause première, dirige tout ce qui se passe. ⁶¹ Une fois encore, si nous pouvions expliquer avec plus de précision quelle sorte de sens revêt l'histoire du monde pour Dieu, « la contradiction » disparaîtrait. Il est évident

57. Van Til, *The Defense of the Faith*, 26 ; cf. *An Introduction to Systematic Theology*, 229.

58. Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 249f., cf. 176ff.

59. Van Til, *Common Grace and the Gospel*, 10 ; *The Defense of the Faith*, 61f.

60. Van Til, *Common Grace and the Gospel*, 28.

61. *Ibid.*, 73ff., 141f. ; *The Defense of the Faith*, 207ff., 245, 267ff., 269ff.

qu'en un sens les causes secondes sont « significatives », et qu'en un autre, elles ne le sont pas. Mais Dieu n'a pas choisi de nous donner les informations nécessaires pour résoudre ces difficultés.

Le plan de Dieu « inclut-il » le mal ? Oui et non. Dieu contrôle le mal, mais il ne peut en être accusé. Dieu préordonne le péché, mais l'homme n'est pas obligé de le commettre. Dieu décide la damnation des réprouvés, mais cela ne les excuse en rien.⁶² Voilà encore des contradictions apparentes. Mais ici, comme précédemment, Van Til marque sa préférence pour une formulation qui ne fasse pas ressortir une contradiction :

« Ainsi toutes les Confessions Réformées et tous les Réformés rejettent toujours l'idée d'*eodem modo*. Dire que Dieu est l'auteur du péché et qu'il est plus intéressé par la mort du pécheur que par la bénédiction des sauvés, est une horreur pour tout croyant. Le décret de Dieu n'est pas de la même sorte vis-à-vis de la réprobation et de l'élection. Selon son conseil éternel, Dieu veut avant tout établir son Royaume sur la terre, par l'œuvre du Christ. C'est l'oublier que d'établir une égalité ultime entre l'élection et la réprobation. »⁶³

Dieu ne décrète pas la damnation (ou, par implication, un autre mal) de la même manière que le bien. D'ailleurs le verbe « décréter » ne désigne pas tout à fait la même sorte d'actes divins, dans les deux cas. Quoi qu'il en soit, le plan de Dieu n'« inclut » pas et n'« exclut » pas, à la fois, le mal de la même manière. Il est vrai que la révélation divine ne nous dit pas précisément comment cela se passe. Aussi un paradoxe subsiste-t-il à nos yeux, bien que, par la foi, nous ayons la certitude qu'il n'y en a pas pour Dieu. La foi est le fondement de la régénération de notre connaissance, comme celui du salut de nos âmes.

Dans d'autres domaines doctrinaux, Van Til formule ses positions sous une forme paradoxale frappante. La distinction traditionnelle entre l'image de Dieu au sens large (la personnalité de l'homme, son action morale) et au sens étroit (connaissance de Dieu, justice, sainteté) n'est acceptée par lui que comme étant relativement « satisfaisante ». ⁶⁴ Poussé dans ses retranchements, il dit que cette distinction impliquerait que la personne humaine créée par Dieu n'ait pas de caractère moral, ce qui est la position catholique romaine que la Réforme a rejetée. ⁶⁵ Est-il possible, demande Van Til, que l'image de Dieu, au sens « étroit », ait été entièrement perdue lors de la Chute, tandis que l'image au sens large demeurerait entièrement intacte ? Bien que Van Til n'explicite aucune autre solution précise, il semble indiquer que l'image de Dieu est perdue (dans un certain sens) et

62. Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 248 ; « Nature and Scripture », 271 ; *Christian-Theistic Ethics*, 36, 139.

63. Van Til, *The Theology of James Daane*, 90. (*eodem modo* : l'affirmation que la prédestination à la vie et la réprobation s'effectueraient de la même façon dans la volonté de Dieu, alors qu'elles ne sont pas comparables. Voir les *Canons de Dordrecht* (Aix-en-Provence : Kerygma, 1988), 104. N.d.r.).

64. Van Til, *Christian-Theistic Ethics*, 46 ; et. *The Defense of the Faith*, 29.

65. Van Til, *Common Grace and the Gospel*, 202ff.

qu'elle subsiste (dans un autre). Puisque ces sens ne sont pas formulés de façon précise, nous nous trouvons en face d'un paradoxe. Cependant qualifier de contradictoire cette formulation revient à ignorer que la spécification des deux sens est, en principe, possible, ne serait-ce que par Dieu.

Il faut aussi noter, chez Van Til

1. son point de vue sur l'humanité représentée en Adam, celle qui existe et celle qui n'existe pas encore⁶⁶ ;

2. son affirmation selon laquelle, sans la grâce commune, le péché aurait pu détruire ou ne pas détruire l'œuvre créatrice de Dieu⁶⁷ ;

3. son point de vue sur l'homme irrégénéré, qui est à la fois capable et incapable de connaître la vérité⁶⁸ ;

4. sa thèse selon laquelle tout sens est à la fois garanti aux actions humaines et rendu logiquement problématique par le dessein souverain de Dieu⁶⁹ ;

5. son jugement sur le Symbole de Chalcédoine, qu'il approuve et considère en même temps comme apparemment contradictoire avec l'enseignement biblique.⁷⁰

Dans toutes ces matières, Van Til semble dire qu'aucune formulation entièrement satisfaisante et non paradoxale n'est possible. Pourtant, dans chacun de ces cas (comme dans ceux qui ont été examinés précédemment), la contradiction apparente paraît provenir de notre ignorance du sens précis de certains termes clés.⁷¹ Le problème ainsi posé, il n'est pas difficile d'admettre que quelqu'un ayant une connaissance plus complète et exhaustive de la vérité pourrait lever les paradoxes. *De façon absolument certaine, nous reconnaissions qu'il en est bien ainsi dans la pensée éternelle de Dieu, et donc qu'il n'existe aucune contradiction réelle.*

Mais pour nous, les êtres humains, avec la révélation dont nous disposons (révélation qui, selon Van Til, est suffisante et ne sera pas augmentée avant le retour de Christ), l'obligation de formuler les doctrines de façon « apparemment contradictoire » rend plus difficile la construction d'un « système de doctrines », et cela d'autant plus si, comme dans celui que Van Til soutient, toutes les doctrines sont profondément interdépendantes, l'une en impliquant fréquemment une autre. Comment montrer qu'une doctrine en implique une autre, alors que nos formulations « paradoxales » n'arrivent pas à montrer que les deux sont compatibles ?

66. Van Til, *The Defense of the Faith*, 249ff.

67. Van Til, *Common Grace and the Gospel*, 199f.

68. Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 26, 112f.

69. Van Til, *The Theology of James Daane*, 64f.

70. Van Til, *The Defense of the Faith*, 205.

71. Van Til ne dit pas que les paradoxes supposent des ambiguïtés ; pourtant ses exemples de « contradictions apparentes » peuvent être ainsi analysés.

L'accent mis par Van Til sur les contradictions apparentes, s'il ne signifie pas que le christianisme est irrationnel ou illogique souligne au moins que la tâche de la théologie systématique est très difficile, sinon impossible. Mais cet appui donné à la polémique anti-système contredit-il, en fait, le motif pro-systématique de Van Til ?

III – LE SYSTÈME ANALOGIQUE

C. Van Til réconcilie ses propositions favorables à la construction d'un système doctrinal et sa pensée sur les contradictions apparentes au moyen de sa doctrine du raisonnement analogique. Une seule sorte de « système » est possible, si nous voulons être fidèles à la révélation de Dieu : c'est le système analogique.⁷² Que veut dire Van Til par « système analogique » et « raisonnement analogique » ?

A la première lecture de ces phrases, on peut supposer qu'il se fait le défenseur d'une doctrine relative au langage religieux chrétien, langage « analogique », figuratif, le contraire de « littéral ». Le terme « analogique » est souvent utilisé dans ce sens par la littérature théologique et philosophique, particulièrement lorsqu'il est mis en opposition avec « univoque », comme on le trouve chez Van Til. Cependant, il est évident que le concept « analogique » de celui-ci est un enseignement sur la manière de raisonner en général (même sur la vie humaine), et non sur le langage religieux. Van Til évoque rarement la question du langage religieux ; jamais il n'en parle dans un contexte où le concept d'« analogie » est dominant. Il y a deux passages dans ses écrits où le raisonnement analogique peut rendre légitime certaines expressions anthropomorphiques.⁷³ Cependant, selon l'utilisation usuelle de motifs « analogiques » (voir ci-après), le terme « anthropomorphique » est pris, dans ces deux passages, au sens large, dans une perspective humaine, et non au sens étroit : « utiliser des tournures de phrases comparant Dieu à l'homme ». Pour Van Til (bien qu'il ne le dise pas explicitement), si la révélation biblique nous présente Dieu « selon une perspective humaine », elle nous le présente aussi en termes figuratifs. Il n'a certes jamais enseigné que tous les termes concernant Dieu soient figuratifs, et rien dans sa pensée ne permet de le conclure.

Le point de vue de Van Til sur l'analogie est essentiellement celui-ci : le raisonnement analogique est un raisonnement qui présuppose que sa base ultime est la réalité du Dieu de la Bible et l'autorité de sa révélation. Nous allons analyser ce concept sous trois titres : l'analogie et Dieu, l'analogie et la révélation, l'analogie et la logique.

72. Van Til, *The Doctrine of Scripture*, 123 ; *A Christian Theory of Knowledge*, 38 ; *Jerusalem and Athens*, 126.

73. Van Til, *Common Grace and the Gospel*, 73 ; *A Christian Theory of Knowledge*, 37.

A) *L'analogie et Dieu*

« La nécessité de raisonner de façon analogique est toujours implicite dans la conception théiste de Dieu. Si Dieu est considéré comme absolument nécessaire pour interpréter les faits et les objets de la connaissance humaine, Dieu doit aussi être considéré comme celui qui donne un sens réel aux objets de la connaissance humaine. En d'autres termes, nous devons considérer Dieu comme le seul interprète et l'homme comme quelqu'un doté de facultés limité qui réinterprète. Ainsi Dieu avec sa conscience absolue de lui-même est l'interprète ultime de tous les faits, l'homme a une connaissance analogique à celle de Dieu. Puisque toute la réalité finie existe en vertu de l'interprétation de Dieu, l'interprétation de cette réalité par l'homme repose ultimement sur celle que Dieu en donne. L'homme ne peut pas, sans malheur pour lui, considérer les faits (la réalité) sans faire sienne l'interprétation de Dieu. La connaissance que l'homme a de la réalité n'est qu'une réinterprétation de l'interprétation de Dieu. Tel est le sens de l'affirmation que notre connaissance est analogique à celle de Dieu. »⁷⁴

Le raisonnement analogique a pour point de départ l'idée que Dieu est, à la fois, la source ultime et l'interprétation ultime de toute la réalité. L'homme, de ce fait, ne peut être « créatif » et « interprète » que d'une manière seconde. Il ne peut créer et interpréter que ce qui a déjà été créé et interprété par Dieu. Il ne peut en aucune manière déterminer la nature et la signification ultime du monde ; bien plus, il est né dans un monde que Dieu a déjà structuré et il doit, qu'il le veuille ou non, vivre dans cette structure ordonnée par Dieu.

C'est pourquoi, la connaissance de Dieu a le caractère d'un archétype (original éternel) et la nôtre d'un ectype (copie terrestre).⁷⁵ La pensée de Dieu « crée et construit », tandis que la nôtre « reçoit (les matériaux) et « reconstruit ». ⁷⁶ Dieu interprète de façon absolue tandis que l'homme « ré-interprète ce que Dieu a déjà interprété. »⁷⁷

Cette distinction est, à la fois, un fait et une norme. Cette distinction est *un fait*, parce que la pensée humaine, à cause de sa nature propre, ne peut être rien d'autre qu'une « réinterprétation », fidèle ou non, vraie ou fausse. Cette réinterprétation peut se reconnaître « réinterprétable » ou se prétendre autonome, mais elle n'a d'utilité que si elle est réinterprétation comme Dieu l'a voulue. La distinction est aussi *une norme* : si notre pensée est saine, véridique et rigoureuse, son caractère de réinterprétation doit s'imposer à nous ; notre pensée doit reconnaître son statut réel de réinterprétation et le présupposer dans tous ses travaux. Ainsi notre statut de créatures implique que nous sommes obligés de « penser comme des créatures », de penser selon un mode qui est propre à notre rang de

74. Van Til, *A Survey of Christian Epistemology*, 203f.

75. Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 203. Cette expression vient d'Abraham Kuyper.

76. *Ibid.*, 126.

77. Van Til, *The Defense of the Faith*, 64.

78. Van Til, *Common Grace and the Gospel*, 205.

créature. Le raisonnement analogique conduit, alors, Van Til à dire que la pensée humaine n'est pas seulement réinterprétable (comme toute pensée humaine doit l'être), mais qu'elle reconnaît aussi sa nature, qu'elle cherche à être conforme à celle des créatures de Dieu.

Le raisonnement analogique n'exprime pas simplement la dépendance vis-à-vis de Dieu, mais aussi la conscience de cette dépendance. Dieu n'est pas seulement le Créateur et celui qui soutient toutes choses ; il est aussi le point de référence ultime pour les paroles et les actions de l'homme.⁷⁹ Le raisonnement analogique reconnaît que Dieu est l'autorité suprême, le critère ultime entre la vérité et l'erreur, le vrai et le faux, le possible et l'impossible. Notre interprétation doit se soumettre à l'autorité de l'interprétation divine.⁸⁰

Ce point de vue implique à la fois continuité et discontinuité entre les pensées de Dieu et celles qui relèvent du raisonnement analogique humain. Il y a *continuité*, parce que la véritable nature du raisonnement analogique est d'être en accord avec Dieu, en conformité avec la pensée de Dieu. Mais il y a aussi *discontinuité*, car la pensée humaine, même analogique, ne peut jamais être divine. La pensée humaine ne peut jamais être l'interprétation ultime, le point de référence ultime. La pensée analogique, en raison de sa nature propre, reconnaît qu'elle a été créée, et qu'elle n'est pas divine. La formule « penser les pensées de Dieu après lui »⁸¹ met bien en évidence, à la fois, la continuité et la discontinuité : nous pensons les pensées de Dieu (continuité) *après* lui (discontinuité).

Ainsi, pour nous, il est aussi important d'être en accord avec Dieu que d'avoir des pensées qui se distinguent des siennes. Dieu se révèle à nous, non de façon exhaustive, mais « selon la capacité de l'homme à recevoir sa révélation ».⁸² Nous ne connaissons pas Dieu comme il se connaît lui-même. Sans cette discontinuité, les continuités évoquées ci-dessus seraient dépourvues de signification, car si nous ne pouvons pas clairement distinguer nos pensées de celles de Dieu, comment pourrions-nous considérer les dernières comme ayant autorité sur les nôtres ? Van Til reconnaît donc que, dans un sens, l'homme est une sorte de « point d'origine » de la pensée : il en est l'origine proche, tandis que Dieu en est l'origine ultime.⁸³ Dieu est notre autorité suprême ; et, pour cette raison précise, nous devons être satisfaits de penser comme des êtres humains.

Jusqu'ici la position de Van Til est nette et simple, et on voit mal comment elle pourrait offusquer un chrétien qui croit que la Bible est la parole de Dieu. Cependant le point de vue de Van Til sur la continuité et la discontinuité entre la pensée humaine et la pensée divine (esquisse plus haut) a provoqué, dans les cercles chrétiens qui

79. Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 101.

80. Van Til, *The Doctrine of Scripture*, 15.

81. Cf. *A Christian Theory of Knowledge*, 16 : « Nature and Scripture », 271.

82. Van Til, *A Christian Theory of Knowledge*, 37.

83. Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 203 ; cf. *The Doctrine of Scripture*, 14.

reconnaissent l'autorité de la Bible, une des plus chaudes controverses qu'il ait connues : le débat sur « l'incompréhensibilité de Dieu », connu sous le nom de « cas de Clark ».⁸⁴ La pointe de cette controverse concerne la proposition selon laquelle il n'y a pas identité de contenu entre la pensée de Dieu et celle de l'homme.⁸⁵

Comme je le comprends, cet argument de Van Til est simplement une autre façon d'affirmer la discontinuité entre la pensée divine et la pensée humaine, telle que nous l'avons exposée ci-dessus. Il s'agit d'une formulation de cette même discontinuité, et non de l'énoncé d'une discontinuité plus grande. Nier « l'identité de contenu » entre la pensée de Dieu et celle de l'homme est, pour Van Til, la façon la plus simple d'affirmer la distinction Créateur-créature dans le domaine de la pensée. L'idée que Dieu a d'une rose, par exemple, diffère dans son contenu de la nôtre, parce que l'idée de Dieu est originale et que la nôtre en dérive ; l'idée de Dieu se justifie elle-même, tandis que la nôtre ne l'est que par référence à la sienne. Autant que je puisse le comprendre, Van Til ne veut rien dire de plus en refusant « l'identité de contenu ».

Il est vrai, cependant, (avec le bénéfice du recul du temps) qu'en faisant de telles déclarations, Van Til a été parfois imprudent dans le choix de sa terminologie. « Contenu » est un terme ambigu lorsqu'il est appliqué à la pensée. Le contenu de ma pensée peut signifier

1) mes images mentales,

2) mes croyances,

3) le sujet de mes pensées,

4) le processus épistémologique de l'acquisition des connaissances (ce qui inclut les rôles de l'expérience sensitive, de l'intuition, de la raison, etc.).

5) la signification de mon langage revêtant des formes linguistiques abstraites,

6) tout ce à quoi la métaphore « contenu de la pensée » peut s'appliquer.

Pour les sens 2) et 3), il ne semble pas y avoir de raison d'affirmer une « différence de contenu » entre la pensée divine et la pensée humaine. Certainement Dieu et l'homme peuvent avoir les mêmes pensées et croire les mêmes choses. Mais en ce qui concerne 1) et 4), l'Écriture s'exprime très peu au sujet de la pensée de Dieu : comment Dieu connaît ce qu'il connaît, s'il a ou non des images mentales ; si oui, à quoi elles ressemblent, etc. Sans aucun doute, il y a des continuités et des discontinuités dans ces domaines, mais ce type de questions frise la spéculation. Pour 5), il y a certainement identité de

84. Dans ce débat, les protagonistes étaient Van Til et le philosophe Gordon H. Clark. La position de Clark n'est pas présentée ici.

85. Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 165 ; cf. 171ff. Cf. aussi Van Til, « Introduction » B.B. Warfield, *The Inspiration and Authority of the Bible*, 33.

signification entre les mots de Dieu et les nôtres, du moins lorsque Dieu utilise le langage humain. Quant à Van Til, il a, je le crois, le sens 6) en tête lorsqu'il n'accepte pas « l'identité de contenu » entre les pensées divines et humaines ; aussi son assertion est-elle évidemment vraie.

La pensée de Dieu est revêtue, en effet, à la différence de n'importe quelle pensée humaine, d'une autorité suprême et de *puissance créatrice*. L'homme ne connaîtra jamais ce que signifie avoir une pensée pleinement autonome. L'autorité épistémologique est attachée à chaque pensée de Dieu ; ce qui ne sera jamais le cas pour l'homme. Ainsi, pour chaque compartiment de la connaissance, il existe « dans la pensée de Dieu quelque chose qui la différencie de celle de l'homme. » La préposition « dans » est employée, ici, comme une métaphore, comme l'est le mot « contenu » dans le sens 6) ; c'est une métaphore assez vague, qui n'exprime pas avec précision le type de discontinuité que Van Til souhaite affirmer. Par la suite, cela tend à obscurcir les continuités sur lesquelles Van Til insiste : avoir les *mêmes* opinions que Dieu, arrêter notre pensée sur les mêmes sujets que Dieu traite dans sa révélation, donner le même sens que Dieu aux paroles qu'il prononce, donner à nos pensées le même « point de référence » que les siennes (à savoir sa divine autorité).⁸⁶ Affirmer, sans autre précision, une différence de « contenu » entre les pensées divine et humaine rend obscur le sens dans lequel elles doivent avoir le même contenu.⁸⁷

Quoi que nous puissions penser au sujet du terme « contenu », nous ne pouvons pas récuser les points fondamentaux que Van Til expose, ici, à propos du raisonnement logique :

1) notre pensée doit se conformer à celle de Dieu, car sa pensée est la norme ultime de la vérité, et

2) notre pensée n'a pas à se confondre avec celle de Dieu, car notre pensée *n'est pas* ultime, et ne s'auto-valide pas elle-même.

B) *Analogie et révélation*

Si raisonner de façon analogique signifie mettre nos pensées de créatures en accord (mais non pas les identifier) avec les pensées de Dieu, comment cela peut-il se faire ? Sûrement pas en procédant à un examen direct de la pensée de Dieu pour y découvrir comment une pomme, par exemple, y est distinguée d'une tomate.⁸⁸ Cette sorte de platonisme est très loin de la position de Van Til. Celui-ci, avec toute la pensée Réformée, affirme que nous ne pouvons avoir *aucune*

86. Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 165.

87. Il est malheureux, à mon sens, que cette controverse ait été présentée comme ayant pour sujet l'incompréhensibilité de Dieu, doctrine qui rend compte de la relation qui existe entre la connaissance humaine et l'être de Dieu, mais qui ne compare pas la connaissance humaine et la connaissance divine.

88. Cf. Van Til, *The Defense of the Faith*, 300f.

connaissance de Dieu, sauf si Dieu se révèle lui-même, *volontairement*, à nous. Notre seul accès à la pensée de Dieu se trouve dans la révélation volontaire qu'il a faite de lui-même, c'est-à-dire sa Parole, la Bible. Ainsi, pour Van Til, le raisonnement analogique est celui qui est totalement assujetti à la Parole pleine d'autorité de Dieu.⁸⁹ De même que cette révélation n'est pas exhaustive, de même *le raisonnement ne peut prétendre atteindre une connaissance exhaustive*.⁹⁰

La doctrine de la révélation, selon Van Til, est essentiellement celle de la théologie Réformée classique. Ainsi la révélation générale est celle que Dieu a donnée à tous les hommes dans la nature créée et dans la personne humaine ; elle manifeste la nature et la réalité de Dieu et exprime sa volonté de façon suffisante pour que les hommes puissent être considérés comme des pécheurs sans excuse (Ps 19 : 1ss, Rm 1-2). La révélation spéciale est constituée par les paroles que Dieu a prononcées et transmises par les prophètes, les apôtres, le Christ incarné ; elles se trouvent dans l'Écriture Sainte, non seulement pour exposer, une fois de plus, quelle est la nature de Dieu et quels sont ses commandements, mais spécialement pour faire connaître les dispositions qu'il a prises pour le pardon des péchés par l'œuvre du Christ.

L'originalité de l'enseignement de Van Til sur la révélation générale et la révélation spéciale réside :

- a) dans son insistance sur la corrélation qui existe entre la révélation générale et la révélation spéciale ;
- b) dans l'équilibre délicat qu'il établit entre cette corrélation et la primauté de l'Écriture Sainte.

1) *La corrélation entre la révélation générale et la révélation spéciale*

Van Til aime à souligner comment la révélation générale et la révélation spéciale sont reliées l'une à l'autre de « façon complémentaire et organique ».⁹¹

Par là, il veut dire, *premièrement*, que l'une n'a jamais existé sans l'autre. Même avant la Chute, dès le début de son existence, l'homme a fait face, à la fois, aux paroles prononcées par Dieu (Gn 1:28s, 2:16s) et à la révélation de Dieu dans la création.

Deuxièmement, Van Til souhaite marquer que Dieu n'a jamais eu l'intention de les utiliser séparément. La révélation par les faits et la révélation par la Parole « ont besoin l'une de l'autre ».⁹² Un fait

89. Van Til, *Common Grace and the Gospel*, 206 ; *An Introduction to Systematic Theology*, 256-60 ; *Jerusalem and Athens*, 126 ; cf « *Introduction* » à Warfield, 49.

90. Van Til, *A Christian Theory of Knowledge*, 16.

91. Van Til, *The Doctrine of Scripture*, 65.

92. Van Til, « *Introduction* » à Warfield, 32.

particulier a toujours « besoin d'être expliqué par Dieu lui-même »⁹³, et la parole explique toujours les faits qui concernent l'œuvre de Dieu, l'homme, la nature et l'histoire et la rédemption. L'un sans l'autre serait inintelligible et ne communiquerait rien du tout. Adam avait besoin d'entendre une parole de Dieu pour connaître ce qu'il devait faire des arbres du jardin, mais ce commandement verbal présupposait qu'Adam connaissait « la situation » de son environnement : « Le surnaturel ne pouvait être reconnu pour ce qu'il était que si le naturel l'était aussi ». ⁹⁴

Troisièmement, la révélation générale et la révélation spéciale sont toutes deux « nécessaires : elles ont autorité et sont claires et suffisantes ». Ces qualificatifs s'appliquent à la révélation générale, selon son but spécifique. Pour que les pécheurs soient sans excuse et que la révélation spéciale ait une référence factuelle, la révélation générale est nécessaire, elle parle avec autorité, clairement, et elle a un contenu suffisant pour accomplir sa mission.⁹⁵

Cet accent particulier est inhabituel dans la théologie américaine, bien qu'il ait des précédents dans la littérature hollandaise. Je le trouve rafraîchissant et passionnant ; ses implications pour le travail théologique sont innombrables. D'une part, nous n'avons pas à être embarrassés par l'utilisation d'*informations extra-bibliques* pour interpréter l'Ecriture Sainte. Si la création était quelque chose d'autonome (par rapport à Dieu), nous devrions craindre que l'utilisation de telles données puissent, en quelque manière, cacher la pleine vérité de la révélation de Dieu. Mais la création n'est pas indépendante de Dieu. ⁹⁶ Dieu la contrôle, et tout en elle contribue à le faire connaître. Dieu a choisi de se révéler, non par la nature seule, ou par l'Ecriture Sainte seule, mais toujours par les deux ensembles, unies organiquement. C'est pourquoi nous pouvons utiliser, sans crainte et avec reconnaissance, de telles données.

D'autre part, cet accent particulier nous permet de bien recevoir un principe fondamental : l'Ecriture Sainte n'est bien perçue pour ce qu'elle est que si elle est correctement reliée au monde dans lequel elle est arrivée. Dieu n'a jamais eu d'autre intention. Cela signifie que l'Ecriture Sainte doit, non seulement être interprétée à la lumière de son environnement culturel original, mais aussi *appliquée* à nos propres vies et à notre culture, c'est-à-dire dans l'environnement dans lequel elle nous parle maintenant. Nous ne pouvons pas connaître ce que l'Ecriture dit tant que nous ignorons comment elle est reliée à notre monde. La question de l'interprétation et celle de l'application sont, en fait, une seule et même question. Demander ce que dit l'Ecriture, ce qu'elle signifie, revient à poser la question de l'application.

93. Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 133.

94. Van Til, *Apologetics*, 30.

95. Van Til, « Nature and Scripture », 269ff. ; *Apologetics*, 30ff.

96. La doctrine de l'Ecriture chez Van Til est calviniste, en ce sens qu'elle présuppose la souveraineté de Dieu.

tion que nous devons en faire. Une question sur le sens de l'Écriture Sainte surgit toujours à propos d'un problème personnel, une difficulté à relier les paroles de l'Écriture à nos vies, à notre langage, à nos formes de pensée, à notre culture, à nos craintes et à nos espoirs.

Ce principe fondamental, à son tour, nous aide à obtenir une plus grande clarté sur la question du sens de la théologie. *La théologie est simplement l'application de l'Écriture Sainte à tous les domaines de la vie humaine.* En cette matière, de nombreux écrivains protestants n'ont souvent été d'aucune aide. Ils ont considéré la théologie comme l'étude de Dieu ou de l'Écriture, comme une mise en ordre des données bibliques, comme une démarche de construction théorique à partir des faits décrits dans la Bible, etc. Ils n'ont pas sérieusement posé la question : « pourquoi avons-nous besoin de la théologie si l'Écriture est suffisante ? » Souvent ils se sont exprimés comme si la théologie était nécessaire pour nous permettre d'obtenir la vérité au sujet de Dieu, oubliant pour un instant que Dieu nous a déjà dit cette vérité dans l'Écriture Sainte. Parfois ils ont même suggéré que le texte de l'Écriture serait d'une manière ou d'une autre défectueux — dans sa forme sinon dans son contenu — et que la théologie serait alors nécessaire pour porter remède à ce soi-disant défaut et pour effectuer les modifications formelles nécessaires de l'Écriture.

De telles pratiques sont absolument impossibles à un disciple de Van Til. *L'Écriture Sainte ne comporte aucune erreur et ne présente aucun défaut d'ordre et de rationalité.* Elle n'est pas un fait brut, un ensemble de données livrées à l'interprétation humaine. L'Écriture Sainte est une interprétation, une interprétation divine. La théologie est nécessaire, non parce qu'il y aurait quelques erreurs dans l'Écriture, mais parce que les erreurs sont en nous-mêmes, parce que nous sommes incapables de *relier* la claire révélation de l'Écriture Sainte à notre propre vie. Nous avons besoin de la théologie, non pour restructurer ou améliorer l'Écriture, mais pour appliquer ce qu'elle enseigne à nos vies.⁹⁷

Si la théologie est une « application », elle doit nécessairement utiliser la révélation générale aussi bien que la révélation spéciale. Pour savoir comment *appliquer* l'Écriture Sainte, nous devons connaître aussi bien notre environnement que nous-même. Si nous voulons appliquer les enseignements de l'Écriture à l'avortement, l'écologie, la crise de l'énergie, la guerre nucléaire, il nous faut disposer, en plus des textes de l'Écriture, d'informations sur ces sujets-là. Et si Van Til a raison, nous les utiliserons sans aucun embarras.

2) *La primauté de l'Écriture*

Mais que devient alors l'autorité de l'Écriture ? Si la théologie

97. Van Til n'a pas défini la théologie comme une « application », ce que nous faisons ici. Ses définitions sont plus classiques.

peut et doit utiliser la révélation générale « sans embarras », et si nous avons besoin de la révélation générale pour comprendre (= appliquer) l'Écriture Sainte, dans quel sens faut-il admettre la primauté de l'Écriture ? Si la connaissance de l'Écriture Sainte dépend, si peu que ce soit, de notre « connaissance naturelle », pouvons-nous avoir plus confiance en l'Écriture qu'en celle-ci ? L'Écriture elle-même ne devient-elle pas simplement, de ce fait, une autre forme de révélation générale ?

Nous avons déjà observé que, pour Van Til, la nature et l'Écriture Sainte sont reliées l'une à l'autre d'une « manière organique complémentaire ». ⁹¹ *L'Écriture Sainte est inintelligible sans les faits qu'elle interprète, mais les faits sont également inintelligibles, à moins d'être interprétés par ce que Dieu a dit et écrit à leur sujet.* Même avant la Chute, les paroles prononcées par Dieu ont, dans un sens, « une priorité » sur la révélation dans la nature. L'homme (Adam) devait accepter les paroles prononcées par Dieu comme l'interprétation ultime et faisant autorité, comme l'interprétation à laquelle toutes les autres interprétations devaient être soumises. Eve a péché en acceptant les paroles du serpent (et finalement les siennes) comme autorité ultime. Ce n'est pas parce que les paroles prononcées par Dieu auraient été plus vraies ou auraient eu plus d'autorité que sa révélation dans la nature. C'est plutôt parce que les paroles prononcées par Dieu ont plus d'autorité que toute interprétation humaine (ou satanique) de la révélation naturelle. Ainsi Adam et Eve étaient dans l'obligation de prendre les paroles prononcées par Dieu comme « point de départ » de leurs pensées et de les accepter comme critère absolu de toute interprétation sûre du monde créé par lui.

Après la Chute, les paroles orales et écrites de Dieu ont un rôle encore plus crucial, puisque l'activité normale de l'homme en tant qu'interprète de l'univers a été déformée par le péché. ⁹⁸ Après la Chute, considérer ces paroles orales et écrites comme les seules prescriptions connues constituant l'autorité ultime devient encore plus important. De ce fait, « la révélation dans l'Écriture Sainte doit toujours être notre point de départ. C'est seulement à la lumière de la doctrine protestante de l'Écriture que nous pouvons avoir aussi une doctrine protestante correcte de la révélation de Dieu dans la nature ». ⁹⁹ Depuis l'entrée du péché dans le monde, il est nécessaire de commencer l'étude des œuvres de Dieu à l'aide de la Parole de Dieu. ¹⁰⁰

Il est bon d'utiliser la révélation naturelle dans l'interprétation (= application) de l'Écriture, et une fois qu'elle a été vérifiée, cette interprétation a le pas sur toutes les hypothèses dérivées d'autres

98. Van Til, *A Christian Theory of Knowledge*, 163f. ; « Introduction » à Wartfield, 33 ; *An Introduction to Systematic Theology*, 110f.

99. Van Til, *Apologetics*, 27.

100. Van Til, *The Doctrine of Scripture*, 120 ; cf. « *Nature and Scripture* », 265 ; *Christian-Theistic Ethics*, 133, 139f.

sources. « La théologie comme application » présuppose une Ecriture Sainte achevée, complète et pleine d'autorité (voir plus haut). La théologie est l'application de l'*Ecriture* et de l'*Ecriture* seule.¹⁰¹ Même lorsque nous utilisons des informations qui sont extérieures à l'*Ecriture* Sainte (comme nous le devons) pour la comprendre, nous devons en tenir compte faiblement, assez faiblement pour que l'*Ecriture* puisse les mettre en question. C'est seulement lorsque nos méthodes d'interprétation de l'*Ecriture* sont elles-mêmes purifiées par l'*Ecriture* qu'un progrès réel peut être fait en théologie.

Pour Van Til, la primauté de l'*Ecriture* Sainte est englobante, car elle couvre toutes les sphères de la vie. Van Til rejette clairement la conception selon laquelle la Bible contient seulement « des vérités de foi » ou « des enseignements concernant l'univers physique ». ¹⁰² Le philosophe, lui aussi, est « directement soumis à la Bible... ». ¹⁰³ Directement ou indirectement, la Bible ne garde le silence sur aucune matière. ¹⁰⁴

Certains se sont demandés pourquoi, étant donné la primauté qu'il accorde à l'*Ecriture* Sainte, Van Til ne fait pas plus d'exégèse. G.C. Berkouwer a critiqué Van Til à ce sujet, et celui-ci a admis sa culpabilité à cet égard. ¹⁰⁵ En effet, Van Til effectue rarement l'exégèse des passages bibliques qu'il utilise ; sa terminologie est souvent abstraite et philosophique. Il y a, certes, une part de vérité dans cette critique, mais beaucoup peut être dit également en faveur de l'approche de Van Til.

Premièrement, bien des critiques ignorent à quel point la pensée de Van Til est imprégnée des enseignements de l'*Ecriture* Sainte. Ses sermons et ses cours sont pleins de références, d'allusions ou d'illustrations bibliques. Il est bien vrai que cet accent biblique n'est pas aussi marqué dans ses ouvrages, bien qu'ils soient le fruit d'un esprit « saturé » par l'enseignement biblique.

Deuxièmement, on ignore souvent que le professeur favori de Van Til à Princeton a été Geerhardus Vos, le brillant théologien biblique. L'influence de Vos sur Van Til est très profonde, même si elle n'est que rarement évidente dans ses écrits. Elle est cependant sensible en plusieurs endroits. ¹⁰⁶

Troisièmement, Van Til a eu l'avantage d'enseigner dans une institution où l'unité de pensée entre les membres du corps professoral était remarquable. Contrairement à certains théologiens, Van Til a

101. Sur ce point, Van Til se distingue de Dooyeweerd et de certains de ses disciples.

102. Van Til, « Bavinck the Theologian », 10 ; *Apologetics*, 2 ; *The Defense of the Faith*, 24 ; cf. *The Doctrine of Scripture*, 89ff. Cf. Dooyeweerd, *In the Twilight of Western Thought* (Nutley, N.J. : Craig Press, 1968), 149ff.

103. Van Til, *Apologetics*, 37. Cf. *Jerusalem and Athens*, 81.

104. Van Til, *Apologetics*, 2, *The Defense of the Faith*, 24.

105. Van Til, *Jerusalem and Athens*, 203f. ; cf. *Toward a Reformed Apologetics* (n.d.), 27.

106. A noter l'accent mis sur l'importance qu'il y a à prendre « au sérieux » les faits historiques. Voir *Common Grace and the Gospel (passim)* ; *Christian-Theistic Ethics. An Introduction to Systematic Theology*, 25ff. ; *The Great Debate Today* (Nutley, N.J. : Presbyterian and Reformed, 1971).

senti qu'il pouvait faire *confiance* à ses collègues dans le domaine de l'exégèse, et construire sur leurs travaux exégétiques. Cette confiance lui a donné la liberté de se concentrer dans des domaines mieux en rapport avec ses propres dons, c'est-à-dire plus philosophiques et philologiques. Aussi, en réponse aux critiques de Berkouwer, s'en réfère-t-il simplement à l'œuvre exégétique de John Murray, comme étant l'expression de son propre point de vue.

Finalement, nous devons repenser, me semble-t-il, nos idées ordinaires sur « l'exégèse ». Si, comme nous l'avons dit plus haut, *l'interprétation et l'application de l'Ecriture Sainte sont une seule et même chose*, nous devons en conclure que *l'exégèse est une discipline plus étendue que ce que l'on conçoit habituellement*. Van Til ne fait-il pas de « l'exégèse » lorsqu'il traduit les concepts bibliques en langage philosophique ?¹⁰⁷ Quelle différence y a-t-il, en effet, entre traduire des concepts bibliques en termes philosophiques et traduire du grec en français ? Les deux activités requièrent des talents différents, mais est-il équitable de présenter l'une comme étant de « l'exégèse » et de s'y refuser pour l'autre ? Van Til ne fait-il pas de l'exégèse lorsqu'il applique les enseignements bibliques aux problèmes soulevés par la philosophie et l'apologétique ? Quelle est la différence, en effet, entre ce type d'application et les applications au problème dont la solution consiste à établir une équivalence, selon les règles de la syntaxe ?

Lorsque tout a été dit et fait, il ressort que l'œuvre de Van Til est vraiment exégétique au sens le plus significatif. Cela ne sous-estime en rien le besoin ou l'importance des études grammaticales et historiques appelés communément « exégèse ». Ces considérations suggèrent donc que l'ensemble du travail d'exégèse ne peut pas être accompli par un seul homme, par une seule méthode ou par un seul ensemble de dons ou de talents.

C – Analogie et logique

J'ai oublié, semble-t-il, le problème qui m'a conduit à mettre, à la première place, le concept « raisonner par analogie ». Comment réconcilier l'accent mis par Van Til sur l'idée de « système » avec son goût pour le « paradoxe » ? Comment les doctrines chrétiennes peuvent-elles, à la fois, être *dépendantes* l'une de l'autre et, parfois, *en tension* l'une avec l'autre ? Notre exposé antérieur sur le raisonnement analogique n'est-il pas inadéquat sur ce point ? Nous avons appris que le raisonnement analogique est la première façon de « penser selon les pensées de Dieu, après lui », c'est-à-dire une forme de pensée qui recherche la conformité avec celle de Dieu, tout en se reconnaissant humaine. Nous avons appris que le raisonnement analogique, par voie de conséquence, est un raisonnement assujetti à la révélation de Dieu en général, qui soumet toutes les idées au test de

¹⁰⁷. Cf. Van Til, *The Defense of the Faith*, 40n.

l'Ecriture Sainte. Comme tel, ce raisonnement met en lumière la vérité, mais pas toute la vérité. Il est adéquat à l'intérieur de son champ de compétence, mais il ne permet pas de tout connaître. Il est correct tant qu'il est réellement conforme à la pensée de Dieu, mais la vérité partielle qu'il permet d'atteindre est limitée

- 1) par la qualité de créature de celui qui raisonne de la sorte,
- 2) par la souveraineté de Dieu qui décide ce qui doit être révélé et ce qui doit être gardé secret.

Aussi loin que nous allions dans notre recherche de la vérité, nous prenons conscience que la création est un ensemble d'interconnexions multiples. Le plan de Dieu est sage. Dieu n'a rien prévu dans sa création qui ne prenne en compte toutes les autres choses. Tous les éléments de son plan concordent entre eux. L'Ecriture Sainte reflète souvent ces relations : la foi confirme la loi (Rm 3:31) ; la souffrance du Christ était nécessaire à la glorification des élus (Hé 2:10) ; la vraie foi se traduit toujours par des œuvres bonnes (Jc 2:18) ; contrôler sa langue, c'est contrôler tout son corps (Jc 3:2) ; celui qui transgresse un seul commandement de la loi les transgresse tous (Jc 2:10). Une vraie théologie biblique met en évidence ces relations, car elles font partie de la vérité de Dieu.

Cependant, puisque *notre connaissance est limitée*, à la fois par notre condition de créature et la limitation souveraine par Dieu de sa révélation, nous devons nous attendre à trouver des paradoxes dans l'Ecriture Sainte. Puisque nous ne connaissons pas toute la vérité, nous ne connaissons pas toutes les interconnexions entre les vérités. *Le paradoxe*, comme nous l'avons vu ci-dessus, résulte simplement de notre ignorance à leur sujet. Pour de nombreux points de doctrine, nous ignorons totalement *comment* les éléments du plan de Dieu sont reliés les uns aux autres. Nous ne savons pas avec précision *comment* ils concordent, *comment* ils rendent compte l'un de l'autre. Nous savons qu'ils concordent *effectivement*, car nous savons que le plan global de Dieu est sage, et nous savons aussi *comment* ses diverses parties s'adaptent l'une à l'autre ; cependant les lacunes bien réelles de nos connaissances exigent souvent que nous nous contentions de formulations paradoxales.

Dieu est bon, et pourtant il préordonne des actions mauvaises. Nous savons que de telles vérités sont compatibles, car l'Ecriture Sainte les enseigne, et que Dieu ne se contredit pas lui-même. Nous savons, de plus, que le rejet d'une vérité peut conduire au rejet d'une autre : là aussi, les deux sont « interdépendantes ». Dieu ne peut préordonner le mal que si lui-même est bon car, dans l'Ecriture Sainte, ce qui est « mal » est « mal » seulement en contraste avec la bonté de Dieu. Dieu n'est réellement bon que si le mal dans le monde est préordonné par lui ; en effet, c'est seulement si le mal est totalement contrôlé par Dieu que nous pouvons être confiants qu'il prend place dans la réalisation d'un bon dessein, et alors nous

pouvons être assurés du plein accomplissement de celui-ci. L'Ecriture Sainte nous enseigne donc que ces deux vérités sont interdépendantes ; l'une « exige » l'autre. Et en même temps, il y a là un paradoxe.

Pourtant, dans ce cas, nous savons non seulement qu'il y a interdépendance mais aussi, du moins jusqu'à un certain point, en quoi elle consiste. Mais nous n'avons pas, à cet égard, une pleine connaissance. Quelque chose d'étrange subsiste, quelque chose que nous ne pouvons pas tout à fait harmoniser. Comment un Dieu bon peut-il préordonner le mal ? C'est là une étrange situation : nous avons deux propositions (« Dieu est bon » et « Dieu préordonne le mal ») qu'en un sens, il est possible de considérer comme *logiquement interdépendantes* ; et cependant nous ne pouvons pas montrer, sauf en faisant appel à la foi, qu'elles sont logiquement compatibles. Etrange vérité ! Pourtant nous devons l'admettre, si nous voulons rendre justice à la fois à la présence de ces deux vérités dans la révélation de Dieu, et aux limites de la connaissance qui est la nôtre en tant que créatures ; c'est pourquoi nous « raisonnons analogiquement ». *Cet équilibre entre l'interdépendance et le paradoxe est nécessaire pour que la pensée humaine soit soumise à l'Ecriture Sainte.* L'Ecriture doit être suivie aussi bien dans ses assertions sur l'interdépendance que dans ses refus de concilier, pour notre satisfaction intellectuelle, toutes les doctrines.

Mais jusqu'où pouvons-nous utiliser la *logique* pour déduire de l'Ecriture de « bonnes et nécessaires conséquences » ? Ne faut-il déduire les doctrines les unes des autres que si l'Ecriture le fait elle-même de façon explicite ? Ou est-il possible d'aller plus loin que l'enseignement explicite de l'Ecriture afin de développer son message *implicite* ? Van Til le pense assurément. Mais alors jusqu'où ? Et comment ?

L'enseignement général de Van Til sur la logique s'analyse de la façon suivante.¹⁰⁸ *Les lois de la logique tirent leur validité du caractère de Dieu*¹⁰⁹, qui ne dépend d'aucune origine (logique ou autre) plus élevé que lui-même.¹¹⁰ Dieu, au contraire, est lui-même seul à déterminer, de façon ultime, le possible.¹¹¹ C'est donc lui qui fonde et limite, à la fois, la compétence de la logique humaine.

Premièrement, il la *fonde*. La révélation ne contient aucune contradiction logique, aucune contradiction « réelle ». Aussi les contradictions que l'on trouve dans l'Ecriture ne sont-elles qu'apparentes.¹¹² Apparentes pour qui ? Pour les incroyants, elles apparaissent totalement irréductibles, parce qu'ils ont une conception erronée des

108. Dans la pensée de Van Til, la notion de logique est difficile à cerner en raison de l'influence, pas toujours évidente, de la philosophie idéaliste, à l'école de laquelle il a été formé.

109. Van Til, *A Christian Theory of Knowledge*, 202 ; *An Introduction to Systematic Theology*, 11, 37, 256 ; *The Doctrine of Scripture*, 72 ; *Common Grace and the Gospel*, 28.

110. Van Til, *A Christian Theory of Knowledge*, 202 ; *An Introduction to Systematic Theology*, 11.

111. Van Til, *The Doctrine of Scripture*, 131.

112. Van Til, *The Defense of the Faith*, 611 ; *A Christian Theory of Knowledge*, 38.

fondements de la logique.¹¹³ Ces contradictions apparentes sont également évidentes pour tous les hommes, croyants et incroyants, à cause de leur *finitude*.¹¹⁴ Mais pour Dieu, étant donné la perspective qu'il a de toutes choses, il n'existe aucune contradiction et le croyant sait que, malgré l'apparence, la révélation de Dieu est totalement cohérente. De ce fait, adopter une démarche logique dans l'étude de la révélation de Dieu ne peut nous conduire à nous égarer, si nous le faisons avec rigueur. Cette démarche correctement utilisée ne révèlera aucune contradiction réelle dans l'Écriture Sainte.

Deuxièmement, « l'usage correct » implique certaines restrictions dans le processus du raisonnement logique. Impossible de raisonner selon notre bon plaisir. Il faut raisonner en étant pleinement conscient que Dieu est à l'origine de toute la logique.¹¹⁵ La logique ne détermine pas elle-même ce qui est possible ou probable ; seul, Dieu le fait.¹¹⁶ Elle ne procure pas à l'homme une connaissance exhaustive ; seul, Dieu l'a.¹¹⁷ Il est donc exclu de supposer que toutes les doctrines bibliques peuvent être *présentées*, dans les termes de notre compréhension actuelle, comme totalement compatibles.¹¹⁸ C'est pourquoi Van Til dit que le « système » de la théologie chrétienne n'étant pas de nature déductive, il ne convient pas d'utiliser une exégèse qui le serait.¹¹⁹

Mais que veut dire Van Til par « déductive » ? Il ne définit réellement ce mot nulle part, supposant (je ne sais si je me trompe) qu'une explication n'est pas nécessaire. D'après l'ensemble de son œuvre, on peut cependant dire que son opposition au « déductivisme » signifie

1) que la théologie ne doit pas tirer de déductions d'une ou plusieurs doctrines qui contredisent d'autres enseignements de la Bible¹²⁰ ;

2) que la théologie ne doit pas laisser croire qu'elle est capable de démontrer la cohérence logique de toutes ses doctrines (voir plus haut) ;

113. Van Til, *Common Grace and the Gospel*, 28 ; *The Defense of the Faith*, 253 ; *An Introduction to Systematic Theology*, 171, 230 ; *The Defense of the Faith*, 296ff. ; *Common Grace and the Gospel*, 27. La différence entre croyant et incroyant tient à un désaccord sur le fondement de la logique et à des présupposés différents en ce qui concerne les origines ultimes et l'autorité. Cf. *Apologetics*, 50 ; *A Survey of Christian Epistemology*, 213 f.

114. Van Til, *The Defense of the Faith*, 228. Pour éviter toute spéculation non-biblique, Van Til laisse ouverte la question de savoir comment Dieu résoud ces contradictions apparentes : par une logique supérieure à celle de l'homme, par une connaissance plus ample des faits, ou transcendant la problématique logique/faits.

115. Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 11 ; *Common Grace and the Gospel*, 28. Van Til critique C. Hodge à ce sujet. Voir *An Introduction to Systematic Theology*, 3ff. ; *Apologetics*, 47ff.

116. Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 256 ; *Jerusalem and Athens*, 19 ; *Common Grace and the Gospel*, 28.

117. Van Til, *A Christian Theory of Knowledge*, 37f. ; *The Defense of the Faith*, 228.

118. Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 169ff. ; *Common Grace and the Gospel*, 10.

119. Van Til, *A Christian Theory of Knowledge*, 38 ; *The Defense of the Faith*, 204f., 227 ; *The Doctrine of Scripture*, 123 ; *An Introduction to Systematic Theology*, 257 ; *Common Grace and the Gospel*, 202.

120. Cf. Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 256 ; *Jerusalem and Athens*, 126.

3) qu'en conséquence *la méthode spécifique de la théologie* n'est pas déductive (comme dans la géométrie d'Euclide), mais qu'elle consiste plutôt à rassembler toutes les données bibliques sur un sujet particulier, et à adopter des formulations paradoxales si l'enseignement biblique les justifie.

Ainsi nous pouvons comprendre les formulations les plus obscures de la méthode de Van Til comme, par exemple, celles-ci : « nous devons chercher à nous impliquer nous-mêmes plus profondément dans la compréhension du plan de Dieu »¹²¹, ou « c'est raisonner en spirale (de façon non linéaire) plutôt que de façon linéaire ». ¹²²

Nous devons bien admettre qu'il demeure quelques obscurités dans l'enseignement de Van Til sur la logique, car il n'explique pas toujours de façon suffisante pourquoi il utilise la méthode déductive dans certains cas et la rejette dans d'autres. C'est ainsi, par exemple, que Van Til admet, malgré les limites évoquées plus haut, que la déduction logique est utilisée correctement en théologie.¹²³ Van Til insiste sur le fait que « Dieu ne peut nous révéler que ce qui est en accord avec sa nature d'Etre pleinement autonome ». ¹²⁴ Il soutient qu'il est irrationnel de dire que « Dieu est à la fois omniscient et non omniscient ». ¹²⁴ Il nie que « la Bible puisse enseigner à la fois que Dieu a élu des hommes pour le salut et que ceux-ci aient, en même temps, la possibilité de rejeter la grâce de Dieu ». ¹²⁵ Dans ce cas, il déduit (logiquement ! comment faire autrement ?) d'une affirmation vraie de l'Ecriture, l'impossibilité de son contraire. Il affirme que si l'Ecriture Sainte enseigne une vérité particulière, elle n'enseigne pas (logiquement) l'inverse comme vrai. Par ailleurs, Van Til nous interdit de « partir » de l'idée que Dieu dans sa souveraineté dirige toutes choses et d'en déduire que la responsabilité humaine n'existe pas. ¹²⁵ Dans un cas, la déduction logique est permise, et même exigée ; dans l'autre, elle est interdite. Mais il faut bien admettre que Van Til ne formule pas clairement ce qui distingue les deux cas l'un de l'autre. Est-ce une différence de forme ? Est-ce parce que, dans un cas, la démarche déductive rend compte de toutes les données bibliques, tandis que dans l'autre, il n'en est pas ainsi ? Van Til ne le dit pas.

Il y a plus : dire que Dieu est à la fois omniscient et non-omniscient est, en effet, « apparemment contradictoire ». C'est même « réellement contradictoire ». Mais si « omniscient » et « non-omniscient » utilisent le terme d'omniscient dans un sens différent, l'apparente contradiction est bibliquement réductible. Pourtant, dans ce cas (mais pas dans d'autres), l'argumentation de Van Til suggère que la contradiction est réelle (pas seulement « apparente ») et doit donc

121. Van Til, *A Survey of Christian Epistemology*, 7.

122. *Ibid.*, 201. Van Til remplace « argument circulaire » par « argument spirale », plus proche de sa conception.

123. *Ibid.*, 7.

124. Van Til, *A Christian Theory of Knowledge*, 202.

125. *Ibid.*, 38. Cf. notes 19-22.

être rejetée. Mais alors, comment pouvons-nous savoir que cette contradiction-là est « réelle », tandis que les autres sont simplement « apparentes » ? Comment devons-nous reconnaître qu'une contradiction est irréductible et qu'une autre ne l'est pas, quand nous ne pouvons réduire, nous-mêmes, ni l'une, ni l'autre ?

Van Til explique pourquoi nous devons parfois nous satisfaire de formulations en apparence contradictoires. Il n'explique pas pourquoi, dans certains cas, nous devons être satisfaits de tels paradoxes, tandis que dans d'autres, une logique explicite et cohérente s'impose. Je pense cependant que si Van Til devait traiter ce problème, il s'exprimerait de la façon suivante : puisque nous croyons qu'il n'y a pas de véritables contradictions dans l'Ecriture Sainte, notre exégèse doit conduire, autant qu'il est humainement possible, à une interprétation logiquement compatible avec l'enseignement biblique. Mais cet objectif n'est pas primordial. *Le premier but de l'exégèse n'est pas la cohérence logique, mais la fidélité au texte.* Il arrive parfois qu'en essayant de formuler une doctrine selon une logique cohérente, on soit en train de porter atteinte à une autre doctrine de l'Ecriture. Si cela arrive, une erreur est commise quelque part. *Nous ne devons pas pousser notre logique inexorablement jusqu'à ignorer ou même nier un authentique enseignement biblique.* Nous devons plutôt repenser toute notre procédure : notre exégèse, nos modes de raisonnement, la connaissance extra-biblique que nous voulons utiliser, etc. *Si aucune compatibilité logique, explicite, ne peut être obtenue sans conflit avec les autres enseignements bibliques, il convient alors de se satisfaire du paradoxe.*

Dans l'exemple de l'omnipotence, une cohérence logique explicite est possible, sans aucun compromis, avec l'enseignement biblique. L'Ecriture Sainte enseigne que Dieu est omnipotent. Elle n'enseigne pas le contraire. L'affirmation logique et cohérente de l'omnipotence de Dieu n'est en conflit avec aucun autre enseignement biblique. Nous affirmons donc l'omnipotence de Dieu et nous insistons sur la cohérence logique de cette affirmation. Dans l'exemple de la souveraineté de Dieu et de la responsabilité humaine, la situation est quelque peu différente. Il y a là (selon la conception de Van Til) une contradiction apparente. Pour lever cette contradiction, il faudrait, en effet, porter atteinte, soit à la doctrine de la souveraineté de Dieu, soit à celle de la responsabilité de l'homme. Cela ne peut pas se faire, puisque les deux sont clairement enseignées dans l'Ecriture Sainte. Le principe général est donc le suivant : nous pouvons (et nous devons) toujours adopter la démarche de la déduction logique, sauf si elle nous met en conflit avec les enseignements explicites de l'Ecriture.

Si telle est bien la position de Van Til, que faire de sa proposition « tout l'enseignement de l'Ecriture est apparemment contradictoire ». ¹²⁶ Cette proposition est plutôt étrange puisque, comme nous

126. Van Til, *Common Grace and the Gospel*, 142.

l'avons vu, Van Til refuse parfois d'accepter, comme apparemment contradictoires, des formulations de l'enseignement biblique. Ainsi l'omnipotence de Dieu ne serait pas (semble-t-il) pour Van Til une doctrine apparemment contradictoire. Il est faux, selon lui, de dire que Dieu est et n'est pas, à la fois, omnipotent. De plus, comme nous l'avons déjà vu, Van Til approuve d'autres formulations qui, en aucune manière, ne sont apparemment contradictoires. Alors, quand il dit que tout ce qu'enseigne l'Ecriture est apparemment contradictoire, nous sommes tentés de dire que là (comme ailleurs, cf. note 108), Van Til a en tête quelque chose d'autre que la logique formelle. Pourtant le paragraphe dans lequel il explique cette proposition ne fait aucune mention de contradiction formelle, ou même de logique formelle en général. Il expose simplement la souveraineté et l'autorité de Dieu sur nos pensées. Serait-ce que là l'apparente contradiction consisterait en une métaphore exprimant la subordination générale de toutes les pensées de l'homme et celles de Dieu ?

Une métaphore, peut-être, mais pas une *simple* métaphore. Il est important pour nous, maintenant, de noter le point de vue de Van Til sur les doctrines chrétiennes qu'il considère comme des concepts « limités » et « complémentaires ». Ce principe est l'anneau qui relie, en un sens, le point de vue général de Van Til sur le raisonnement analogique et son point de vue spécifique sur la logique formelle. En disant que les concepts théologiques sont des concepts limités, Van Til fait ressortir une implication de l'état de créature qui est celui de l'homme. Puisque l'homme est « fini », aucun de ses concepts n'épuise l'« essence des choses qu'il cherche à exprimer ». ¹²⁷ L'idée que nous nous faisons d'un arbre peut être juste, même si on y regarde de près, mais elle ne le décrira jamais de façon exhaustive. Il en va de même pour nos concepts concernant Dieu, le péché, le salut, etc. Même les concepts contenus dans l'Ecriture Sainte, présentés dans un langage humain et donc adaptés à la compréhension humaine, ne décrivent pas de façon exhaustive les réalités auxquelles ils se réfèrent. L'Ecriture Sainte nous dit ce que nous avons besoin de connaître, mais elle ne nous dit pas tout. Nos pensées sont aussi, dans un certain sens, des « approximations » de la vérité. ¹²⁸

Mais attention, Van Til ne dit pas, par exemple, que la doctrine de la justification par la foi n'est qu'approximativement vraie, voulant signifier par là qu'elle serait partiellement fausse. Bien au contraire, cette doctrine biblique, comme les autres, est complètement et sûrement vraie, bien qu'elle ne nous dise pas tout ce que Dieu connaît sur le sujet en cause. Comme, en ce sens, aucune doctrine n'est « exhaustive », cela implique que toutes les autres doivent être vues comme complémentaires les unes des autres. ¹²⁹

127. *Ibid.*, 201. Cf. Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 256. La notion de « concepts limités » est tiré de *La critique de la raison pure* d'Emmanuel Kant.

128. *Ibid.*, 11.

129. Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 255ff.

L'Écriture Sainte enseigne clairement que Dieu est souverain, mais elle ne précise pas en détail (de façon exhaustive) comment cette souveraineté se manifeste. Le concept théologique de « souveraineté divine » ne suffit pas pour embrasser et épouser la totalité des relations bien réelles que Dieu entretient avec le monde. C'est pourquoi nous ne devons pas établir notre conception de la responsabilité humaine exclusivement à partir de celle que nous avons de la souveraineté de Dieu, en ignorant ce que l'Écriture Sainte en dit explicitement. Il convient plutôt de reconnaître la complémentarité des deux : l'enseignement biblique sur la responsabilité humaine doit approfondir notre compréhension de la souveraineté de Dieu, et vice-versa. Si ce rapprochement produit une « contradiction apparente », nous devons l'accepter. Reconnaître l'existence d'une tension logique ne peut qu'aider le croyant à voir la profondeur plus grande encore de l'unité logique qui lie les deux doctrines. Car la souveraineté de Dieu n'est réellement perçue et comprise — et cela est totalement paradoxal — que dans sa relation avec la responsabilité humaine. C'est dans cette perspective que Van Til peut décrire les deux doctrines comme « ayant besoin l'une de l'autre », tandis qu'il insiste sur leur « contradiction apparente ».

Mais rappelons-nous que *tous* les enseignements de l'Écriture Sainte sont des « concepts limités » ; et que *tous* sont « mutuellement complémentaires » au sens exposé plus haut. La doctrine de la justification au moyen de la foi complète, et se trouve aussi complétée par, la doctrine de la souveraineté divine. Celle-ci nous dit quelle sorte de Dieu nous rend justes. Ainsi la doctrine de la justification par la foi incorpore le paradoxe de la souveraineté de Dieu et — lorsqu'elle est bien expliquée dans ses relations avec le reste de la vérité biblique — elle est aussi paradoxale que celle de la souveraineté de Dieu. Même l'omnipotence de Dieu a en commun avec les autres doctrines un élément paradoxal, et cet élément paradoxal n'est pas exactement formulé (de façon scripturaire) par la phrase : « Dieu est et n'est pas omnipotent ». A cause de l'autorité de l'Écriture Sainte, nous rejetons ce paradoxe-là, même s'il existe effectivement une sorte de paradoxe qui s'applique à l'omnipotence divine. L'omnipotence de Dieu est, en effet, limitée en un certain sens. Dieu ne peut pas « tout » faire, si ce « tout » inclut des choses contraires à sa nature, à ses promesses, à son dessein éternel. L'« omnipotence » de Dieu n'enlève pas à l'homme sa responsabilité, et n'élimine pas non plus la portée des actions humaines en tant que causes secondes.¹³⁰

Une contradiction apparente résulte donc du caractère « limité » des concepts bibliques. Et puisque ces « concepts limités » sont « complémentaires », les paradoxes qui s'attachent à l'un concernent aussi les autres et, en même temps, ils sont tous nécessaires les uns aux autres. Cela ne signifie pas que *chaque* paradoxe doit être

130. Voir le passage difficile dans *The Defense of the Faith*, 231f.

simplement accepté parce qu'il existe. Les paradoxes doivent être formulés selon l'exégèse biblique. Cela ne signifie pas non plus que chaque doctrine doit toujours être énoncée en termes paradoxaux. Les paradoxes présents dans l'Ecriture Sainte doivent être énoncés, sans aucune crainte, dans tout travail théologique complet, et leurs relations avec chaque doctrine biblique doivent être clairement indiquées. Il y a une raison pour laquelle « tout enseignement de l'Ecriture Sainte est apparemment contradictoire » :

- a) tous les enseignements de l'Ecriture Sainte sont des concepts dont le sens est limité ;
- b) ces concepts engendrent des contradictions apparentes ;
- c) puisqu'ils sont complémentaires, une contradiction apparente présente dans une doctrine en entraîne dans toutes les autres.

Cette doctrine rend-elle l'Ecriture Sainte inintelligible ? Si toutes les doctrines sont en apparence contradictoires, ont-elles encore un sens ? Il ne suffit pas de répondre que les contradictions ne sont qu'« apparentes » et non pas « réelles ». Une « contradiction apparente » pose, semble-t-il, avant d'être réduite, les mêmes problèmes de compréhension qu'une « contradiction réelle ». Comment cela se passe-t-il ? Revenons en arrière et considérons nos remarques sur « la théologie considérée comme application » de l'enseignement biblique.

Si l'interprétation et l'application sont identiques, la question concernant l'intelligibilité revient alors à se demander si un modèle d'application cohérent est possible. Une phrase peut être intelligible si, même non conforme aux canons de la logique, elle suscite, nettement, une réponse particulière de la part du lecteur ou de celui qui l'entend. Dans un certain sens, les lois de la logique elles-mêmes sont secondaires par rapport à la « compréhension » en général. La logique a pour but (de façon faillible) de décrire les conditions dans lesquelles de telles applications sont possibles. Mais comme beaucoup de logiciens contemporains l'ont observé, aucun système logique actuel ne décrit *toutes* les conditions de l'intelligibilité. La logique n'a fait que de petits pas dans ce travail de description, et pour seulement quelques termes clés comme : tous, si donc, quelque, aucun, etc. Elle n'a analysé ces termes avec succès que dans le contexte étroit de quelques cas où ils sont réellement utilisés. Ainsi puisque les doctrines scripturaires ne sont pas réellement contradictoires, elles sont donc intelligibles, mais leur intelligibilité ne se démontre pas à l'aide des règles de la logique humaine courante.

Par exemple, selon Van Til, l'homme a (en un sens) et n'a pas (dans un autre sens) perdu l'image de Dieu, comme conséquence de la Chute. Puisque ces sens ne peuvent pas être clairement précisés, il y a là une « contradiction apparente » ; mais puisque Dieu les connaît, il n'y a pas de « contradiction réelle ». Cette doctrine est-elle intelligible ? Oui, parce que l'Ecriture Sainte l'enseigne et qu'elle a une application très claire. Nous devons considérer les hommes comme

créés à l'image de Dieu, bien qu'ils soient déchus (Gn 9:6 ; Jc 3:9). Nous n'avons pas le droit de mépriser nos compagnons parce qu'ils ont perdu l'image de Dieu. Même s'il est possible de supposer que ce droit existe parce qu'il semble dériver d'une partie, prise isolément, de la doctrine de la Chute, l'Ecriture Sainte rejette constamment cette conclusion. La « perte » de l'image doit avoir une application légitime, qui ne peut s'opposer à sa « continuation ». La « perte » de l'image nous incline à reconnaître notre propre besoin de renouveau, le besoin de « revêtir l'homme nouveau » (Ep 4:24 ; Col 3:10). Aucune contradiction n'existe dans l'application intégrale de ces deux principes apparemment contradictoires : aimer les êtres humains déchus et reconnaître notre propre besoin de renouvellement ne sont pas des attitudes contradictoires.

Nous devons être capables maintenant de voir la structure particulière du « système analogique » de Van Til. *Toutes les doctrines sont interdépendantes* en ce sens qu'aucune ne peut être bien comprise si elle n'est pas considérée à la lumière des autres. Toutes les doctrines sont apparemment contradictoires en ce sens qu'*aucune ne recouvre toute la plénitude de la vérité*, et cela limite notre capacité à démontrer l'harmonie par la logique formelle. Cependant toutes les doctrines sont vraies ; aussi poussées qu'elles soient, elles ne sont pas « réellement » contradictoires. Elles sont intelligibles, même si elles ne revêtent pas entièrement les formes de notre logique ; elles fournissent des directives très claires au peuple de Dieu. Cette manière de considérer la nature du « système » chrétien constitue une œuvre théologique dont les implications sont considérables.

EPILOGUE

A mon point de vue, la plus importante contribution de Van Til à la théologie est son concept de « système théologique », mais c'est aussi, pour beaucoup d'entre nous, la partie la plus difficile de son œuvre. J'espère avoir clarifié ce concept, au moins pour quelques-uns. J'ai aussi exposé quelques formulations, propres à Van Til, de doctrines spécifiques, importantes à ses yeux. J'ai présenté le point de vue de Van Til sur la révélation générale et la révélation spéciale, sa conception de l'« incompréhensibilité de Dieu », et ses nombreuses et intéressantes formulations concernant divers genres d'« interdépendances » et de « paradoxes » présents dans beaucoup de *loci* doctrinaux. J'ai tracé également une esquisse des positions théologiques de Van Til, ainsi qu'une estimation de son point de vue général sur la nature et la méthode de la théologie.

Certes, il reste beaucoup à dire. Le concept vantilien de la « grâce commune » comme « grâce primordiale » est hautement signi-

ficatif et mériterait une analyse très fine.¹³¹ Son point de vue non intellectueliste de la nature de l'homme¹³², son idée sur le caractère éthique du péché¹³³, sa pensée sur la christologie du Concile de Chalcédoine, dont la fonction est de marquer la distinction Créateur-créature¹³⁴, sa conception immensément fertile du but, du motif et des normes de l'éthique¹³⁵, tout cela mériterait aussi un examen complet, une analyse précise et une large diffusion. Par ailleurs, un compte rendu complet de la théologie de Van Til ne pourrait pas ignorer ses critiques de la pensée non-Réformée, critiques qui sont intéressantes en elles-mêmes et très utiles pour mieux formuler ces doctrines. La critique que fait Van Til de l'universalisme de K. Barth, par exemple, est très instructive, non seulement pour mettre en garde contre Barth, mais aussi pour montrer comment les motifs philosophiques non-bibliques peuvent conduire à des compromis en ce qui concerne la doctrine de l'expiation définie. Heureusement, d'autres études seront publiées et traiteront ces matières en détail.

J'ai le sentiment que cette étude peut rendre un peu sensibles les lecteurs à l'immense importance de l'œuvre de Van Til, et qu'elle les éclaire aussi sur les difficultés à surmonter pour la comprendre et se l'approprier. S'il en est bien ainsi, j'aurais donné la meilleure et la seule justification pour que des recherches soient entreprises sur l'œuvre de ce penseur tellement important. Certainement, un jour, il paraîtra un livre intitulé *Cornelius Van Til als Dogmaticus*.

131. Van Til, *Common Grace and the Gospel*.

132. Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 32.

133. *Ibid.*, 24f., 253ff.

134. Van Til, *The Defense of the Faith*, 32ff.

135. Van Til, *Christian Theistic Ethics*.

« SOYEZ TRANSFORMÉS PAR LE RENOUVELLEMENT DE L'INTELLIGENCE... » (Romains 12:2)

Alain PROBST *

La philosophie a souvent été interprétée par les théologiens « évangéliques » comme culture de l'homme ne disposant d'aucune sorte de révélation, sagesse de l'humanité naturelle évoluée, expression d'un ordre social ou d'une cité dispensant elle-même ses principes et ses lois. Ils furent unanimes au XIX^e siècle à souligner l'inutilité de l'enquête philosophique ; certains indiquèrent également la profusion des systèmes qui se succèdent et changent leurs conclusions en fonction de « l'esprit d'une époque ».

I - LA PHILOSOPHIE CALVINISTE D'AUGUSTE LECERF

En livrant au public d'avant-guerre ses deux volumes d'*Introduction à la Dogmatique Réformée*, Auguste Lecerf a fait preuve d'une réelle originalité dans les pays de langue française ; en effet, son « introduction » aborde directement le problème de la philosophie, et on peut constater, en relisant ces pages très denses, que ces deux livres ne cessent pas de constituer un dialogue avec la théorie de la connaissance des philosophes anciens et modernes. Lecerf avait déjà fait la preuve d'une grande maîtrise en matière de doctrine dans sa brève présentation de la théologie dialectique de Karl Barth, publiée dans la *Revue de théologie et de philosophie* en 1927.

Lecerf se déplace avec une aisance extrême dans la diversité des systèmes. Il excelle dès ses premiers écrits, dans ce qu'on pourrait appeler, à la suite d'Etienne Gilson, le « *criticisme religieux* » de la doctrine réformée, qui consiste à mettre en lumière les présupposés, les pétitions de principe d'un système philosophique, en tenant compte des contraires imposés par l'enseignement de l'Écriture.

Ainsi les néo-dialecticiens des années 1920-1930 se réclament des paradoxes du jeune Luther. Lecerf interroge à propos de cette

*Alain Probst est professeur de philosophie à Paris.

tentative en partant du principe de la vision biblique, des axiomes portant sur la création et la souveraineté de Dieu : « est-il certain que, dès l'origine, la théologie luthérienne n'a pas marqué une tendance anthropocentrique par l'accent mis sur le salut de l'homme et sa répugnance à s'élever de la sphère de l'histoire du salut à la sphère de la *raison de cette histoire* (souligné par nous), à savoir le décret divin dont l'histoire n'est que la réalisation empirique ? »

La pensée dialectique, loin d'être interprétée comme une pensée de l'altérité de Dieu, devient à la lumière du présupposé biblique une conception qui pèche encore par un excès d'humanité : ce qui est dit de Dieu, c'est encore l'homme qui le dit.

Auguste Lecerf connaissait de manière approfondie les œuvres des philosophes qui ont donné naissance à l'idéalisme contemporain. Ses lectures personnelles lui auraient permis de traverser la critique humaniste des philosophes de la Renaissance, l'avènement du scepticisme « chrétien » inspiré par la sagesse de Montaigne, les méditations de Descartes, le système de Leibniz, la réaction empiriste des penseurs du XVIII^e siècle, les trois grandes critiques de Kant. Il avait également étudié ce qu'on pourrait appeler les doublures théologiques de ces systèmes philosophiques.

Ainsi la théologie d'Arminius et de ses disciples s'intègre dans un siècle qui n'est pas seulement caractérisé par l'apogée du monarque, la « raison d'Etat » et le triomphe de l'ordre. Il existe, au XVII^e siècle, un certain « volontarisme » qui pourrait être aisément repéré dans la théologie des jésuites et chez Descartes. Placer l'accent sur le libre choix humain plutôt que sur le décret déterminant a priori toute l'histoire, tel est le présupposé philosophique qui ouvre la voie à l'arminianisme.

Lecerf a peu utilisé la notion de « philosophie chrétienne ». Il a participé au débat des années 1930-1936 qui portait sur la valeur de cette notion controversée, et le texte *Le protestantisme et la philosophie* (1952) constitue sa contribution personnelle au débat. Pour connaître la conception lecerfienne de la philosophie chrétienne, il est donc indispensable de lire ce document (chapitre 11 des *Etudes Calvinistes*), de même que les deux volumes de l'*Introduction*.

La critique de Lecerf est adressée à plusieurs interlocuteurs. Tout d'abord, le philosophe catholique romain qui a pour allié direct le protestant libéral : tous deux refusent de considérer la foi comme élément essentiel de la nature humaine dans l'état d'intégrité (avant la catastrophe originelle) comme dans l'état de déchéance. La foi : existentiel premier, attitude d'origine, orientation fondamentale, aptitude qui permet de connaître Dieu, d'identifier les actions et œuvres de Dieu ; l'intuition d'une faculté des principes qui donne naissance à ces « présupposés » des visions du monde et des systèmes philosophiques.

Le point de vue défendu par Lecerf est expressément supra-ratio-

naliste. Le philosophe chrétien s'approprie la devise augustinienne et anselmienne sur la foi, condition même de l'intelligence. Or, dans l'état de nature déchue, c'est bien cette foi, cette capacité des principes et des présupposés (« tellement essentielle à l'essence de notre être » écrit Lecerf), qui est atteinte au plus profond de ses intentions. C'est l'*intention* de cette faculté qui, totalement pervertie, donne naissance à quantité « d'idées », de « visions », de « présuppositions » servant à fonder les philosophies en Occident.

Aucune épistémologie n'est concevable sans que notre connaissance prenne un point d'appui dans un acte initial de foi en quelque « universel » (ne serait-ce, montre Lecerf, que dans le doute radical ou le scepticisme absolu). « Pour penser, il faut croire... » La raison « naturelle » n'est autre que notre capacité logique soumise entièrement à l'intuition de foi. Lecerf attaque avec virulence, aussi bien la position « rationaliste » que l'ensemble des « irrationalismes » qui demeurent aveugles à propos de l'essentiel : l'activité intuitive de la foi. Un philosophe quelconque atteint une primordiale limite, « le seuil du sanctuaire de la vérité » dit Lecerf, quand il professe que l'unique principe crédible s'identifie à la révélation de l'esprit absolu, originaire, garantie apodictique du vrai et du réel.

La philosophie chrétienne (« calviniste », préféreraient écrire Lecerf) intègre donc le point de vue théiste, elle forme ses présuppositions dans le système des présuppositions de l'Écriture révélée par Dieu, en tant que cette Parole écrite possède, non seulement la propriété de l'expression correcte de la réalité, mais est réellement garantie par le témoignage de l'Esprit de Dieu.

On pourrait imaginer un dialogue sur la philosophie qui se serait tenu entre un penseur comme Martin Heidegger et un théologien comme Lecerf. Sans tomber dans une spéculation personnelle, il est aisément de montrer en suivant notre paraphrase des grands textes lecerfiens que le théologien calviniste n'aurait pas manqué de poser la question de l'intention, de la « foi » des anciens grecs, qui oriente la vision philosophique de l'être et des éstants. Quelle « foi », ou quelle « intuition de foi », dirige exactement le « questionnement » des grecs ? La notion d'une philosophie conçue à la lumière de la foi étonna quelque peu Etienne Gilson, qui prit soin de donner une réponse complète — on la trouve rédigée dans les trois premiers chapitres de *Christianisme et philosophie*. (pp. 1-113)

Il est impossible dans les limites de cet article d'analyser l'ensemble des objections que Gilson adressait à Lecerf. Mais il est assez facile d'observer que la doctrine de la connaissance défendue par Lecerf exclut a priori toute possibilité d'autonomie de notre raison naturelle ; en tout état de cause, c'est toujours une certaine raison croyante qui, partant de l'intuition de foi, propose une analyse de la réalité et des conclusions. C'est donc bel et bien un criticisme religieux, qui est chargé de disqualifier la raison croyante de l'homme

naturel quand celui-ci, dans l'illusion de la philosophie « autonome », prétend établir ses conclusions sur des principes universellement acceptables.

On a pu écrire que la philosophie de Lecerf est exclusivement une « philosophie pour théologien ». Etienne Gilson, dans *Christianisme et philosophie*, montre que le calvinisme tendrait à faire de la philosophie une annexe de la dogmatique, qui ne prendrait donc ses renseignements que dans la révélation. Pourtant, Lecerf a bien pris soin de distinguer l'objet de la philosophie et celui de la théologie ; il n'est pas possible de les confondre tant au point de vue formel que matériel. C'est donc bien « le monde », « la nature », l'homme et l'histoire qu'étudie le philosophe, alors même que son « point de départ » nécessaire relève de la Parole écrite de Dieu. La raison croyante du penseur chrétien s'adresse tantôt au « monde », à la « nature » en empruntant les voies du présupposé théiste, tantôt au texte même de la révélation, selon les exigences d'un présupposé identique.

II – KARL BARTH ET LA PHILOSOPHIE

Dans la même période, Karl Barth s'interroge à plusieurs reprises sur le problème de la philosophie chrétienne. On trouve de nombreux textes qui traitent de ce problème dans les écrits théologiques de la première période de l'auteur (jusqu'à *Credo*, 1935), de même que quelques informations dans le développement de la *Dogmatique*, lesquelles ont fait l'objet d'une sorte de synthèse dans l'opuscle *Philosophie et théologie*, publié en 1960.

Barth semble, en première analyse, beaucoup plus critique vis-à-vis de l'entreprise philosophique que Lecerf. Alors que ce dernier admire une théologie apologétique, didactique, et intègre une certaine forme de philosophie chrétienne, le dialecticien prêche la vacuité de toute parole « humaine » en posant le message du Dieu supérieur et de son Christ. Quand la Parole « retentit » et est correctement reçue, il n'y a place pour aucune sorte de réflexion humaine universellement valide. On sait, par ailleurs, que, grand admirateur de la foi anselmienne, Barth récuse toute théologie rationnelle visant à démontrer par la raison naturelle l'existence de Dieu (que cette théologie soit celle du thomisme, de Scot, de Calvin, ou des docteurs Réformés favorables à une analyse rationnelle comme Ch. Hodge).

Et cependant, chez Barth, la philosophie « naturelle », « indépendante », « autonome », critiquée dans quelques-uns de ses « résultats », n'est pas fondièrement contestée en sa visée, en ses intuitions, elle n'est jamais éprouvée sur ses points de départ. Auguste Lecerf, par sa critique « religieuse », demande des comptes au philosophe indépendant en soulignant qu'il y a une adhésion à des principes indémontrés en tout système formulé et, donc, une certaine « foi ».

Nulle contestation de cette sorte pour Barth, qui semble même accepter le doute universel des modernes, et l'indépendance des procédés constructifs de la philosophie comme étant des propriétés de la philosophie en tant que telle. L'autonomie appartient à une telle démarche et elle est acceptée sans discussion. Ainsi, malgré cette Parole élevée et fulgurante invoquée par le dogmaticien, le barthisme semble laisser la culture occidentale telle qu'elle est.

Dans la *Dogmatique*, Karl Barth entreprend une critique détaillée de quelques systèmes philosophiques faisant autorité. Mais on s'aperçoit bien vite que l'auteur se limite à une « rencontre » de ces systèmes — Descartes, Leibniz, Heidegger, Sartre — sans vraiment mettre à l'épreuve la prétention du philosophe indépendant à découvrir la vérité et à la traduire dans des propositions universellement valables. Barth semble donc bien adhérer à une sorte de théorie des « visions du monde » d'origine néo-kantienne, qui lui fait récuser telle conclusion inadmissible du philosophe, tout en laissant intact le présupposé autonomiste sur lequel repose cette conclusion.

On remarquera également que les critiques portant sur sa propre philosophie formulées par Lecerf, Berkouwer ou Van Til, n'eurent jamais la moindre influence sur sa conception. Un tel sentiment se trouve renforcé par la lecture du traité *Philosophie et théologie*. Barth indique expressément que le philosophe autonome a communication avec « la vérité ». Le philosophe et le théologien ne peuvent que se tenir à la disposition de la vérité, même si leurs méthodes d'investigation diffèrent. Le message de Barth conclut sur l'image des droites parallèles du plan euclidien qui ne se rencontreront jamais à vues humaines. Ceci nous certifie, on ne peut mieux, que la revendication occidentale du discours vrai « autonome » n'a pas un seul instant été ébranlée.

Quand Barth aborde le débat sur la philosophie chrétienne, il marque volontiers un certain scepticisme. Il ne croit pas que le langage de la philosophie ancienne et moderne puisse se transformer de telle sorte que l'entreprise philosophique devienne « chrétienne ». Pour lui, des auteurs comme Bavinck, Vollenhoven, Dooyeweerd ou Van Til ne sont que des « crypto-théologiens ». Le paragraphe de l'opuscule qui critique une semblable tentative comporte cette phrase caractéristique : « Si nous laissons de côté cette possibilité... », dénégation on ne peut plus expéditive qui, à notre avis, vise tout aussi bien Blondel que Dooyeweerd. Visiblement, Barth fait confiance à un ensemble de traditions de langage qui confirmant le philosophe dans l'option autonomiste. La Parole de Dieu ne bouleverse pas l'ordre de ces traditions qui peuvent continuer d'exister de manière légitime.

III – L'ÉVANGÉLISATION DE L'HOMME ET LA PHILOSOPHIE

Lorsque la Parole de Dieu est annoncée à l'homme perdu, il est

inévitable de poser la question : les philosophies humaines, les conceptions du monde « naturelles » et « indépendantes » sont-elles des partenaires ou des adversaires de la cause « évangélique » et de la conversion de l'homme à Dieu ? Il n'est même pas besoin d'apporter, ici, le renfort de quantité de citations bibliques pour montrer que les apôtres ont vu les philosophies comme un des obstacles les plus redoutables à l'expansion de l'évangélisme en Occident. La foi en Christ est une intelligence certaine de la vérité de Dieu qui vient se heurter à la « sagesse des sages », à ceux qui ont « transformé la vérité de Dieu en erreur ». Dans l'état de la nature humaine tombée dans le péché et corrompue, la « foi se refuse quand elle devrait se donner, et se donne quand il faudrait se réserver » écrivait Lecerf.

La philosophie appartient donc bien à l'ordre de la création, mais elle en est inévitablement une connaissance déformée, détournée, obscurcie, quasi anéantie, malgré les quelques lumières de la « grâce commune », qui empêchent la chute dans l'errance totale d'un sujet qui n'aurait plus, alors, la moindre lueur d'intelligence et de connaissance des principes. La philosophie appartient à ce principe de désordre introduit dans la vision de l'être créé par une « intuition de foi » apostate, qui détient la merveille de cet être et sa haute signification théiste, « captive dans l'erreur et l'injustice » (voir Rm 1).

Le philosophe chrétien, qui a la même vocation que l'évangéliste, ne saurait « laisser » la création de Dieu sous l'emprise d'une telle « intuition de foi », il ne peut pas se désintéresser du sort de la culture et de ses produits, car c'est bien des œuvres du Dieu Trinité qu'il s'agit et de l'interprétation illégitime dont elles pâtissent. Le criticisme religieux de Dooyeweerd, de Van Til, ou de Lecerf, s'explique pour cette raison. D'autre part, le Christ ne peut être reçu et accepté comme Seigneur et Sauveur qu'à partir du moment où l'homme se reconnaît en situation d'échec et de perdition, non seulement pour des actions coupables, mais aussi comme l'héritier d'un péché d'origine qui a corrompu le « regard » de son « intelligence », « l'intuition » de sa « foi ».

La critique réformée proposée par Lecerf pour difficile qu'elle soit à lire — elle se situe à un niveau intellectuel élevé — n'en est pas moins indispensable dans une œuvre d'évangélisation.

William EDGAR

Clés pour la musique

Jean-Claude THIENPONT

Les essais abordant les questions générales que la musique pose aux chrétiens d'aujourd'hui sont suffisamment rares pour qu'on salue la publication des *Clés pour la musique* de William Edgar¹ comme un événement. Avec ce livre, les Editions Sator poursuivent leur collection « Alliance », consacrée aux tensions qui caractérisent la relation entre le croyant et sa culture environnante. C'est un bon choix, car une part non négligeable de ces tensions, que ce soit dans l'Eglise (la liturgie, par exemple...) ou dans la société civile (le conflit des générations...) se cristallisent autour des questions musicales.

Dans notre société, observe d'ailleurs l'auteur, celle-ci occupe une place d'importance croissante. Grâce aux techniques modernes de reproduction et de diffusion, les musiques du monde se conjuguent et augmentent leur impact sur les populations. Mais si l'abolition des distances permet des découvertes fascinantes, elle engendre aussi ce que l'auteur présente comme un des risques majeurs pour l'art (musical) aujourd'hui : son homogénéisation progressive, la fusion et la confusion accélérée des genres et des styles.

Ces développements s'inscrivent à leur tour dans un contexte de déchristianisation et de sécularisation. Ce dernier phénomène ne devrait pas, dans la perspective de l'auteur, trop nous troubler : il offre une chance de rétablissement par rapport à une cléricalisation antérieure qui tendait à priver l'art de sa sphère d'existence propre. Car même si « l'Ecriture parle de la musique du culte avec tant de ferveur » (75), celà n'implique nullement que ses fonctions non-cultuelles devraient être considérées comme moins nobles : « devant Dieu, toute la vie a une portée religieuse », et « toute musique est 'sacrée', dans le sens où elle fait partie de l'univers créé par Dieu ». (79)

Cette vision de la musique s'inscrit dans une perspective théologique qui valorise la place de la culture. Celle-ci n'est pas perçue comme étant essentiellement un lieu d'opposition à Dieu, même s'il arrive

1. Aux éditions Sator, 1990.

que ce soit le cas, mais comme l'élaboration — plus ou moins heureuse — d'une réalité voulue par Dieu. Dès lors, « la musique est une activité humaine et culturelle, structurellement liée à l'alliance, qui opère dans le domaine du son ». (72)

Au sein de l'Alliance divine et de la culture humaine, la musique possède une nature propre, irréductible aux autres domaines de l'existence. Et Edgar fustige toutes les formes de récupération trop couramment pratiquées, qui soumettent le musical à l'idéologie, la politique, le commerce, le langage, ou la propagande religieuse. La musique est une façon de « nommer, d'organiser l'expérience humaine » (111), liée par analogie aux autres domaines de l'existence, mais néanmoins entièrement spécifique.

Il en va de même en ce qui concerne le pouvoir de la musique, qu'il soit thérapeutique ou maléfique. La musique semble générer une énergie propre... dont le fonctionnement échappe finalement à l'analyse, tandis qu'elle apparaît aussi comme capable de véhiculer des valeurs et des puissances diverses... selon un mode opératoire qui demeure ultimement impénétrable. Deux certitudes émergent toutefois : d'une part que ce pouvoir n'apparaît jamais tel qu'un individu n'aurait pas la liberté de s'en dégager, s'il le veut vraiment ; et d'autre part que si « des forces spirituelles malsaines, qui découlent de l'idolâtrie, se déploient dans la musique, d'autres, qui dérivent d'un juste et sage service du Seigneur, s'y expriment aussi, pour le bien ». (152)

D'où un défi majeur pour les chrétiens d'aujourd'hui : influer sur la culture musicale du monde contemporain afin de réorienter ce domaine dans une perspective correspondant à l'ordre divin. Dire qu'il faudrait *d'abord* évangéliser constitue une fausse alternative : « l'ordre missionnaire de Matthieu 28 interdit tout clivage artificiel entre l'évangélisation et l'engagement culturel ». (159) Le chrétien est appelé à contribuer positivement au développement du monde culturel.

Un tel engagement ne peut se limiter à la consommation passive : la famille, en particulier, devrait être le lieu privilégié d'une *pratique* musicale renouvelée, tandis qu'une participation chrétienne accrue tant à l'enseignement qu'à la pratique de la musique dans la société devrait contribuer à plus d'équilibre dans ce domaine.

Enfin, l'Eglise est appelée à fonctionner comme un lieu de ressourcement où de nouvelles formes musicales trouvent à la fois leur inspiration et leur aboutissement. Il est vrai que bien des problèmes y surgissent aussi, et très spécialement les questions concernant le choix de styles musicaux appropriés au culte. Cette notion de style pose problème, et l'auteur préfère finalement y renoncer, « pour se contenter de parler de certaines conventions ou caractéristiques » (174) d'une époque. Au-delà du style, on essaiera alors d'appliquer à la musique des critères plus généraux, tels que la communication, l'incarnation et l'authenticité.

Cette dernière partie du livre ne manquera pas de susciter quelques réactions, car l'application de tels critères s'avère bien délicate. Ainsi, en présentant la *Messe* de Stravinsky comme modèle de la communication des vérités chrétiennes, « qui nous fait participer à une vérité éternelle et céleste » (177), ou l'œuvre d'Olivier Messiaen comme type d'une musique reflétant l'Incarnation, ne communiquant jamais « une impression de froideur » (185), l'auteur s'engage dans une voie particulièrement délicate. Car il se trouvera sûrement aussi des auditeurs — et des critiques — ne découvrant rien de tel ni dans l'un ni dans l'autre. Faudrait-il alors les taxer d'une (relative) surdité sémantico-musicale ? Ou plutôt incriminer la relative imprécision du message musical ?

L'auteur n'entre pas dans ce débat. En fait, il semble vouloir se placer avant tout sur le plan de la création, du processus *poétique*, selon la terminologie chère au musicologue Jean-Jacques Nattiez, laissant peu de place à l'*esthésique* (la marge interprétative), au risque d'oublier quelque peu que les intentions des compositeurs ne se traduisent pas *ipso facto* dans des perceptions analogues des auditeurs !

Reste l'authenticité, notion difficile s'il en est, même si elle nous apparaît aujourd'hui comme une aspiration non seulement légitime, mais même essentielle. Pourtant, on ne peut s'empêcher, comme l'a fait récemment Guy Scarpetta² de se demander, s'il existe, en matière d'art, un style vraiment « pur », vraiment authentique, et quelles en seraient alors les normes ? Il faudrait alors aussi répondre à la question de savoir en quoi et pourquoi le *status quo* qu'implique la recherche de l'authenticité stylistique serait préférable au métissage (culturel)...

Mais on ne peut traiter de tous les problèmes à la fois ! On sera donc surtout reconnaissant envers l'auteur de ne pas s'être contenté de formuler des affirmations générales, mais de s'être engagé sur des propositions théologiques, philosophiques, culturelles et musicales bien spécifiques, et d'avoir cherché à les préciser au travers d'exemples concrets. Ce n'est que bénéfice pour la réflexion !

S'il faut formuler un regret, il concerne plutôt la traduction, qui fait perdre au style de l'auteur une partie de son élan. La fluidité semble en avoir été le principal souci, et non la rigueur, ce qui résulte en bon nombre d'imprécisions mineures... mais quand même regrettables. Les lecteurs francophones resteront aussi frustrés de la brève mais éclairante introduction du texte anglais...³

La « noble vocation » du musical, comme du reste de l'existant, est de « manifester les œuvres magnifiques de Dieu » (197), d'une part, et de contribuer à « faire de la terre un lieu de toute beauté » et

2. *L'impureté* (1985) et *L'artifice* (1988), aux éditions Grasset.

3. William Edgar, *Taking Note of Music*, London, SPCK, 1986, p. 1.

« plus agréable pour l'homme » (id.). C'est là tout un programme ! Il restait beaucoup à apprendre et à réfléchir pour pouvoir assumer pleinement une responsabilité chrétienne dans ce domaine... mais un peu moins, maintenant, depuis que nous avons reçu des *Clés pour la musique*. Il ne reste plus qu'à les utiliser... en commençant par les lire !

Nouvelles publications : Editions Kerygma

Trois brochures sur des thèmes d'actualité :

- G. Mützenberg, Protestants... Pourquoi ?** ... 20 F (franco 23 F)
Collectif, Guérisons et miracles aujourd'hui. John Wimber et le nouveau mouvement charismatique 28 F (franco 29 F)
J. Douma, Bible et écologie 20 F (franco 23 F)
(à paraître en janvier)

Les trois brochures 60 F (franco 68 F) ; réduction au-delà de cinq exemplaires du même titre.

Le numéro 166 de la Revue (P. Wells, « Entre ciel et terre ») est paru sous forme de livre aux Editions Contrastes, CP 84, CH 1806 St-Léger ou Cedis, 15, rue Lafayette, 57000 Metz.

Table des matières 1990

Roger BARILIER, <i>Ordination pastorale et autorité du ministère</i> . . .	1 : 13-28
André BIRMELÉ, <i>Quelques réflexions à propos du fondement théologique des déclarations des grandes assemblées mondiales</i>	3 : 53-56
Jean-Luc BLANC, <i>Jacques Ellul et la dialectique</i>	3 : 35-46
Henri BLOCHER, <i>L'essence de l'Eglise</i>	22 : 9-16
Jean-Marc DAUMAS, <i>L'expérience du désert et des protestants cévenols</i> .	3 : 47-52
William EDGAR, <i>Le ministère pastoral de la femme</i>	1 : 29-35
Diane JERDAN, <i>Les femmes dans l'Eglise</i>	3 : 21-30
Alain-Georges MARTIN, <i>Calvin et la prédestination</i>	1 : 46-48
Yves PERRIER, <i>Préface, conférence de l'Alliance évangélique européenne</i>	3 : 1-2
Alain PROBST, <i>Jésus et Yahvé</i>	1 : 44-45
D.J. RICHARD, <i>Les sept facettes du renouvellement</i>	3 : 55-62
Willy SARTORIUS, <i>Disponibles en Jésus-Christ</i>	3 : 3-8
Winrich SCHEFFBUCH, <i>La communion dans la communauté</i>	3 : 31-40

- Marc SHERRINGHAM,
La parole, la vérité et la liberté 3 : 31-34
- Albert SOLANAS,
L'Eglise demain ? 1 : 1-12
- Antoine SCHLUCHTER,
Sainte Cène et mort du Christ 1 : 49-52
- Léopold SCHUMMER,
Un Réformé parle de Marie 3 : 1-20
- Paul VANDENBROEK,
Une dynamique nouvelle 2 : 41-54
- Paul WELLS,
L'unité vivante de l'Eglise 2 : 17-30
Entre ciel et terre : les dernières paroles de Jésus 4/5 : 1-180
- Lambert WIERENGA,
'Les Deux routes' : le psaume 1 1 : 36-43
- W.E.F.,
Un instrument de diagnostic pour l'Eglise locale 1 : 63-68

**AVEZ-VOUS PENSÉ A RENOUVELER
 VOTRE ABONNEMENT 1991 ?**

*Voir l'offre spéciale, valable jusqu'à la fin de janvier,
 annoncée dans le numéro 166.*

PUBLICATIONS DISPONIBLES

LA REVUE RÉFORMÉE 33, av. Jules-Ferry, 13100 Aix-en-Provence
C.C.P. : Marseille 7370 39 U (1)

Roger BARILIER, Jonas lu pour aujourd'hui	20,—
John MURRAY, <i>Le Divorce</i> , 2 ^e Edition	30,—
Birger GERHARDSSON, <i>Mémoire et manuscrits dans le Judaïsme rabbinique et le christianisme primitif</i> . Adaptation de J.G.H. Hoffmann (photocopies)	20,—
Rudolf GROB, <i>Introduction à l'Evangile selon saint Marc</i> , Présentation de J.G.H. Hoffmann	20,—
Jean CALVIN,	
<i>Les Béatitudes, Trois prédications</i>	20,—
<i>Sermons sur la prophétie d'Esaïe LIII</i>	30,—
<i>L'annonce faite à Marie et à Joseph</i>	20,—
<i>Le cantique de Marie</i>	20,—
<i>Le cantique de Zacharie</i>	20,—
<i>La naissance du Sauveur</i>	20,—
<i>Les quatre fascicules sur la Nativité, ensemble</i>	60,—
J. DOUMA, <i>L'Eglise face à la guerre nucléaire</i>	30,—
Pierre MARCEL :	
<i>CALVIN et COPERNIC, La Légende ou les Faits ? La Science et l'Astronomie chez Calvin</i> . 210 p.	45,—
<i>La Confirmation doit-elle subsister ? Théologie Réformée de la confirmation</i>	20,—
<i>L'Actualité de la Prédication</i>	20,—
<i>L'Humilité d'après Calvin</i>	15,—
<i>A l'école de Dieu, catéchisme réformé</i>	25,—
<i>« Dites notre père », la prière selon Calvin</i>	20,—
<i>La communication du Christ avec les siens : La Parole et la Céne</i>	20,—
Paul WELLS, <i>Les problèmes de la méthode historico-critique</i>	5,—
Le mariage en danger, par P. BERTHOUD, W. EDGAR, C. ROUVIÈRE et P. WELLS	20,—
Editions KERYGMA, 33, av. Jules-Ferry, 13100 Aix-en-Provence C.C.P. : Marseille 2820 74 S (1)	
<i>Catéchisme de Heidelberg</i>	25,—
<i>Canons de Dordrecht</i>	25,—
<i>Confession de La Rochelle</i>	22,—
<i>Les textes de Westminster</i>	35,—
C. BIBOLLET :	
<i>Le nouvel âge</i>	15,—
Jean CALVIN :	
<i>Institution de la Religion chrétienne</i> , Nelle Ed. reliée.	144,—
<i>Commentaire sur le livre de la Genèse</i> , relié	69,—
<i>Commentaire sur l'Evangile de Jean</i> , relié	69,—
<i>Commentaire sur l'Epître aux Romains</i> , 2 ^e Ed.	43,—
<i>Commentaires : Galates, Ephésiens, Philippiens, Colossiens</i> , relié	43,—
Pierre COURTHIAL :	
<i>Fondements pour l'avenir</i>	40,—
<i>Commentaire de la Confession de Foi de La Rochelle</i>	25,—
<i>La Foi en pratique</i>	15,—
William EDGAR :	
<i>Sur le rock</i>	15,—
Stuart OLYOTT :	
<i>Les uns avec les autres (la discipline en vue de la réconciliation dans l'Eglise)</i>	20,—
Francis SCHAEFFER :	
<i>Le Baptême</i>	15,—
<i>Dieu, illusion ou réalité ?</i>	60,—
Paul WELLS :	
<i>Le renouveau possible de l'Eglise</i>	15,—
<i>Haltérophilie chrétienne (ou comment développer ses « muscles » de chrétien)</i>	20,—
Ouvrage collectif :	
<i>Calvin et la Réforme en France</i>	20,—
<i>Dieu parle</i>	60,—
<i>Esprit révolutionnaire et foi chrétienne</i>	35,—
<i>Quelle justice, quelle paix pour la société d'aujourd'hui ?</i>	45,—
<i>Homosexualité, SIDA</i>	20,—

(1) Ces tarifs s'entendent frais d'envoi en sus.

sommaire

Cornelius Van Til 1895-1987

Avant-Propos	1
William EDGAR, <i>Cornelius Van Til, tel que je l'ai connu</i>	3
John FRAME, <i>Van Til, le théologien</i>	7
Alain PROBST, « Soyez transformés par le renouvellement de l'intelligence »	43
* * *	
Jean-Claude THIENPONT, <i>Compte rendu : Clefs pour la musique, par William Edgar</i>	51
Table des matières 1990	55

